A FILOSOFIA DA REVELAÇÃO

HERMAN BAVINCK

A filosofia da revelação

Herman Bavinck

Em *A filosofia da revelação*, temos a expressão mais consistente da epistemologia bíblica e reformada de Bavinck. Ele reconhece a importância crucial e central da *realidade como revelação*. Ao conhecermos a Deus, conhecemos o mundo. Nenhum outro teólogo de sua era deixou esse ponto mais claro. Todos os interessados nas implicações da teologia reformada relativas à epistemologia deveriam começar por Bavinck. Quanto mais este livro se tornar acessível, melhor o será para a igreja.

— K. Scott Oliphint
Autor de *A batalha pertence ao Senhor*
Professor de Apologética e Teologia Sistemática
Westminster Theological Seminary

Herman Bavinck sem dúvida é o maior teólogo dos últimos 150 anos. Sempre claro, preciso e bíblico, ele demonstra também grande conhecimento da história da teologia. Sua maior obra é *Reformed Dogmatics* [*Dogmática reformada*] em quatro volumes. *A filosofia da revelação* foi escrita de modo um pouco diverso, mas é igualmente primorosa. Ele argumenta que não podemos ter nenhum conhecimento a respeito de Deus a menos que Deus se revele a nós, e que a revelação é a proposição fundamental do conhecimento humano. Espero que esta tradução para o português alcance um grande público leitor.

— John Frame
Autor de *Apologética para a glória de Deus*
Professor de Teologia Sistemática e Filosofia
Reformed Theological Seminary

Copyright © 2016 de Editora Monergismo

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por
Editora Monergismo
Caixa Postal 2416
Brasília, DF, Brasil - CEP 70.842-970
Telefone: (61) 8116-7481 — Sítio: www.editoramonergismo.com.br

1ª edição, 2016

Tradução: *Fabrício Tavares de Moraes*
Revisão: *Felipe Sabino de Araújo Neto*
Capa: *Filipe Schulz*

Proibida a reprodução por quaisquer meios,
salvo em breves citações, com indicação da fonte.

Todas as citações bíblicas foram extraídas da
versão *Almeida Revista e Atualizada* (ARA),
salvo indicação em contrário.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Bavinck, Herman

A filosofia da revelação / Douglas Wilson, tradução Fabrício Tavares de Moares — Brasília, DF: Editora Monergismo, 2016.

Título original: *The Philosophy of Revelation*

1. Filosofia 2. Apologética 3. Teologia

CDD 230

SUMÁRIO

Prefácio

Prefácio do tradutor

Sumário analítico

I. A ideia de uma filosofia da revelação

II. Revelação e filosofia

III. Revelação e filosofia (continuação)

IV. Revelação e natureza

V. Revelação e história

VI. Revelação e religião

VII. Revelação e cristianismo

VIII. Revelação e experiência religiosa

IX. Revelação e cultura

X. Revelação e futuro

Sobre o autor

Prefácio

As palestras que se seguem foram preparadas em resposta a um convite da faculdade do Seminário Teológico de Princeton para a apresentação das Palestras *L.P. Stone* do ano acadêmica de 1908 e 1909. No entanto, somente seis delas foram efetivamente realizadas em Princeton, sendo estas englobadas nas sete primeiras palestras aqui publicadas. O autor deseja expressar seus agradecimentos aos doutores Geerhardus Vos, de Princeton, Nicholas M. Steffens, da cidade de Holland (no estado norte-americano de Michigan) e Henry E. Dosker, de Louisville, por ter gentilmente traduzido estas palestras para a língua inglesa.

Ademais, algumas destas palestras também foram apresentadas em Grand Rapids e na cidade de Holland, no estado de Michigan; em Chicago; Louisville; New Brunswick e Paterson, New Jersey; e Nova York.

Os doutores G. Vos e B.B. Warfield foram deveras generosos em preparem os manuscritos para a impressão, bem como em acompanharem o livro ao longo deste processo.

Os números que ocasionalmente aparecerem no texto[1] se referem a notas que se encontram ao fim do volume. Tais notas são quase que inteiramente de caráter bibliográfico.

De semelhante modo, é apropriado mencionar que estas palestras foram publicadas na língua holandesa e alemã, simultaneamente à sua publicação em inglês.

Prefácio do tradutor

Traduzir Bavinck jamais pode se configurar como tarefa fácil para qualquer um que, reconhecendo suas limitações, tente se lançar a tal empreitada. Não obstante, ainda que a letargia cultural de nosso país procrastine ou até mesmo impeça a disponibilização de obras deste porte; ou ainda que a intimidação intelectual suscitada por um titã da erudição como Bavinck desencoraje o tradutor prematuramente de adentrar nos labirintos de sua argumentação, resta, todavia, um antídoto infalível, ou mais propriamente um acicate que não só nos estimula, mas também nos conduz seguramente pelos caminhos que julgávamos ínvios. Este acicate nada mais é do que o fim último do homem, segundo o Breve catecismo de Westminster: a glória de Deus mediante a exaltação e pregação do Evangelho de Seu Filho, Jesus Cristo. Portanto, a despeito de todos seus custos e percalços, a publicação de uma obra tão densa como esta é gratificada pelos benefícios que potencialmente traz à Igreja brasileira, nomeadamente, o aprimoramento apologético, já que apresenta com rigor as razões de nossa fé; o crescimento no conhecimento; e a capacitação dos ministros para a fiel exposição do Evangelho. Tudo isto necessariamente culmina na exaltação do nome de Cristo.

Dessa forma, aquilo que antes se nos assomava como montanhas, agora, pela graça de Deus, é removido pelo dom da fé. E, assim, se, porventura, ainda venhamos a nos acovardar perante o titanismo intelectual desse grande teólogo, é suficiente lembrar que todos nós, conforme já disse Bernardo de Chartres, "somos anões assentados nos ombros de gigantes", e que nossa fraqueza, em Cristo, torna-se força, já que Ele carregou o fardo que a nós cabia. Mas não somente isto, afinal, apresentando-nos Seu suave jugo e seu leve fardo, Jesus Cristo também nos ensinou a suportarmos uns aos outros, para a consecução de Sua lei: "Levai as cargas uns dos outros e, assim, cumprireis a lei de Cristo" (Gálatas 6.2).

Nesse sentido, as notas de rodapé, inúmeras e extensas, que fornecemos são nada mais do que suportes, humildes contribuições a fim de facilitar a compreensão do raciocínio de Bavinck, que, dada sua erudição ímpar, condensa, em poucas frases e em conceitos isolados, por vezes toda uma corrente ou história do pensamento cristão e humanista, a qual o tradutor e o leitor devem destrinchar a fim de compreender adequadamente sua argumentação.

Ora, estamos sinceramente convencidos de que a presente tradução só veio à luz porque homens e mulheres nos ofereceram sólido suporte — como verdadeiros Atlas — por meio de suas orações, estendendo a mão da fraternidade cristã. Destarte, este é o fruto espontâneo de uma vitalidade orgânica que somente a Igreja, o Corpo de Cristo, pode gerar. E é da igreja local a qual estamos organicamente ligados, a Igreja Reformada Ortodoxa, em Juiz de Fora (MG), que haurimos diariamente a *seiva vigorosa* que brota naturalmente daquelas árvores cujas raízes se encontram junto a correntes de águas, isto é, a comunhão sincera, pura e agradável oriunda de vidas renovadas pelo Espírito Santo mediante a pregação fiel da Palavra de Deus — é, portanto, essa comunidade a responsável, em última análise, pelo trabalho que ora, com alegria, vos apresentamos. A tradução desta importante obra se deu paralelamente às crises e vitórias dessa igreja, com seus vales e outeiros, borrascas e bonanças e suas videiras infecundas e os celeiros abarrotados. De todo modo, estando firmados na firmeza pétrea da Palavra de Deus, tanto nosso trabalho quanto a existência da Igreja Reformada Ortodoxa, emergindo das trevas, contemplaram novamente a luz do dia, conforme já dissera Paulo, insuflando esperança no coração dos Romanos: "Vai alta a noite, e vem chegando o

dia. Deixemos, pois, as obras das trevas e revistamo-nos das armas da luz" (Romanos 13.12). Agradecemos a Deus por nos ter inserido vitalmente nessa comunidade, que, mais uma vez, proclama o lema de Genebra: *Post Tenebras Lux*, após as trevas, vem a luz.

Na Inglaterra do século XVII, sob o governo de Oliver Cromwell, *Sir* Robert Shirley, um anglicano que se opunha à política e visão religiosa cromwellianas, construiu uma igreja em cujo interior há uma inscrição inspiradora que diz: "No ano de 1653, quando, ao longo de toda nação, tudo aquilo que é sagrado foi destruído ou profanado, esta igreja foi construída para a glória de Deus, por parte de *Sir* Robert Shirley, cuja honra particular foi ter feito as melhores coisas nos piores tempos".

É tempo, pois, de fazermos as melhores coisas.

Post Tenebras Lux

— Fabrício Tavares de Moraes

Londres, maio de 2016

SUMÁRIO ANALÍTICO

I — A IDEIA DE UMA FILOSOFIA DA REVELAÇÃO

A universalidade da cosmovisão supranaturalista entre todos os povos, em todas as eras e em todas as religiões, incluindo o cristianismo e a Reforma. A mudança com relação a isso no século XVIII por meio do "Iluminismo". A autonomia do mundo e da humanidade posta em prática através primeiramente da revolução, e, em seguida, através da evolução. Tentativas de reconciliação no monismo idealista, seu caráter insatisfatório e a indispensabilidade do supranaturalismo para todas as religiões. A ideia de revelação e sua mediação psicológica e histórica. A filosofia da revelação reflete, por meio de seu conteúdo, correlacionando este com o pensamento e a vida da humanidade tomada como um todo.

II — REVELAÇÃO E FILOSOFIA

O presente status da filosofia. O renascimento da necessidade da filosofia e o reaparecimento de antigas tendências. Três tipos de interpretações filosóficas do mundo: a teísta (religiosa, teológica), a naturalista (panteísta, materialista) e a humanista. O declínio do naturalismo em sua forma materialista. Surgimento e crescimento da visão panteísta-monista em suas várias formas. O monismo energista. O monismo psíquico. O monismo epistemológico ou lógico. Crítica do monismo e da fórmula da evolução. A reação contra o monismo por parte do pragmatismo. O pragmatismo é visto não como simplesmente um novo método, mas como uma concepção peculiar com relação à realidade e à verdade.

III — REVELAÇÃO E FILOSOFIA (CONTINUAÇÃO)

O mérito do pragmatismo, sua incapacidade de atender a vários requisitos devido ao seu espírito insuficientemente empírico e por ignorar os fatos da realidade. O caráter nominalista do pragmatismo. A autoconsciência como ponto de partida de todo conhecimento. Verdade e erro no idealismo. A natureza da autoconsciência como a unidade do real e do ser ideal. O conteúdo da autoconsciência. Agostinho como o descobridor da autoconsciência como o ponto de partida de uma nova metafísica. Autoconsciência como a base da religião e moralidade, ciência e filosofia, uma vez que desvela ao homem o seu próprio ser, a realidade do mundo e a existência de Deus.

IV — REVELAÇÃO E NATUREZA

Deus, o mundo e o homem: o objeto triplo da ciência e filosofia. O sentido limitado em que a palavra "ciência" é utilizada na língua inglesa. Independência e limitações das ciências naturais. A concepção da natureza. A física pressupõe a metafísica. O uso constante de conceitos metafísicos por parte da física. A ignorância da física em relação à origem, essência e movimento das coisas, sua visão inadequada das leis da natureza e seu silêncio no que diz respeito à causa final do mundo. O mundo é inexplicável sem Deus, prova disso é a deificação panteísta da criatura e o atual renascimento da superstição em vários círculos. A importância do cristianismo para as ciências naturais.

V — REVELAÇÃO E HISTÓRIA

A história mostra ainda mais claramente a necessidade e importância da revelação. As concepções atuais acerca da história. O significado de evolução na história. Fatos históricos são demasiadamente ricos para serem subsumidos em uma única fórmula. A mesma dificuldade em tentar distinguir uma sucessão de períodos e descobrir as leis da história. A pesquisa do sentido e propósito da história como a maior dificuldade de todas. A necessidade uma norma objetiva para isso. Não há história sem metafísica, sem a crença em um poder e sabedoria divinos. A importância do cristianismo para o estudo da história.

VI — REVELAÇÃO E RELIGIÃO

A religião como o principal fundamento da convicção de que o mundo se encontra estabelecido sobre a revelação. A própria existência da revelação como uma consideração decisiva. Universalidade e necessidade da religião. Origem da religião. A impossibilidade de explicar histórica e psicologicamente sua origem por meio do estudo do homem primitivo e da criança. A construção da ideia de homem primitivo a partir dos dados da vida animal, da vida dos povos da natureza, da vida da criança — configurando-se, portanto, como um simples produto da imaginação. O renascimento da ideia de uma religio insita. A pesquisa da essência da religião conduz às mesmas conclusões. Não há religião sem revelação. A tentativa de classificar as religiões conduz à retomada da antiga divisão entre religiões verdadeiras e falsas, só que de uma nova forma.

VII — REVELAÇÃO E CRISTIANISMO

O desenvolvimento da humanidade leva à crença na necessidade e realidade da revelação. As origens da raça humana: desconhecidas pela ciência, parcialmente reveladas na tradição. A importância da tradição estimada nas eras anteriores e na atualidade. O valor relativo da tradição demonstrado na história da cultura primitiva, o estudo da filosofia grega, as descobertas na Babilônia e Assíria. O Völkeridée de Bastian. A unidade da raça humana quase universalmente aceita nos dias de hoje. A unidade inclui origem, habitat e tradição comuns. Conteúdo da tradição. O Antigo Testamento se vincula à tradição das nações. Semelhanças e peculiaridades da religião de Israel quando comparada com as religiões das nações. Seu cumprimento no cristianismo.

VIII — REVELAÇÃO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Causas para o enfraquecimento generalizado da fé: as divisões dentro do cristianismo, a crescente familiaridade com várias das novas religiões, a tendência agnóstica na filosofia. Várias pessoas assumem seu respectivo ponto de vista acerca da religião. A teologia como uma antropologia religiosa, uma ciência da experiência. A experiência tomada em um sentido totalmente diferente daquele das ciências naturais, e não adequado para servir como um princípio heurístico. A psicologia da religião, embora importante em sua própria esfera, não é capaz de julgar o direito de existência e o valor dos fenômenos religiosos. Tal fato é especialmente evidente no estudo do fenômeno da conversão. De modo lógico, essa perspectiva deveria levar a um indiferentismo absoluto, que jamais pode satisfazer as necessidades da vida prática. Tentativas de, partindo do

sujeito, ascender ao objeto. A insuficiência da psicologia empírica. A necessidade de se buscar na metafísica. A posição peculiar do cristianismo com referência a todos esses problemas. A conversão: o caminho próprio do cristianismo para a reconciliação com Deus. A importância da conversão para o método da teologia. A concepção escriturística de conversão aponta retroativamente em direção a um fator supranatural, não obstante toda a mediação psicológica e histórica.

IX — REVELAÇÃO E CULTURA

A relação entre revelação e cultura — o problema das eras. O surgimento do problema com o advento do cristianismo no mundo. A visão dos primeiros cristãos. As concepções romanista e protestante. A atual posição na direita e na esquerda. Tolstói e Nietzsche. Recentes perspectivas hiperescatológicas a respeito da pessoa de Jesus. A necessidade de uma definição clara de concepção de cultura na cultura geral e moderna, a fim de determinar a relação dessas culturas com o cristianismo. Cristo e Sua relação com a cultura. O inestimável valor do Reino dos Céus. A finalidade e valor da cultura ética. Autonomia, heteronomia e teonomia. Jenseitigkeit: o objetivo da História humana. A relação do cristianismo com a cultura é determinada pelas doutrinas cristãs da criação e ressurreição.

X — REVELAÇÃO E FUTURO

O cristianismo, na opinião de muitos, será um elemento irrelevante no desenvolvimento futuro. A autoconsciência e autossuficiência do homem moderno tal como refletida na cosmovisão energista. Os esforços feitos em prol do desenvolvimento da raça por meio da seleção artificial, a reforma educacional em todas as grades das escolas, e a total reconstrução da sociedade. As expectativas utópicas construídas sobre tais esforços aparentemente se baseiam no desenvolvimento imanente, no entanto, se sustentam na deificação da criatura e culminam em estranhas concepções com referência ao futuro tanto na terra quanto depois da morte. O caráter supersticioso da doutrina da evolução. O meliorismo de James. A condição da cultura atual. A incapacidade tanto da ciência quanto da filosofia em garantir alguma certeza com relação ao futuro. A capacidade que somente a realidade tem de fazer isso, especialmente o cristianismo, dada a sua crença em Deus como o Criador, Reconciliador e Restaurador de todas as coisas.

I. A IDEIA DE UMA FILOSOFIA DA REVELAÇÃO

Alguns anos atrás, o famoso estudioso da cultura assíria, Hugo Winckler, declarou ousadamente que, "em toda a extensão da evolução histórica da humanidade, há apenas duas cosmovisões abrangentes a serem distinguidas: a da Babilônia antiga e a moderna empírico-científica"; "sendo que esta última", ele acrescenta, "está ainda apenas em processo de desenvolvimento".[1] A conclusão, portanto, foi que a religião e civilização de todos os povos tiveram suas origens nas terras da Suméria e Acádia, e, mais particularmente, que a religião bíblica — em seu Novo Testamento não menos do que na sua forma do Velho Testamento — extraiu seu material daquela fonte. Devido ao seu caráter sincretista e generalizante, essa construção pan-babilônica da História tem se deparado com sérias objeções. Contudo, caso seja tomada no seu sentido mais amplo, há indubitavelmente um elemento de verdade nessa declaração — a saber, que a cosmovisão sobrenatural religiosa tem prevalecido universalmente dentre todos os povos e em todas as épocas até os nossos dias; e somente nos últimos cento e cinquenta anos foi substituída em alguns círculos pela cosmovisão empírico-científica.

A humanidade, tomada como um todo, tem sido, ao longo dos tempos, supranaturalista até o mais profundo de seu ser. Os homens não têm sido capazes de se satisfazer com as coisas do mundo nem em seus pensamentos nem em suas vidas; eles sempre supuseram um paraíso acima da terra e uma ordem maior e mais sagrada de poderes invisíveis e bênçãos por trás daquilo que é visível. Isso significa que Deus e o mundo, embora sejam nitidamente distintos, estiveram ao mesmo tempo em profunda relação; a religião e a civilização não se manifestaram como princípios opostos e contraditórios, pelo contrário, a religião tem sido a fonte de toda civilização, a base de toda forma de vida ordenada na família, Estado e sociedade. A visão religiosa do mundo também não ficou restrita ao Oriente apenas, de forma que pudesse ser propriamente designada como concepção oriental ou paleo-oriental. Encontramos a visão religiosa em todas as terras e entre todas as nações. Além disso, os homens não a consideravam um jugo ou fardo que pesava opressivamente sobre eles; antes, eles viveram na convicção de que esse era o estado normal das coisas, o qual não deveria nem poderia ser diferente. Falando de modo geral, não é possível descobrir um traço de um conflito sequer entre religião e civilização. A visão antiga do mundo era completamente religiosa, e, em consequência disto, gerou um caráter unificado, harmonioso, de modo a transmitir ao todo da vida terrena uma inspiração superior e um senso de sacralidade.

O cristianismo não introduziu nenhuma mudança a este respeito — sem dúvida, ele assumiu uma atitude hostil e negativa em relação ao mundo pagão, pois não poderia assumir tal civilização corrupta sem uma purificação radical. Contudo, foi precisamente essa tarefa que o cristianismo assumiu para si mesmo, isto é, sujeitar e ajustar o todo da existência terrena ao Reino dos Céus. Ele foi bem sucedido na conquista do velho mundo e na fermentação deste com seu próprio espírito. Na Idade Média, permaneceram, na conduta prática da vida, elementos suficientes que entraram em conflito com um sistema de cristianismo que havia sido imposto externamente e não assimilado internamente; no entanto, mesmo aqui nos deparamos com uma visão unificada do mundo que deixa sua marca sobre todas as partes da vida. Quer o cristão medieval tenha se esforçado para controlar o mundo ou para escapar dele, em ambos os casos ele o fez guiado pela convicção de que a mente está destinada a obter vitória sobre a matéria,[2] e o céu, a conquistar a terra.

A Reforma trouxe uma mudança na medida em que se esforçou para transformar a relação

mecânica entre *natureza* e *graça* mantida por Roma em uma relação dinâmica e ética. Uma vez abandonada a concepção de que a imagem de Deus no homem se constituía de uma adição sobrenatural,[3] a graça não poderia mais ser considerada como uma possessão quantitativa e material preservada pela Igreja, depositada no sacramento e comunicada mediante o sacerdote. De acordo com os reformadores, a graça consistia, acima de tudo, no dom do perdão dos pecados, na restauração ao favor divino, na disposição de Deus em relação ao homem, de forma que não poderia ser conquistada por quaisquer obras, mas, sim, recebida por Deus e apreendida numa fé confiante. Contra a materialização objetiva dos benefícios da salvação, os Reformadores colocaram a ênfase no sujeito religioso; certamente eles deram o devido reconhecimento à liberdade do homem — evidentemente não à liberdade do homem pecador e natural, mas à liberdade do cristão, o homem espiritual, que, tendo sido feito livre por Cristo, se esforça para cumprir plenamente as exigências da lei, ao caminhar segundo o Espírito.

A importância desse movimento religioso-ético do século XVI foi notável, tratou-se, afinal de contas, de uma reforma — não de uma nova edificação sobre a fundação.[4] Não houve investidas contra a antiga cosmovisão religiosa; esta foi antes reforçada do que enfraquecida. Dentro da própria Igreja Romana, a Reforma, de fato, contribuiu, em não pequena medida, para represar a onda de indiferença religiosa e para colocar em movimento um esforço diligente para o aperfeiçoamento da vida e da moral sobre a base dos próprios princípios de Roma. Contudo, este efeito positivo da Reforma é persistentemente ignorado pelos círculos romanistas e liberais, e o movimento da Reforma é sistematicamente representado como a origem e a fonte da Revolução Francesa. Cousin e Guizot concordam nesse julgamento com De Bonald e De Maistre. O protestantismo francês considera tal ideia aceitável, e apresenta, com louvores, a "Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão" como um bendito fruto do trabalho de Lutero e Calvino. Na Alemanha, homens com Paulsen e Julius Kaftan glorificam Kant como o segundo Lutero, como o verdadeiro filósofo do Protestantismo.

Indubitavelmente é possível traçar algumas linhas de semelhança entre esses dois movimentos poderosos (a Reforma e o Racionalismo) da História moderna. Mas semelhança formal não é o mesmo que semelhança real, assim como analogia não é identidade. Entre a liberdade do cristão, em nome da qual Lutero deu início a sua contestação, e a liberdade, igualdade e fraternidade que a Revolução inscreveu em sua bandeira, há uma diferença fundamental. Lutero e Voltaire não são homens do mesmo espírito; os nomes de Calvino e Rousseau não deveriam estar juntos numa mesma frase; e Kant, com sua autonomia moral e epistemológica, não foi o expoente da Reforma, mas, sim, o filósofo do Racionalismo. Isso é implicitamente reconhecido por todos aqueles que atribuem mais a Erasmo do que a Lutero a honra da emancipação da mente do homem no século XVI, e que consideram a importância e o valor da Renascença como superiores aos da Reforma. De acordo com essa perspectiva, Erasmo e aqueles que seguiam sua linha de pensamento buscaram uma regeneração do cristianismo, contudo, não na repristinação do ensinamento de Paulo, como o fez Lutero, mas retornando ao Sermão do Monte. Portanto, é ao humanista de Roterdã que se deve o fato de o supranaturalismo ter sido paulatinamente substituído pelo materialismo, a transcendência pela imanência, o Paulinismo pela religião de Jesus e a dogmática pela ciência da religião. Lutero permanece como o pai do Protestantismo antigo; a Erasmo, por seu turno, pertence a glória de ter sido o primeiro expoente do Protestantismo moderno. Nesse julgamento histórico, há indubitavelmente uma parcela de verdade. Erasmo e seus pares intelectuais, não menos que os Reformadores, buscavam um tipo de religião mais simples e mais interior, que deveria ser alcançado mediante o contato com a Pessoa de Cristo. Mas perde-se de vista tal meta na medida em que Erasmo

e seus correligionários, no que tange à sua concepção da essência religiosa, permaneceram enredados no dualismo medieval, e, assim, não se encontravam em posição para efetuar uma reforma fundamental na doutrina e no culto da Igreja de Roma. No seu todo, a atitude mental do Humanismo foi manter-se receosa com relação a tumultos, e pronta a preservar, obedientemente, a *amabilis ecclesiae concordia*.[5] *Summa nostrae religionis pax est et unanimitas*,[6] disse Erasmo. Contudo, completamente à parte disso, o humanismo foi e permaneceu sendo um dos vários *Aufklärungsbewegung* [Iluminismos], que, periodicamente, surgiram na Igreja Romana, e, certamente, não deixarão de surgir no futuro. A experiência do pecado e da graça que sobreveio a Lutero no monastério de Erfurt fixou-se nessas duas concepções; os humanistas não julgaram necessárias a liberdade e a alegria que fluem da justificação do pecador perante o olhar de Deus, que se dá mediante a fé somente e sem as obras da lei. Portanto, o Humanismo não foi nada mais nada menos do que o Catolicismo-Reformado do século XVI; no fim, ele não apenas rompeu com Lutero, mas veio ao auxílio de Roma e da Contrarreforma.[7]

Contudo, conforme dito acima, essa é a parcela de verdade dessa perspectiva em questão: o fato de que Lutero e Erasmo eram homens diferentes, e o Protestantismo antigo e o moderno são, em princípio, distintos. Uma confirmação disso veio à tona recentemente em uma publicação trimestral totalmente imparcial, a saber, de autoria do Professor Troelstch, da cidade de Heidelberg, em um importante estudo acerca do Protestantismo, uma contribuição ao *Die Kultur der Gegenwart* [A cultura do presente]. Ele reconhece, é claro, que a cosmovisão antiga foi modificada pela Reforma e enriquecida com uma nova concepção de religião; não obstante, ele sustenta que sua estrutura geral foi preservada de forma intacta. No que tange à visão de Lutero, Zwinglio e Calvino acerca do mundo e a vida, do pecado e a graça, do céu e terra, da igreja e Estado, da fé e conhecimento, eles eram filhos da Idade Média, e revelaram isto em cada aspecto de suas atividades como reformadores. O supranaturalismo que encontra expressão no Evangelho, e mais particularmente na teologia de Paulo, recebeu a plena anuência de seus corações. Indubitavelmente, eles moderaram e suavizaram os elementos escatológicos e místico-ascéticos que caracterizavam o cristianismo primitivo; contudo, na opinião de Troeltsch, eles falharam completamente em perceber as imensas diferenças que existiam dentro do próprio Novo Testamento — entre os Sinóticos e as epístolas apostólicas, e entre Jesus e Paulo.[8] Ainda segundo a visão de Troeltsch, o cristianismo da Bíblia, o cristianismo dos quatro primeiros séculos da presente era, foi, para a concepção ingênua dos reformadores, um todo indiferenciado, um sistema de fé e prática que eles criam haver recebido sem nenhum tipo de alteração, e o qual eles pretendiam estabelecer como a pura expressão da religião cristã em oposição à caricatura que a Igreja Romana posteriormente fez dela.

Por outro lado, o professor Troeltsch pensa que o tipo moderno e anti-supranaturalista de protestantismo não recebeu atenção até o século XVIII, pois tal espécie de protestantismo não deve ser vista como um desenvolvimento lógica ou historicamente consistente dos princípios da Reforma, mas, sim, como o produto de "uma imensa e radical revolução". No movimento então chamado "Iluminismo", o mundo foi apresentado com uma nova forma de cultura que diferiu, em princípio, do ideal cultural da Reforma. Consequentemente, não é o século XVI mas o século XVIII; não a Reforma mas o "Iluminismo", que é a fonte dessa cosmovisão que, virando suas costas a todo tipo de supranaturalismo, imagina encontrar neste mundo tudo aquilo que a ciência e religião, pensamento e vida, podem vir a se indagar.

De fato, antes do século XVIII, a existência de um mundo supranatural, bem como a necessidade, possibilidade e a realidade de uma revelação especial, nunca haviam sido seriamente

questionadas. Contudo, o deísmo, surgindo na Inglaterra, emancipou o mundo de Deus, a razão da revelação, e a vontade da graça. Os primeiros expoentes desse movimento, Herbert, Locke, Toland, Collins, e todos os seus companheiros, assim como posteriormente Kant, Ficthte e Lessing, é fato, ainda não haviam, em princípio, negado a possibilidade e a realidade da revelação. Porém, em primeiro lugar, partindo de um ponto de vista formal, eles submeteram a autenticidade da revelação, especialmente da "revelação tradicional", distinta da "revelação original", ao teste crítico da razão, como se pode notar em escritores tais como Herbert, Hobbes e Locke. E, em segundo lugar, com relação ao conteúdo da revelação, eles estabeleceram a regra de que, uma vez que não temos capacidade para assimilar aquilo que ultrapassa o âmbito racional, a revelação não pode conter nada além de verdades da razão, isto é, verdades que poderiam, indubitavelmente, cedo ou tarde, ter sido descobertas por meio da razão, que, no entanto, foram feitas conhecidas antes e mais prontamente pela revelação. Essa concessão, contudo, foi desprovida de todo valor real à medida que se afirmava que Deus havia dado comumente a verdade anteriormente revelada mediante uma forma simbólica cujo conteúdo racional essencial não havia sido compreendido até a chegada da presente era de Iluminação. Todo o pensamento deísta tendia a considerar a Revelação como supérflua, e desnecessária toda ação de Deus no mundo. Embora o fato da Criação fosse ainda comumente admitido, para os deístas originais, no entanto, ele não servia para outro propósito diferente do de Kant, e mais tarde de Darwin, a saber, dar ao mundo uma existência independente. Na Criação, o mundo foi tão abundantemente suprido com todos os tipos de poderes e dons que ele poderia, por sua vez, dispensar Deus, e também salvar a si mesmo sem nenhum auxílio externo, e com plenitude.

Este princípio de autonomia, transplantado para a França, buscou primeiramente alcançar supremacia por si mesmo através da revolução. A Revolução Francesa de 1789 forneceu o primeiro exemplo típico disto. Esta não foi uma revolta como aquela dos Países Baixos contra a Espanha, ou dos Puritanos contra os Stuarts, ou ainda aquela das Colônias Americanas contra a Bretanha, pois todas estas sublevações não atingiram o sistema político, o princípio fundamental de governo, o *droit divin* [o direito divino] da magistratura. A revolução na França brotou de uma teoria deísta definida e, de início, deu à luz um caráter especificamente dogmático e doutrinário. Ligando-se à ficção do *contrato social*, a Revolução se esforçou em subverter toda a ordem social existente e em substituí-la por outra ordem de coisas recém-concebidas e auto-manufaturadas. Foi um violento esforço para se estabelecer a princípio da soberania popular — o qual foi reconhecido por todos os lados, mesmo por homens como Kant e Schiller, como a aurora da emancipação do povo.

Contudo, embora tal Revolução tenha eclodido sob as circunstâncias mais favoráveis possíveis, tendo aproveitado a vantagem de simpatias internacionais, e sido imitada, em grau maior ou menor, em todos os países do continente europeu e na América do Sul, tais imitações, todavia, não avançaram para além do estágio experimental, pois, cedo ou tarde, fracassaram. Assim, longe de realizar o ideal pretendido, esses movimentos esmagaram seus adeptos fanáticos com um doloroso desapontamento e com um profundo sentimento de vergonha. Na corrente de pensamento dominante, a ideia de revolução gradualmente deu lugar à ideia de evolução. O princípio de autonomia prevalente no século XVIII não foi abandonado, mas sua aplicação e desenvolvimento foram buscados por meio de um método diferente.

Não é necessário dizer que o termo "evolução" — não mais do que o termo "revolução" — não possui, em si mesmo, uma conotação censurável. A ideia de desenvolvimento não é uma produção dos tempos modernos; ela já era familiar à filosofia grega, mais particularmente a Aristóteles, que a alçou ao *status* de princípio condutor de todo seu sistema filosófico ao realizar a

distinção entre *potentia* e *actus*. Diferentemente de Platão, Aristóteles não colocou a verdadeira realidade das coisas numa esfera exterior, anterior e acima dos entes fenomênicos; antes, ele a concebia como a essência imanente destes mesmos entes, não, contudo, como se plenamente atualizada neles desde o início, mas, sim, como se encontrando uma realização gradual na forma de um processo. Consequentemente, de acordo com Aristóteles, o vir-a-ser e a mudança não são explicados mediante a pressão ou impacto mecânico, nem pela combinação química ou pela separação de átomos. Pelo contrário, o filósofo grego extraiu sua teoria da transformação [do devir] dos fatos da vida orgânica, enxergando nela uma autoatualização do ser essencial nos fenômenos, e da forma na matéria. A essência, a ideia de uma coisa, não é simplesmente um arquétipo quiescente: é, ao mesmo tempo, um poder imanente impulsionando a coisa e movendo-a em seu desenvolvimento numa direção definida. A evolução, tal como concebida por Aristóteles, possui, portanto, um caráter orgânico e teleológico; a γένεσις [gênese] existe pelo bem da ουσία [substância]; o *vir-a-ser* realiza-se porque há o *ser*.

Tal ideia de desenvolvimento não despertou objeção alguma na teologia e filosofia cristãs. Pelo contrário, ela foi ampliada e enriquecida devido ao fato de estar associada ao princípio do teísmo. Além disso, a essência dessa ideia também aparece na filosofia moderna, em Lessing, Herder, Goethe, Schelling, Hegel e em vários historiadores célebres. É verdade que alguns destes separaram por inteiro a ideia de desenvolvimento da base teísta sobre a qual ela estava fundamentada no cristianismo e, ao fazerem isto, regressaram ao antigo Naturalismo pré-cristão. Contudo, mesmo assim, este Naturalismo conserva um caráter particular, claramente distinguível do Materialismo posterior. Quaisquer que sejam os termos que Goethe, Herder, Schelling e Hegel possam empregar para designar o âmago e a essência das coisas, eles nunca consideraram a Natureza como um mecanismo morto, mas, sim, como um poder eternamente formativo, um artista criativo. A noção de que todas as formas superiores de existência surgiram a partir de formas mais baixas mediante a ação de forças puramente mecânicas e químicas lhes era totalmente estranha. Antes, para eles, as formas ascendentes no mundo da natureza e do espírito se apresentam como evidência da plenitude inexaurível da vida e do poder criativo infinito presente no universo.[9] Com Hegel, o mundo todo se torna um poderoso processo do pensamento, que, em cada um de seus momentos e em cada um de seus estágios, é racional na medida em que é real; mas que, ao mesmo tempo, mediante o princípio da antítese imanente ao qual está sujeita, é conduzida sempre para adiante e para cima. Consequentemente, tudo aquilo que existe é puro *vir-a-ser*, e não *ser*; e não possui outro propósito a não ser o perecimento. Na aplicação da lei do processo dialético, o velho dá continuamente lugar ao novo. Por conseguinte, deveríamos nos afastar de todas as revoluções e experimentos impetuosos; o próprio Espírito (*Geist*)[10] eterno está incessantemente ocupado em destruir enquanto constrói e em construir enquanto destrói. Processo, evolução e o vir-a-ser infindável e incansável — eis o princípio que conduz o sistema hegeliano a um degrau superior e muito mais unilateral do que aqueles propostos por Aristóteles e Leibniz.

Contudo, em sua constituição, tal doutrina da evolução era demasiadamente racionalista, excessivamente apriorística para sustentar o início das ciências naturais que então se encontravam em fase de desenvolvimento. Ela logo cedeu perante os princípios mecânicos e anti-teleológicos da teoria da descendência. Darwin foi levado ao seu naturalismo agnóstico tanto pela miséria que viu no mundo como pelos fatos que a investigação científica trouxe à sua análise. Para esse cientista, havia muita discórdia e injustiça no mundo para que se pudesse crer na providência e num propósito predeterminado; ele não podia reconciliar um mundo tão cheio de crueldade e dor com a onisciência,

onipotência e a bondade de Deus. Um homem bom e inocente está descansando debaixo de uma árvore e subitamente é atingido por um relâmpago. "Você crê", é a pergunta de Darwin a seu amigo Gray, "que Deus matou de propósito esse homem? Muitas pessoas, ou a maioria delas, acreditam nisso; mas eu não posso nem irei crer assim". A descoberta da assim chamada "seleção natural" consequentemente concedeu a Darwin um sentimento de alívio, pois, por meio dela, ele se livrou da necessidade de assumir um plano consciente e de um propósito na criação. Quer Deus exista ou não, em todo caso, não é possível culpabilizá-Lo. As leis imutáveis da natureza, imperfeitas em todas as suas operações, levam a culpa por tudo o mais, ao mesmo tempo em que garantem que o mundo não é um produto do acaso e, consequentemente, está progredindo como um todo em direção a uma condição superior.

Assim como Darwin descobriu a miséria na natureza, Karl Marx descobriu a miséria na sociedade. No mesmo ano em que a obra *A origem das espécies* foi publicada, Marx também lançou seu livro *Para a Crítica da Economia Política* [1859]. No dia 17 de março de 1883, Friedrich Engels, perante a tumba de Marx, declarou que, assim como Darwin havia encontrado a lei do desenvolvimento da natureza orgânica, Marx havia descoberto a lei do desenvolvimento da sociedade humana. Darwin cria que sua teoria da seleção natural, com seus acréscimos, eliminou, de uma vez por todas, a teleologia, os milagres e toda forma de supranaturalismo; por sua vez, Marx estava convencido de haver libertado o socialismo da esfera da utopia, estabelecendo-o numa sólida fundamentação científica. Tanto Darwin quanto Marx acreditavam completamente na inviolabilidade das leis da natureza e na necessária sequência de eventos; ambos estavam profundamente comovidos pelo fato de que este necessário processo de desenvolvimento trouxe à existência, tanto no passado como no presente, circunstâncias horríveis; e ambos acalentavam a esperança fixa de que o desenvolvimento significa progresso e carrega consigo a promessa de um mundo melhor, uma raça melhor e uma sociedade melhor.

Não é necessário dizer que essa concepção mecânica e anti-teleológica de evolução não deixou espaço para milagres, para um mundo supranatural nem para a existência e atividade de Deus. Darwin, embora de início tenha aderido à crença deísta na criação, passado algum tempo inclinou-se cada vez mais ao agnosticismo. Era costume seu descartar problemas religiosos dizendo que não havia refletido suficientemente sobre eles e, portanto, não poderia reivindicar para si um sentimento religioso forte. Por seu turno, a opinião de Marx era que a religião, "o ópio do povo", estava destinada a uma morte natural na perfeita sociedade do futuro. A crença de que as ciências naturais modernas, com sua doutrina de evolução, eliminaram o dualismo medieval com sua concepção de dois mundos, e que o princípio do naturalismo triunfou definitivamente, encontrou eco nos mais amplos círculos. Nessa linha, a revelação não poderia mais ser considerada como uma possibilidade. Renan declarou de forma apodítica: "*Il n'y a pas de surnaturel*" [Não existe supranatural]. De acordo com Haeckel, todas as revelações às quais as religiões apelam são puras invenções da fantasia humana — a única revelação verdadeira é a própria natureza. E Strauss, não tão certo de que a vitória havia sido obtida e que o inimigo fora derrotado, faz uma convocação para a batalha: "O último inimigo que é necessário conquistar é a concepção de que há outro mundo". O termo "evolução" não possui em si mesmo uma concepção nociva, e o princípio por ele expresso é, certamente, funcional dentro de limites bem definidos em todo o universo. Contudo, a linha de pensamento que monopolizou esse termo e o sistema que foi construído sobre ele valeram-se dele para explicar o mundo inteiro, incluindo o homem, a religião e a moralidade, sem o auxílio de qualquer fator supranatural, a partir simplesmente de forças imanentes e conforme as invariáveis leis

da natureza.

Contudo, na transição do século XIX para o XX, testemunhou-se uma importante mudança em relação a isso. Os principais investigadores no campo da ciência abandonaram a tentativa de explicar todos os fenômenos e eventos por meio de causas químico-mecânicas. Por toda parte, manifesta-se um esforço em apreender e incorporar o esquema darwiniano de uma natureza sujeita à lei dentro de uma cosmovisão idealística. De fato, o próprio Darwin, por meio de seu agnosticismo, deixou espaço para diferentes concepções do Absoluto — mais do que isso, repetida e enfaticamente deu voz a uma convicção de que o mundo não é o produto de acidentes, da força bruta ou da necessidade cega, antes, na sua totalidade, tem sido designado para a melhoria progressiva. Por meio de Darwin, e enriquecido por um amontoado de material científico relevante, a doutrina da evolução retornou à ideia fundamental tal como proposta na filosofia de Hegel. A concepção mecânica de natureza foi, novamente, substituída pela concepção dinâmica; o materialismo retornou ao panteísmo; a evolução tornou-se mais uma vez o desdobramento e o desvelamento do Espírito absoluto [*Geist*]. E o conceito de revelação teve novamente assegurada sua entrada triunfal no reino da filosofia e mesmo das ciências naturais.

Essas generosas concessões não deixaram de ter suas reações no âmbito da teologia. É fato que os expoentes da "Nova Teologia", que surgiram nos últimos anos, divergem fortemente entre si quanto à significação que deve ser atribuída, dentro do espectro da revelação, à natureza ou à história, ao individualismo ou ao coletivismo, ao intelecto ou ao coração. Contudo, o movimento, visto de maneira geral, é claramente inspirado e governado pelo desejo de associar revelação e evolução, e, para tal propósito, alterar o centro de gravidade da transcendência de Deus para Sua imanência. Para isso, Deus é "aquilo que está implícito em toda a forma de ser, a realidade por trás de todos os fenômenos, a súmula de todas as forças do universo". Admitia-se que a ideia da imanência de Deus não era desconhecida anteriormente, mas nunca, até então, fora suficiente para alavancar um "movimento espiritual e moral", tal como o que é agora visto em toda a cristandade: um movimento que busca a perfeita reconciliação entre religião e ciência, e encontra sua mais alta expressão no "evangelho da humanidade de Deus e da divindade do homem".

Não é necessário apontar que sobre tal princípio, assim como com Hegel, a revelação divina deve ser co-extensiva com tudo aquilo que existe, com a natureza e a história, com todas as nações e religiões. Tudo se constitui como uma manifestação de Deus. O finito, em todas as suas partes, é um elemento essencial do infinito — *é* o próprio infinito que se torna finito na criatura. Mas existe um curso e uma gradação definidos na autorrealização de Deus. Partindo do inorgânico, há uma ascensão em direção ao orgânico, do físico ao psíquico, da natureza ao espírito, alcançando seu ponto culminante no homem. "Nós somos parte do universo, e o universo é parte de Deus; não há, portanto, diferença real entre a humanidade e a divindade; cada alma é uma centelha do espírito divino". A humanidade, sempre e cada vez mais, nos revela Deus, na mesma proporção em que se desenvolve e progride, pois todas as coisas estão sujeitas à lei do progresso. Tudo está continuamente em formação.[11] O homem surgiu a partir dos animais e, na porção civilizada da raça, ergue-se muito acima de seus ancestrais; mas ainda há perante si uma perspectiva infinita de desenvolvimento. O ser humano não é "simplesmente o que é, mas tudo aquilo que ainda pode ser". Ele é, e se torna sempre mais e mais, um órgão da consciência eterna. Antes um animal, torna-se um homem, e, após humanizar-se, deifica-se. Via antecipação, a religião cristã ilustra tal princípio na pessoa de seu fundador — em Cristo, humanidade e divindade são uma só. De acordo com *Sir* Oliver Lodge, Cristo é a glorificação do esforço humano, o desenvolvimento ascendente da humanidade, o

ponto mais alto do empenho do homem, a flor suprema de nossa raça. Todos os homens são Cristos potenciais, todos avançando por meio do desenvolvimento das forças de nossa própria natureza em direção àquela "cristidade".

Embora a "Nova Teologia" tenha prazer em representar esta concepção como um novo movimento, no fundo ela não é nada mais do que a repetição de uma cosmovisão panteísta que ganhou corpo nos sistemas de Erígena, Spinoza e especialmente Hegel. E, provavelmente, a presente tentativa de harmonizar, segundo esse modelo, a fé e ciência, a Revelação das Escrituras e uma doutrina da evolução concebida de forma panteísta ou materialista, não terá maior sucesso do que os filósofos mencionados anteriormente tiveram. Podemos, portanto, regozijarmo-nos pelo fato de que o intelectualismo do último século foi sucedido por uma simpatia pela religião e pela mística, pela metafísica e filosofia; e pelo fato de que agora se reconhece uma realidade e uma revelação de Deus na religião. Todavia, a alegria que, porventura, venhamos a sentir por causa dessa mudança na atitude das principais mentes de nossa época não nos deve cegar para o perigo que ela também nos expõe. O desejo religioso que presentemente reivindica seu espaço tem em si um caráter pronunciadamente egoísta; ela revela um anseio mais por autossatisfação do que efetivamente por conhecimento e serviço ao Deus vivo; ela busca Deus não acima, mas no mundo, e considera Sua essência como idêntica à essência da criatura. Tudo isso serve para mostrar que a cosmovisão que anteriormente se apresentou sob o nome de "científica" não mudou em sua essência, mas simplesmente assumiu, a partir de várias influências, uma forma religiosa, assumindo sua posição como uma nova fé que se defronta com a antiga fé. A diferença consiste meramente no fato de que a doutrina da evolução não se contenta mais em se estabelecer como "ciência" paralelamente ou contra o cristianismo, antes, ela, de forma determinada, faz pressão a fim de usurpar o lugar do cristianismo como dogma e religião. O monismo presente na fala de Haeckel e da Liga Monista Alemã[12] reivindica para si não apenas o status de *ciência* verdadeira, mas também de a única *religião* verdadeira. Todavia, como forma de religião, o monismo dificilmente merece consideração. Uma religião que nada tem a oferecer, a não ser um deus imanente e idêntico ao mundo, é capaz de tocar e consolar esteticamente o homem somente por um breve período de tempo; jamais pode satisfazer as necessidades religiosas e éticas do homem. Além disso, tal concepção falha em nos erguer acima das condições vigentes, e não nos outorga um poder maior do que o mundo; não nos traz paz e não nos oferece descanso no coração paternal de Deus. Afinal de contas, é isso que o homem busca na religião[13] — a força, a vida, o poder pessoal que pode perdoar os pecados e nos receber em seu beneplácito, fazendo-nos triunfar alegremente sobre um mundo de pecado e morte. A verdadeira religião que há de satisfazer nossos corações e mentes, nossa consciência e vontade, deve ser aquela que não nos encerra no mundo, mas que nos eleva acima dele; em meio ao tempo, tal religião deve nos comunicar a eternidade; em meio à morte, deve dar-nos a vida; em meio ao rio de mudanças, deve nos firmar sobre uma inamovível rocha de salvação. Esta é a razão porque o transcendental, o supranaturalismo e a revelação são essenciais para todas as religiões.

Assim também se explica por qual motivo a humanidade, não menos do que antes, continua a pensar e seguir um modelo supranaturalista. Com relação aos pagãos e às nações maometanas, isso não é nem necessário pontuar. Já em relação à cristandade, a Igreja Grega continua a ocupar a posição ortodoxa. A Igreja Romana, contrária à expectativa de muitos, continuou a crescer, por toda parte, em poder e influência, durante o século XIX, e ainda na carta encíclica de 3 de julho de 1907 repudiou sem hesitação a noção de que a revelação se configura apenas como a tomada de consciência por parte do homem de sua relação com Deus. E enquanto o protestantismo se encontra

interiormente dividido, ainda mais profundamente do que o romanismo, ainda assim, em larga medida, e entre todas as classes em todas as nações, os protestantes ainda se apegam aos elementos fundamentais da confissão cristã.

Portanto, não obstante todo o criticismo que tem recaído sobre as Escrituras, a Bíblia ainda mantém seu lugar exclusivo na Igreja — no sermão, na adoração e na instrução catequética. Mais do que isso, toda nossa civilização, arte, ciência, literatura, ética, jurisprudência, sociedade, estado e política modernas são fermentados por elementos religiosos, cristãos e supranaturalistas, e ainda repousam sobre a fundação desta antiga cosmovisão. "A marca de tal educação", diz Troeltsch, "ainda se encontra impressa no profundo da alma da Europa até os dias de hoje". Sendo assim, muita coisa terá de ser feita antes que a cosmovisão moderna, panteísta ou materialista, suplante a antiga cosmovisão teísta. Mais que isso, em vista da História do passado da humanidade, pode-se afirmar seguramente que isso nunca há de acontecer.

Também não há razões para atribuir essa lealdade à cosmovisão supranatural do cristianismo ao conservadorismo obstinado ou à incorrigível falta de entendimento. Percebe-se facilmente que a revelação que todas as religiões, mais particularmente o cristianismo, reivindicam para si constitui-se como algo essencialmente diferente daquilo que a Nova Teologia e a Nova Filosofia nos recomendam. Isso foi abertamente confirmado, não muito tempo atrás, por Friedrich Delitzsch. No primeiro ensaio de seu livro *Babel and Bible* [Babel e a Bíblia], ele afirmou que a ideia de revelação do Antigo Testamento, assim como várias outras ideias veterotestamentárias, estava em perfeito acordo com aquilo que fora encontrado na religião babilônica. Todavia, uma vez contradita essa ideia, Delitzsch mudou sua perspectiva na palestra intitulada *Rückblick und Ausblick* [Retrospecto e Prospecto]. Nela, o autor observa que, atualmente, a concepção de revelação vem sendo indubitavelmente modificada por várias pessoas que buscam fazer dela um processo gradual de evolução histórica humanamente mediado. Mas, logo em seguida, ele acrescenta que esta concepção, embora lhe seja pessoalmente aceitável, é, no fim das contas, apenas uma diluição rala do conceito bíblico e teológico de revelação. E, dificilmente, pode haver duas opiniões sobre este ponto específico. As Escrituras não apenas realizam uma nítida distinção entre a revelação que Deus continua a fornecer aos pagãos por meio da natureza e a falsa religião à qual eles se entregaram (Romanos 1.19-23), bem como entre aquela Revelação especial que Ele concedeu ao Seu povo, Israel, e a idolatria e o culto às imagens por meio das quais o povo de Deus se desviava constantemente; mas é também proclamado enfaticamente, como uma verdade fundamental, que Jeová, Que Se revelou a Moisés e aos profetas, é o verdadeiro Deus vivo, e que todos os deuses dos pagãos são ídolos e coisas sem valor.

Se isto é de fato assim, é evidente que a identificação entre revelação e desenvolvimento, e entre a lei divina e a humana — ou, ainda, a ideia de que esses elementos são dois lados de um único e mesmo processo — são contrárias à intenção evidente das Escrituras. Quando Hegel trata acerca do infinito e finito: "A verdade é a inseparável união de ambos", nós reconhecemos nisso não a *primum verum*, mas o πρώτον ψεύδος [o primeiro ponto falso][14] de sua filosofia. Assim como, no âmbito da ciência, é necessário fazer uma distinção entre as ideias que Deus depositou em Suas obras e os erros que, constantemente, se deduzem a partir delas e são tomados como verdades, do mesmo modo é preciso diferenciar revelação e religião, que não são duas manifestações de uma mesma coisa, mas diferem entre si como Deus difere do homem, e o Criador da criatura. Embora Gwatkin por vezes amplie a ideia a fim de definir revelação e descoberta como um mesmo processo visto a partir de perspectivas diferentes, ele explica corretamente que nem todo pensamento do

homem, mas apenas o verdadeiro, faz eco ao pensamento de Deus,[15] e que as religiões podem ser vistas como revelações divinas apenas na medida em que são verdadeiras.

Essa distinção entre revelação e religião, e consequentemente o direito essencial do supranaturalismo, começa mais uma vez e vagarosamente a surgir nas pessoas. Titius, há um tempo, declarou que é convicção comum de todos os teólogos, de Kahler a Troeltsch, que o supranaturalismo e o cristianismo permanecem ou caem juntos. Certamente Troeltsch, opondo-se a Fr. R. Lipsius, ainda se apega a certo tipo de supranaturalismo. Loof, por sua vez, admite sem sombra de dúvida que o supranaturalismo dos séculos XVI e XVII era demasiado incoerente em sua composição para que as ciências naturais e a história o levassem a sério. Contudo, ao mesmo tempo, ele propõe a pertinente questão se é realmente um axioma imutável de toda a cultura moderna a ideia de que as ciências naturais tornaram, de fato, impossível a crença em qualquer tipo de revelação exceto aquela que pode ser plenamente explicada por meio do princípio da evolução; e impossível a crença em qualquer forma de redenção exceto aquela efetuada mediante forças puramente imanentes. E, fazendo a pergunta a si mesmo, ele declara: "A batalha decisiva entre a *Diesseits-Religion*,[16] baseada nas ideias panteístas de imanência, e as tradições de um teísmo mais robusto, ainda não foi realizada". Titius, referindo-se a essa questão, opina que uma investigação mais acurada do problema do supranaturalismo constitui-se como a principal tarefa da dogmática do futuro, e é de suma importância para o caráter absoluto do cristianismo.

Portanto, com a realidade da revelação, o cristianismo permanece ou cai. Contudo, nossa reflexão acerca do modo e conteúdo da revelação admite que ela seja clarificada; e, em consequência disto, nossa concepção deste ato da graça divina é capaz de ser modificado. Na verdade, isso assumiu um importante lugar na teologia moderna. Em primeiro lugar, a transcendência de Deus assumiu para nós um sentido diferente daquele que tinha para nossos pais. A crença deísta de acordo com a qual Deus trabalhou por apenas um único momento e depois deu ao mundo sua própria existência independente não pode mais ser a nossa crença. Por meio do extraordinário avanço da ciência, nossa cosmovisão passou por uma grande mudança. O mundo se tornou imensamente extenso para nós; para diante e para trás, em comprimento e largura, em profundidade e altura, ele se estendeu em direção à imensidão. Neste mundo, encontramos por toda parte causas secundárias operando tanto na criação orgânica quanta na inorgânica, na natureza e na História, nos fenômenos físicos e psíquicos. Se a habitação de Deus se encontra distante de nós, completamente fora do mundo, e Sua transcendência deve ser entendida no sentido de que Ele Se retirou da Criação e agora permanece fora da realidade deste mundo, então nós O perdemos e somos incapazes de manter comunicação com Ele. Sua existência não pode se tornar verdadeiramente real para nós a menos que nos seja permitido concebê-Lo como estando não apenas acima do mundo, mas em Seu próprio Ser no mundo e, portanto, como que habitando em todas as Suas obras.

Assim, a transcendência divina foi compreendida pelo apóstolo Paulo, que declarou que Deus não está longe de nenhum de nós, mas que "nEle vivemos, e nos movemos e existimos".[17] A transcendência, que é inseparável do Ser de Deus, não é entendida num senso espacial ou quantitativo. É verdade que a Escritura distingue céu e terra e repetidamente afirma que Deus tem o céu especialmente como Sua morada e que ali revela especificamente Suas perfeições em glória. Porém, a Escritura também ensina que o céu é parte do universo criado. Portanto, quando Deus é representado como habitando o céu, Ele não é, desse modo, colocado fora do mundo, mas, sim, *no mundo;* e, de semelhante modo, não é removido de Suas criaturas por meio de uma transcendência espacial. Sua exaltação sobre tudo aquilo que é finito, temporal e sujeito à limitação espaço-

temporal é mantida. Embora Deus seja imanente em todas as partes e esferas da Criação com todas as Suas perfeiçoes e todo Seu Ser, todavia, mesmo nessa mais íntima união com as coisas criadas, Ele permanece transcendente. Seu Ser é de uma natureza diferente e superior ao ser do mundo. Tão imperfeitamente como a eternidade e o tempo, a onipresença e o espaço, o infinito e a finitude podem ser identificados como um único elemento ou concebidos como dois lados de uma mesma realidade, da mesma forma Deus e o mundo, o Criador e a criatura, podem ser comparados em qualidade e essência. Não é de agora que tal ensino vem à tona, nem é uma concessão à ciência ou filosofia, antes, em todas as épocas, os grandes teólogos ensinaram a transcendência de Deus neste sentido bíblico.

Contudo, uma vez que passamos a considerar mais seriamente esta ideia nos dias atuais devido ao grande enriquecimento de nossa cosmovisão proporcionado pela ciência, é necessário dar lugar a uma concepção ligeiramente modificada do conceito de revelação. A antiga teologia interpretou a revelação seguindo um modelo demasiado mecânico e extrínseco, e prontamente a associou com as Escrituras. Atualmente, nossos olhos estão sendo cada vez mais abertos para o fato de que a revelação, em vários sentidos, é histórica e psicologicamente "mediada". A Revelação Especial não somente está fundada sobre a Revelação Geral, mas também utilizou vários de seus elementos. O Antigo e Novo Testamentos não são mais mantidos isolados de seus *milieu*; e reconhece-se, agora, a afinidade entre ambos os Testamentos e os costumes e representações religiosos de outros povos. Israel associado aos Semitas, e a Bíblia, à Babel. E, embora a Revelação em Israel e em Cristo não perca nada em sua natureza específica, mesmo ela não veio à tona de uma única vez, mas, sim, progressivamente, conjuntamente ao progresso da História e à individualidade dos profetas, πολυμερως και πολυτροπως[18] [muitas vezes e de muitas maneiras]. Assim como Cristo, o Filho de Deus, veio do alto, e, contudo, Seu nascimento por meio de Maria esteve em preparação por séculos, do mesmo modo, toda palavra de Deus na Revelação Especial vem do alto, porém é trazida a nós por meio da senda da História. A Escritura expressa sucintamente esse duplo fato ao descrever a Palavra divina como ρηθεν υπό του θεου δια των προφητων [19] [dito da parte de Deus através do profeta].

Um dos resultados da tendência da ciência contemporânea é que a Teologia se encontra agora largamente ocupada com o segundo desses elementos mencionados, isto é, a "mediação" histórica e psicológica. Seu presente interesse está centrado mais no problema de *como* se dá a Revelação do que na questão de *qual* é seu conteúdo. Associada àquela investigação (o *como*), há a desvantagem de que frequentemente não se percebe o todo da situação devido ao fato de se dedicar uma atenção exacerbada aos detalhes;[20] também a desvantagem que as notáveis analogias encontradas em outras religiões embotaram a percepção com relação àquilo que é peculiar à religião de Israel; e que a descoberta, alhures, de algum traço mais ou menos intimamente paralelo é apressadamente tomado como resolução do problema da origem. Mas, fora isso, essas investigações históricas e psicológicas são, em si mesmas, algo excelente — elas devem e irão continuar contribuindo para uma melhor compreensão do conteúdo da revelação; ρηθεν δια των προφητων [o dito pelos profetas] há de, na proporção em que for mais profundamente compreendido, conduzir a uma apreciação mais verdadeira do ρηθεν υπό του θεου [o dito de Deus]. Pois, já que a pesquisa histórica e psicológica em relação à origem e essência da religião de Israel e o cristianismo deve deixar as peculiaridades de ambos intactas, o que resta a não ser rejeitá-los devido à sua alegada tolice, ou aceitá-los em fé como a sabedoria divina?

A crença em tal revelação especial é o ponto de partida e a pedra fundamental da teologia

cristã. Assim como as ciências naturais nunca precedem a vida, antes, sempre a seguem e fluem a partir dela, de semelhante modo, a ciência do conhecimento de Deus repousa sobre a realidade de Sua revelação. Se Deus não existe, ou caso Ele não tenha revelado a Si mesmo e é, consequentemente, incognoscível, então toda religião é uma ilusão e toda teologia, um fantasma. Porém, construída sobre a base da revelação, a teologia realiza uma gloriosa tarefa — a de desdobrar a ciência da revelação de Deus e de nosso conhecimento a Seu respeito. Ela se engaja nesta tarefa quando pretende apurar, por meio da exegese, o conteúdo da revelação; quando se esforça para sintetizar à unidade do pensamento esse conteúdo apurado; quando luta para manter sua verdade quer seja por meio da polêmica ou da defesa, ou ao recomendá-la à consciência dos homens. Contudo, lado a lado com todas essas ramificações, também há espaço para uma filosofia da revelação que irá traçar *a ideia de revelação*, tanto na sua forma quanto em seu conteúdo, e correlacioná-la com as demais áreas de nosso conhecimento e vida.

O pensamento teológico sempre sentiu a necessidade de uma ciência como essa. Não apenas Orígenes e os gnósticos, mas também Agostinho e os Escolásticos fizeram dela seu objetivo consciente a fim de manter o cristianismo em seu caráter específico e vindicar para ele um lugar central na concepção do mundo como um todo. E, após o racionalismo ter desqualificado o cristianismo histórico como um conjunto de fábulas, esse desejo se reafirmou na teologia e filosofia modernas para fazer justiça a este fato central da história universal e para traçar em todas as direções as linhas de conexão estabelecidas pelo próprio Deus entre a revelação e as inúmeras esferas do universo criado.

É necessário reconhecer que a tentativa de esboçar uma filosofia da revelação expõe aquele que se embrenha nessa tarefa ao risco de uma especulação vazia. Contudo, além de apelar para o princípio geral que o abuso de uma coisa não pode proibir seu uso correto, devemos nos lembrar de que esse perigo mencionado acima se encontra, agora mesmo, reduzido ao mínimo, pois a própria filosofia se tornou completamente convencida da futilidade de suas construções apriorísticas, e passa a buscar na realidade empírica o objeto de seu pensamento. Uma filosofia que, negligenciando o mundo real, toma a razão como ponto de partida, há de necessariamente violentar a realidade da vida e explicar a natureza e a história em uma rede esquemática de abstrações. Isto também se aplica à filosofia da religião cristã, pois, caso ela esteja disposta a tomar a revelação tal como esta se apresenta, ela há de extirpá-la da história, acabando por não reter nada a não ser um esqueleto seco de ideias abstratas. A filosofia de Hegel forneceu um exemplo desencorajador disso, como é bem ilustrado pelas obras *Das Leben Jesu*[21] e *Christliche Glaubenslehre*, ambas de Strauss. O racionalismo especulativo — para usar o termo notável de Hamann — esquece que Deus é um gênio que não nos pergunta se achamos que Sua Palavra é racional ou irracional. É precisamente porque o cristianismo repousa sobre a revelação que ele possui um conteúdo que, embora não conflitante com a razão, transcende enormemente a razão; justamente uma sabedoria divina que soa como loucura para o mundo.[22] Afinal, se a revelação não apresentasse esse tipo de conteúdo, não abrangendo nada além daquilo que a razão poderia, cedo ou tarde, ter descoberto por si mesma, ela consequentemente não é digna desse nome. A revelação é um desvelamento do μυστήριον του θεού [mistério[23] de Deus]. Aquilo que nem a natureza, nem a história, nem mente nem coração, nem a ciência nem arte podem nos ensinar, isto nos é dado a conhecer — a *vontade* fixa e inalterável de Deus em resgatar o mundo e salvar os pecadores, uma vontade em desacordo com a quase totalidade da aparência das coisas. Essa vontade divina é o segredo da revelação. Na criação, Deus manifesta o poder de Sua mente; na revelação, cujo centro é a redenção, Ele descerra para nós a grandeza de Seu

coração.

A filosofia da revelação, assim como a filosofia da história, da arte, dentre outras, deve partir de seu objeto, isto é, partir da revelação. Nem mesmo sua ideia pode ser construída *a priori*. Há apenas uma alternativa: ou não há revelação, e, portanto, toda especulação é vã; ou então tal revelação chega até nós a partir da história, resplandecendo sua própria luz; e, em seguida, nos informa não apenas o seu conteúdo, mas também a forma *como* veio à existência. A filosofia da revelação está mais preocupada em se ampliar para que possa receber a revelação naquilo que ela é em si mesma do que em ajustá-la dentro de seu sistema preconcebido. E, ao fazer isto, traz luz à sabedoria divina que se oculta na revelação. Pois, embora a cruz de Cristo seja uma pedra de tropeço (um escândalo) para os judeus e loucura para os gregos, ela é o poder e sabedoria de Deus. Uma filosofia da revelação, não mais do que outra filosofia, quer seja da religião ou arte, da moral ou da lei, será capaz de esgotar seu assunto, ou dominar exaustivamente seu material. Todo o conhecimento aqui nesta terra continua a ser parcial:[24] caminha pela fé, e não por vista.[25] No entanto, o conhecimento vive e trabalha na garantia de que a base de todas as coisas não é a vontade cega ou o acidente indeterminado, mas, sim, a mente, inteligência e sabedoria.

Em seguida a isto, a filosofia da revelação aqui esboçada busca correlacionar a sabedoria que se encontra na revelação com aquela que é apresentada pelo mundo em geral. Em tempos passados, a teologia cristã fez a distinção entre revelação especial e revelação geral, contudo nunca meditou completamente nessa diferenciação, nem deixou totalmente clara sua significação para o todo da existência humana. Quando a ciência moderna surgiu e alegou ter encontrado no princípio da evolução a chave para a solução de todos os mistérios, houve uma tentativa de afastar sucessivamente a natureza, a história, o homem e toda sua vida psíquica do controle da existência, da obra interna e da revelação de Deus. Vários teólogos capitularam perante essa tendência e, com razoável hesitação, entregaram todo o mundo para a ciência moderna, deixando apenas algures — às vezes na Pessoa de Cristo, às vezes no profundo da alma humana — um lugar reservado para a revelação divina. Esse recuo, entretanto, revela fraqueza e se encontra em oposição direta à ideia de revelação especial. Embora tenha a Pessoa de Cristo como seu centro, a revelação, em seus perímetros, se estende até os confins da criação. Isto é, ela não permanece isolada na natureza e história, à semelhança de uma ilha no oceano ou uma gota de óleo sobre a água; pelo contrário, a revelação está intimamente ligada ao todo da natureza, ao todo da história, ao todo da humanidade, à família e à sociedade, à ciência e à arte.

O próprio mundo está sustentado sobre a revelação: ela é a pressuposição, a fundação, o segredo de tudo aquilo que existe, e em todas as suas formas. À medida que a ciência aprofunda suas investigações, mais claramente ela há de descobrir que a revelação constitui a base de todo ente criado. Em cada momento do tempo lateja o pulso da eternidade; todos os pontos do espaço são preenchidos com a onipresença de Deus; o finito é sustentado pelo infinito; todo vir-a-ser está enraizado no ser. Juntamente como todas as coisas criadas, a revelação especial que nos vem na Pessoa de Cristo está construída sobre essas pressuposições. Os fundamentos da criação e da redenção são os mesmos. O Logos que se fez carne é o mesmo por meio do qual todas as coisas foram criadas.[26] O Primogênito dentre os mortos é também o Primogênito[27] de toda a criação. O Filho, a quem o Pai constituiu herdeiro de todas as coisas, é o mesmo por meio do qual Ele fez os mundos.[28] Não obstante a separação causada pelo pecado, há uma progressiva aproximação da parte de Deus em direção às suas criaturas. A transcendência não deixa de existir, mas se torna uma imanência ainda mais profunda. Mas, como descerramento da grandeza do coração de Deus, a

revelação especial supera de longe a revelação geral, que, por sua vez, nos faz conhecer o poder de Sua mente. A revelação geral conduz à revelação especial, que, por seu turno, aponta novamente para aquela. Uma chama pela outra, e uma sem a outra permanece ininteligível e imperfeita. Juntas elas proclamam a multiforme sabedoria que Deus manifestou na criação e na redenção. Será impossível, nas palestras subsequentes, desenvolver um sistema da filosofia da revelação, tomado aqui no sentido material e formal. Deveremos nos limitar a estabelecer as principais ideias que integram a estrutura de tal sistema.

II. Revelação e filosofia

Para iniciarmos nossa tarefa, talvez possamos obter encorajamento a partir da posição atualmente unânime em relação ao pensamento filosófico. Há razão de nos regozijarmos na reflexão de que, antes um objeto de desprezo, nos nossos dias conseguiu inspirar o mais acalorado interesse. Quando, no último século, as ciências naturais iniciaram seu progresso triunfal, e o entusiasmo que Hegel havia despertado acabou dando lugar a um desencanto sóbrio, as pessoas tergiversaram a todas as formas de metafísica e, por um tempo, acalentaram a ilusão que as ciências exatas eventualmente forneceriam uma solução satisfatória para todos os problemas da vida. Esse foi o chamado "período de Renan", no qual a física estava satisfeita consigo mesma e professava sua independência com relação à metafísica.

Todavia, este período pertence agora ao passado. De fato, as ciências naturais de modo nenhum vieram à falência, conforme Brunetière havia asseverado. Pelo contrário, ano após ano, somou uma grande descoberta à outra. Contudo, muitos se decepcionaram nas tolas esperanças que haviam acalentado com relação às ciências naturais: o *ignoramos et ignorabimus*[29] os despertaram rudemente de seus sonhos. Assim, em direção ao fim do século, uma grande mudança gradualmente tomou lugar na atitude mental predominante. Com o retorno ao misticismo na literatura e na arte, reafirmou-se novamente a necessidade da filosofia, metafísica e religião. Essa reação memorável se estendeu até mesmo para o campo das ciências naturais. Não foi apenas Ostwald que publicou obras como *Lectures on Natural Philosophy* [Palestras sobre a Filosofia Natural] e *Annals of Natural Philosophy* [Anais sobre a Filosofia Natural], ou ainda Reinke seu volume *Philosophy of Botany* [Filosofia da Botânica], mas também cientistas naturais discutiram avidamente problemas filosóficos e, principalmente, epistemológicos — dentre eles há nomes como W. K. Clifford, Poincaré, Kleinpeter, Ostwald e Verworn. Por sua vez, Haeckel certamente diz basear suas conclusões inteiramente sobre fatos, contudo, mesmo ele reconhece que, a fim de se chegar a uma cosmovisão monista, o pensamento deve vir em socorro à percepção, a filosofia em socorro à ciência, e a fé em socorro ao conhecimento.

Este retorno à filosofia e religião também não é o resultado de um capricho arbitrário; na verdade, ele possui todas as características de um fenômeno universal e necessário. Não está confinado a um determinado povo ou a um estrato da sociedade, mas aparece em vários países e entre homens de todas as classes. Também não é peculiar a este ou aquele ramo particular do conhecimento, antes se manifesta nas esferas da história, jurisprudência e medicina, assim como nas ciências naturais; sua influência não é menos forte na literatura e na arte do que na religião e teologia. Verlaine e Maeterlinck, Sudermann e Hauptmann, Ibsen, Tolstoi e Nietzsche, todos estão igualmente insatisfeitos com a cultura atual, e todos buscam algo diferente e maior. Eles se empenham em penetrar sob a aparência das coisas em direção à essência; sob a consciência em direção à inconsciência; sob as formas exteriores em direção ao mistério interior da vida infinita, do poder silente e da vontade oculta. De todos os cantos surge a demanda de um novo dogma, uma nova religião, uma nova fé, uma nova arte, uma nova ciência, uma nova escola, uma nova educação, uma nova ordem social, um novo mundo e um novo Deus. As coisas oferecidas com este rótulo são demasiadamente variadas, e frequentemente tolas para serem enumeradas. O budismo, o islamismo e a religião de Wodan (o paganismo nórdico) nos são recomendados, há ainda a teosofia, o ocultismo, a magia e astrologia, demonismo e o culto a Satanás, o culto à raça ou ao herói, a cultura ética e a

busca por ideias, o culto do ser humano e de Jesus. Movimentos reformistas são a ordem do dia. O modernismo[30] está no ar por toda parte.

Embora essas tendências sejam bastante divergentes entre si, todas elas possuem duas características em comum. A primeira é o princípio da autonomia, que se expressa, por um lado, no anarquismo do pensamento, e, por outro, no autosoterismo[31] da vontade. Cada indivíduo olha para si mesmo como um ente independente e autogovernante, e molda seu próprio curso, buscando seu próprio caminho. Não tendo nada com que começar a não ser um vago senso de necessidade, os homens buscam satisfação em todos os cantos possíveis, na Índia e Arábia, entre as nações civilizadas e não civilizadas, na natureza e na arte, no Estado e na sociedade. A religião é tratada como uma questão de invenção puramente pessoal e construção individual, como um mero produto e elemento da cultura. Todo mundo possui sua própria religião — não somente cada nação e igreja, mas cada pessoa. Portanto, ouvimos falar de uma religião do homem moderno, uma religião do leigo, uma religião do artista, uma religião do cientista, uma religião do médico. Tornou-se moda estudar e expor a religião de Goethe e Lessing, de Kant e Schleiermacher, de Bismarck e Tolstoi.

Porém, a segunda característica comum de todos esses movimentos modernos é a busca pela religião, pelo deus supremo, pela felicidade permanente, pelo verdadeiro ser e pelo valor absoluto. Embora a palavra "religião" seja geralmente evitada, dando preferência ao novo termo "cosmovisão", na verdade, não se busca a satisfação de nenhuma outra necessidade que não fosse habitualmente suprida pela religião. Existe divergência de opiniões quanto à definição apropriada de tal cosmovisão. Contudo, quer definamos, juntamente com Windelband, a filosofia como a teoria da "determinação de valores", como a ciência "da consciência padrão", ou quer a concebamos, semelhantemente a Paulsen, como um modo de perceber o mundo e a vida "que deve satisfazer tanto as demandas da razão quanto as necessidades do coração"; em todo caso, é evidente que a filosofia não se contenta com uma explanação científica da realidade, mas procura reivindicar os ideais mais elevados da humanidade e satisfazer seus mais profundos anseios. A filosofia deseja servir-se de religião, e, partindo de uma atitude de desprezo por toda a teologia, desviou-se em tal direção que passou a apresentar-se como estando, em última análise, numa busca por Deus.

Contudo, o acordo entre esses vários movimentos reformistas se estende para mais longe ainda. Os meios pelos quais se busca a satisfação para a inerradicável "necessidade metafísica" parecem ser muitos e divergentes. Mas as aparências enganam. Algum entusiasta jovem descobre uma ideia que o toma de surpresa, e imediatamente ela passa a reivindicar para ela a importância de uma nova religião ou de uma nova filosofia. Contudo, o estudo histórico e a reflexão científica, via de regra, há de convencê-lo, em pouco tempo, que aquilo que julgava novo era, de fato, bastante antigo, tendo surgido e desaparecido repetidas vezes no passado. O que foi é o que há de ser; nada há, pois, novo debaixo do sol.[32] As novas tendências na teologia são tão semelhantes ao antigo arianismo, socianismo, gnosticismo e sabelianismo como uma gota de água é igual à outra. As novas sendas da filosofia já foram todas percorridas pelos pensadores da Grécia antiga. É difícil conciliar este fato com a teoria da evolução e sua ostentação do maravilhoso progresso de nossos tempos. No entanto, na realidade, as limitações do intelecto humano logo se tornam aparentes, e a originalidade do pensamento humano é facilmente exaurida. Troeltsch, por exemplo, observa incisivamente que "o número daqueles que tiveram algo realmente novo a dizer para o mundo sempre foi notavelmente pequeno, e é surpreendente observar de quão poucas ideias a humanidade sobreviveu até então". As direções nas quais o nosso pensamento pode se dirigir não são tão numerosas quanto supomos ou imaginamos. Em nossos pensamentos e ações, somos todos determinados pela peculiaridade de nossa

natureza humana, e também cada indivíduo por seu próprio passado e presente, pelo seu caráter e ambiente. E não é raro que aqueles que parecem liderar os outros são, antes, liderados por eles.[33]

Se, portanto, nos atentarmos aos detalhes, palavras e formas de expressão, e às considerações formais e aos modos de apresentação, parece que estamos na presença de uma massa caótica de religiões e cosmovisões, dentre as quais é difícil escolher. Mas quando nos aprofundamos até o centro das coisas e consideramos os princípios, toda essa massa se reduz a uns poucos padrões. Como já disse Goethe, "as épocas da vida humana perpassam, segundo um desenvolvimento característico, uma série de visões de mundo". E, uma vez que cada cosmovisão se move entre os três polos: Deus, o mundo e o homem, buscando determinar suas mútuas relações, segue-se que, em princípio, há somente três tipos discerníveis de cosmovisão — a teísta (isto é, a religiosa, teológica), a naturalista (tanto na sua forma panteísta quanto materialista) e a humanista. Essas três visões não se sucedem ao longo da história tal como Comte supôs que seus *trois états*[34] fizessem. Na verdade, elas se repetem em ondas rítmicas, se mesclam relativamente e coexistem lado a lado. Assim a filosofia grega nasceu da teologia órfica, passou para o naturalismo da antiga filosofia da natureza, e, por fim, tornou-se humanista com os sofistas e com a filosofia-sabedoria de Sócrates. Platão, em sua doutrina das ideias, voltou à antiga teologia e a Pitágoras, contudo, após Aristóteles, sua filosofia deu lugar aos sistemas naturalistas de Epicuro e dos estoicos; e estes, por seu turno, como reação, deram origem aos ensinamentos das escolas dos céticos e das escolas místicas. O cristianismo proporcionou a primazia do teísmo por vários séculos; porém, a filosofia moderna, que se inicia com Descartes e Bacon, assumiu, numa medida cada vez mais crescente, um caráter naturalista até que Kant e Fichte tomaram novamente o ego como o ponto de partida do homem. Após um breve período de supremacia da filosofia teísta no século XIX, o naturalismo, em sua forma materialista ou panteísta, retomou sua influência, apenas para produzir nesses últimos anos um novo retorno a Kant e aos princípios do humanismo.

Atualmente, a forma materialista do naturalismo tem sido geralmente desacreditada entre todos os pensadores de renome — ela ainda sobrevive na prática e conta com vários adeptos, contudo, perdeu todo o apoio entre os principais pensadores. Três causas contribuíram para isso.

Em primeiro lugar, a crítica à qual o darwinismo, no sentido restrito do termo, foi submetido. É preciso lembrar que Darwin não foi o pai da ideia de evolução, que já existia muito antes dele. Bodin, Hobbes, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Kant e Schiller já haviam ensinado que o homem, em seu estado original, era simplesmente um animal. Hegel transformou a ideia de substância proposta por Spinoza em um princípio de força ativa, fazendo de um ser imutável um incansável vir-a-ser. Contudo, todos esses pensadores anteriores sustentavam a ideia de evolução de uma forma puramente filosófica. Por outro lado, Darwin se esforçou para sustentá-la com uma base científica pautada em fatos, do mesmo modo que Marx tentou desvencilhar as esperanças socialistas de todo e qualquer utopismo e alçá-las à categoria de teoria científica. Mas, assim que Darwin lançou essas bases científicas por meio de sua "luta pela existência" com seus correlatos da "seleção natural" e "a sobrevivência do mais apto", também começou o ataque ao seu trabalho, seguido de sua demolição. Em rápida sucessão, os princípios da luta pela existência, a variabilidade ilimitada, a acumulação gradual de mudanças diminutas em vastos períodos de tempo, a hereditariedade das qualidades adquiridas, a explicação puramente mecanicista de todos os fenômenos, a exclusão de toda teleologia; todos esses princípios foram submetidos a duras críticas e tidos, como insustentáveis em vários círculos. A profecia de Wigand que a tentativa darwiniana de resolver o enigma da vida não haveria de sobreviver até o final do século foi literalmente cumprida. Além disso, a declaração de

J.B. Meyer segundo a qual a doutrina da descendência de Darwin não era tanto uma hipótese proposta para explicar os fatos, mas, antes, uma invenção de fatos para sustentar uma hipótese, encontrou ampla aceitação.

A segunda causa para o descrédito do naturalismo em sua forma materialista é o fato de que as próprias ciências naturais sofreram consideráveis modificações em suas concepções fundamentais. A física e a química, por muito tempo, partiram do pressuposto de que os átomos, embora ínfimos, ainda possuíam a propriedade de extensão e eram capazes de preencher o espaço. Para os cientistas mais sóbrios, esse atomismo nunca assumiu a categoria de teoria científica, mas serviu simplesmente como uma hipótese de trabalho dentro de limites definidos. Contudo, o materialismo fez dessa hipótese uma teoria capaz de explicar o mundo, considerando os átomos como os elementos últimos e únicos do universo, e concebendo toda mudança e variação no mundo como resultado, em última análise, da combinação mecânica e da separação desses elementos primários. Não somente o pensamento filosófico representado por Kant, Schelling e Schopenhauer se levantou contra essa ideia sobre a base de que, se os átomos possuem extensão e preenchem o espaço, não podem, ao mesmo tempo, ser considerados como indivisíveis; não somente isso, mas a física e química modernas, por meio dos seus estudos acerca dos fenômenos da luz, também mediante a descoberta dos raios de Roentgen e Becquerel,[35] e ainda por meio dos *insights* quanto à inesgotável divisibilidade da matéria, alcançaram cada vez mais a convicção de que *actio in distans* é absurda, que o espaço vazio entre os átomos é inconcebível, que o próprio átomo é uma mera ficção, e que a existência de um éter universal preenchendo todas as coisas é bastante plausível.

A tudo isso, acresce-se a terceira causa: o efeito das críticas lançadas sobre a hipótese naturalista, a partir do ponto de vista epistemológico. O materialismo tem a pretensão de ser monista, contundo é incapaz de fornecer suporte para essa reivindicação, já que, em seus átomos, continua a colocar matéria e força lado a lado, sem ter nada a dizer a respeito da relação entre ambos, permanecendo, assim, obviamente dualista.[36] Como consequência, em nome do monismo, o materialismo foi condenado. Ostwald dispensou completamente as concepções de átomo, matéria, substância, "a coisa-em-si", substituindo-as pela ideia de energia. O que a noção vulgar entende como matéria é um puro produto do pensamento, e em si nada mais é do que "um grupo de várias energias organizadas no espaço". Essas energias se constituem como a única realidade. Todo nosso conhecimento do mundo exterior pode ser subsumido sob a forma de representação de energia existente. Mas mesmo esse "monismo energético" ao qual Ostwald recorre para substituir o "monismo material" não se mostrou imune a críticas. Posteriormente, por meio de reflexão mais profunda, parecia que nada do mundo exterior, incluindo nós mesmos, se apresentava diretamente ao nosso eu, antes, chegava até nós através do *médium* da consciência apenas.
Consequentemente, os derradeiros elementos, que são positivamente dados e que formam a base da ciência não são aparentemente a matéria e a força, o éter e a energia, mas, sim, as sensações e as percepções. Os fenômenos da consciência são a única realidade fixa. Portanto, torna-se um dever de toda ciência genuína, empírica e exata tomar esses fenômenos da consciência como ponto de partida, despojá-los de todos os acréscimos, e, então, prosseguir com a construção de um sistema sobre a base destes elementos derradeiros da "experiência pura" apenas.

Essas considerações, tomadas da filosofia da "experiência pura" tal como defendida por Mach e Avenarius, levou o fisiologista de Göttingen, Max Verworn, a formular uma nova forma de monismo — o "monismo físico". Na opinião deste cientista, o materialismo, embora capaz de prestar algum serviço como hipótese de trabalho, é, todavia, totalmente inválido como explicação do mundo.

A mente não pode ser explicada a partir da matéria nem os fenômenos da consciência por meio do movimento dos átomos. Mesmo o "monismo pluralista"[37] de Spinoza, defendido nos últimos tempos principalmente por Paulsen, não é satisfatório, pois não se configura como monismo nem como pluralismo. O "monismo energista" de Ostwald também não é satisfatório, já que continua a distinguir energia física e psíquica, desse modo caindo novamente no dualismo. Não há salvação para o monismo, a não ser abandonando o materialismo e, da mesma forma, o energismo, rejeitando por completo a distinção entre alma e corpo (tida como uma ilusão herdada do homem primitivo), e reduzindo deliberadamente a realidade, na totalidade de sua extensão, a apenas um "conteúdo da alma".[38]

No entanto, em vista do fato de que tal "monismo físico" poderia facilmente levar ao solipsismo e ao ceticismo, outros pensadores têm se preocupado em estabelecer a realidade objetiva dos fenômenos da consciência. A escola de Marburgo, representada por Cohen, Natorp, Cassirer e seus demais companheiros de trabalho, busca garantir esse fim por meio da descoberta do sujeito da experiência, não na consciência do indivíduo como tal (como o fez Protágoras), mas nela como estando enraizada e sustentada por uma consciência universal, objetiva e transcendental, que, embora incapaz de estados individuais de experiência, possui em si formas apriorísticas, oferecendo uma norma e uma base para nossa representação.

Outros intelectuais, embora também queiram resguardar a objetividade do conhecimento, encaram esse "monismo físico transcendental" como insustentável e desnecessário. Eles creem que um "monismo lógico ou epistemológico" é suficiente para satisfazer os requerimentos do caso. Rickert, principalmente, mas também Schuppe, Leclair, Rehmke, Schubert-Soldern e todos os seus adeptos estão realmente convencidos de que, a fim de fugir do solipsismo, deve-se necessariamente assumir uma consciência universal. Mas eles não a compreendem como uma consciência concreta, objetiva e real, que carrega em si mesma, como uma espécie de divindade, as consciências individuais — algo semelhante à ideia de Malebranche[39] de que o homem vê todas as coisas em Deus. A visão deles é que uma consciência geral e inominável é suficiente para o caso: uma consciência que forma a pressuposição lógica e abstrata de toda consciência humana, mas que nunca pode se tornar o conteúdo da experiência consciente; que, em suma, consequentemente equivale, de fato, à presença de uma potência universal no mundo que alcança uma consciência no homem. Uma mente livre de preconceitos, analisando essas várias tentativas de salvar o monismo, dificilmente vai deixar de chegar à conclusão de que a história do movimento monista fornece, em grau notável, sua própria crítica. O desenvolvimento desse movimento é ao mesmo tempo seu processo ágil de dissolução. O próprio nome com o qual a filosofia do século anterior se deleita em descrever a si mesma está aberto à objeção. É difícil encontrar na história da ciência um exemplo semelhante do abuso irresponsável de uma palavra. Sua origem é comparativamente recente, e veio à voga especialmente como uma designação atrativa para o panteísmo, que, por sua vez, caso sigamos Schopenhauer, não é nada mais do que outro nome para o ateísmo — embora o modo como se desfaz de Deus seja um pouco mais polido. No entanto, enquanto o nome "panteísmo" carregue um sentido mais definido, o termo "monismo" é tão vago e destituído de significado, que se torna impossível associar a ele qualquer concepção mais clara: todos os tipos possíveis e impossíveis de sistemas podem ser designados por meio desse termo. Ouvimos falar de vários tipos de monismo: materialista, panteísta, pluralista, energista, psíquico, epistemológico, lógico, e ainda empírico, crítico, idealista, naturalista, metafísico, concreto, imanente, positivo e tantos outros.

O nome "monismo" sofre uma influência particular do materialismo panteísta de Haeckel, que

deseja, por meio do seu uso, rotular como dualismo todos os sistemas que diferem do seu, excluindo-os, desse modo, ao designá-los como não-científicos. Por seu "monismo puro", ele entende que existe somente uma única substância que é, a um só e mesmo tempo, Deus e o mundo, espírito e corpo, matéria e força. E, desse modo, de acordo com sua opinião, essa espécie de monismo é a cosmovisão com a qual as ciências naturais modernas estão comprometidas. Ele concorda com Schopenhauer ao declarar que essa visão é equivalente ao ateísmo, pelo menos caso se conceba Deus como um Ser pessoal. Em nome desse monismo, ele condena como anticientífico todos aqueles que reconhecem na natureza, na alma, na consciência, na liberdade da vontade eu não diria um fator sobrenatural, mas mesmo qualquer força diferente e maior do que aquela presente no mecanicismo das ciências naturais. Segundo declaração de Haeckel, o Presidente da Liga Monista Alemã, homens de elevada posição, como Kant, von Baer, Dubois-Reymond e Virchow, mantiveram-se afastado desse monismo mecanicista devido à inconsistência no pensamento deles ou à alguma decadência de suas capacidades mentais.

Um ato de excomunhão científica como esse revela uma arrogância imensa ao engrandecer uma teoria. Ninguém que possua provas sobre as quais possa se embasar precisa recorrer a uma "linguagem energética" dessa. No âmbito da ciência, não há papas para proclamar dogmas nem imperadores para promulgar leis. Nela, todas as investigações se encontram em pé de igualdade, e somente a verdade é que governa. Mas, esse tom soberbo que toma posse quando determinado sistema falha completamente em preencher os requerimentos científicos previstos é o problema menor. O próprio Haeckel oscila entre o materialismo e o panteísmo, concebe sua substância como simultaneamente Deus e o mundo, atribui aos seus átomos um princípio de vida e consciência, e parece ingenuamente inconsciente das antinomias envolvidas. E o mesmo pode ser dito a respeito de todos os sistemas que se apresentam sob o nome de "monismo". O termo é um mero disfarce sob o qual se escondem as distinções entre Deus e o mundo, a mente e a matéria, o pensamento e a extensão, o ser e o vir a ser, a energia física e a psíquica, como é o caso de Ostwald, ou entre a consciência e o conteúdo da consciência, como no caso de Verworn.

Mas ainda mais preocupante é a dúvida que ninguém pode nos responder: o que realmente significa essa tendência científica e filosófica que segue o monismo? Significa que é necessário reconhecer, em última análise, apenas uma única e simples substância, força ou lei? Contudo, estabelecer tal axioma *a priori* equivale a uma visível *petitio principii* [petição de princípio], e a aplicar ao mundo, aleatoriamente, um padrão pelo qual ele não pode nem será medido. Indubitavelmente, o universo é muito mais rico e complexo do que somos capazes de imaginar. Com muita propriedade, Reinke afirma: "Eu vejo o monismo como uma tentativa abortada de compreender o mundo… o desejo por unidade, por mais natural que seja, não deveria jamais ter peso decisivo para determinar nossa cosmovisão. A questão última não é aquilo que agradar-nos-ia, mas aquilo que é verdade". Não há dúvida que a ciência se esforça devidamente para reduzir os fenômenos, tanto quanto possível, em princípios simples, subordinando-os às leis gerais. E, em consonância a isso, nossos pensamentos se recusam a permanecer numa espécie de eterno maniqueísmo, que supõe dois poderes antiteticamente relacionados entre si. Todavia, Sir Oliver Lodge observa apropriadamente que, nesse sentido, a busca por algum tipo de monismo é própria de toda ciência: "a única questão em debate é: que tipo de monismo você está visando?". Quando a utilização desse termo pretende indicar que toda a multiformidade no mundo deve ser simplesmente a manifestação de uma única substância, devemos rejeitar essa exigência como sendo insustentável, como sendo o fruto de um sistema filosófico apriorístico em franca oposição aos resultados de todas as investigações

imparciais dos fenômenos. Essa exigência em questão parece ainda mais insustentável quando consideramos o modo como os monistas atingem a unidade desejada. O mundo real nos apresenta uma variedade infinita de coisas e fenômenos, e nenhuma pesquisa empírica nos permite descobrir aquela unidade de matéria e força a partir da qual o monismo busca explicar o mundo. Caso se adote tal unidade, somente será possível alcançá-la por meio da abstração. A filosofia grega foi a primeira a conceber a ideia de um princípio das coisas, na qual se encontrava tanto o início temporal quanto a causa eficiente de todos os fenômenos. Um princípio desse tipo sempre e necessariamente apresenta esta característica — a saber, que todas as peculiaridades que efetivamente se apresentam ao nosso olhar foram eliminadas, não restando nada a não ser a noção de um ser universal e abstrato, que não é capaz de qualquer definição ulterior. Mesmo se supusermos que o pensamento possa chegar por meio do raciocínio, sem falácias lógicas e a partir da totalidade da realidade, a esse ἄπειρον [*ápeiron*, infinito ou indefinido], isso, de modo nenhum, prova que o mundo de fato surgiu e foi formado a partir desse αρχή [*arché*, princípio]. Certamente, a filosofia panteísta desenvolve essa pressuposição, identificando, como geralmente faz, pensamento e ser. Contudo, fazer isso é esquecer que a análise lógica é algo totalmente diferente da decomposição ou regressão reais. Na geometria, os pontos são concebidos como se não ocupassem espaço, mas disso não se segue que eles possam existir objetivamente em algum lugar no mundo real. O espaço e tempo reais são sempre finitos, mas isso não impede que se atribua a eles, no pensamento, uma extensão e duração infinitas. De forma similar, a concepção de um ser derradeiro alcançado por meio da abstração é um mero produto do pensamento, sobre o qual nada pode ser postulado no mundo real; nada pode vir desse ser, pois ele, em si mesmo, não é nada.

A prova disso reside no fato de que a relação entre o absoluto e o mundo é descrita pelo panteísmo apenas por meio da ajuda de diferentes imagens e símiles. Fala-se sobre *natura naturans* e *natura naturata*, de *substantia* e *modi*, da ideia e sua objetivação, da realidade e aparência, do todo e suas partes, das espécies e os indivíduos, do oceano e das ondas. Mas falha completamente em formar uma ideia distinta ou uma concepção clara dessa relação. Olhando pormenorizadamente, a essa suposta relação parece, em cada caso, configurar-se ou uma relação de emanação ou de evolução. Antigamente, quando o pensamento estava mais habituado à categoria de substancialidade, a ideia de emanação estava em voga. O Absoluto era representado como uma plenitude do ser a partir do qual o mundo fluía como a água da fonte. Contudo, após várias críticas a essa concepção de substância, o raciocínio retomou a categoria de "atualização", e, sob a influência de Hegel, a substância foi mudada para um ser subjetivo que se encontra em um devir absoluto — e, assim, a ideia de evolução assumiu a primazia.

De fato, o termo "evolução" se tornou uma fórmula mágica. L. Reinhardt observa: "a ideia de evolução era semelhante aos gravetos de uma tocha que repentinamente lançam uma luz brilhante sobre os misteriosos processos da natureza e sobre os recessos obscuros da criação, e, assim, nos fornece a simples, ou melhor, a única explicação possível para eles; a evolução é a fórmula mágica por meio da qual aprendemos o segredo do enigma aparentemente insolúvel da origem e desenvolvimento da infinita variedade de criaturas terrestres". Para todas as perguntas relacionadas à origem e essência das coisas, do céu e da terra, dos minerais e plantas, dos animais e do homem, do casamento e família, do Estado e sociedade, da religião e ética, é sempre a mesma resposta: a evolução é a chave para a origem e existência de todas as coisas.[40]

É uma pena que uma concepção que serve para explicar todas as coisas necessite, ela própria, de muita explicação. As definições que são dadas à evolução variam imensamente: há uma vasta

gama de compreensões bastante diferentes que se apoiam em Heráclito e Aristóteles, Spinoza e Leibnitz, Goethe e Schelling, Hegel e von Hartmann, Darwin e Spencer, Huxley e Tylor, Haeckel e Wundt. E nenhuma definição sozinha abrange todos os fenômenos que estão compreendidos nessa concepção. Em vários reinos da natureza, e em vários estágios do processo histórico, o elemento do devir que se encontra por toda parte possui características bastante diferentes entre si. A transformação observada no mundo inorgânico é de um tipo diferente daquela observada nos seres vivos. E entre estes últimos, novamente, a consciência e a vontade, a ciência e a arte, a família e sociedade, o individual e o corpo coletivo têm cada um sua própria natureza e sua própria lei. Sem dúvida há uma unidade entre esses elementos, a qual, contudo, não justifica o ato de dissolvermos a variedade numa simples semelhança. Não existe uma fórmula que irá enquadrar o universo com toda sua abundância de matéria, força e vida. "Não creias…", disse Lodge, repetindo com uma ligeira modificação o dito de Ruskin; "não creias que tu tens em mãos um tratado no qual a verdade definitiva e final do universo se encontra ao teu alcance, belamente proclamada, e no qual a verdade foi peneirada dos erros das eras precedentes. Não penses assim, meu caro; as coisas não são assim".

A prova mais convincente da pertinência dessa espécie de crítica em relação ao monismo foi dada de forma prática por meio da ascensão da nova forma de pensamento filosófico que denominou a si mesma de pragmatismo (ativismo, humanismo), que já conta com adeptos notáveis em vários países. Embora esse movimento possa ter surpreendido várias pessoas, seu surgimento é facilmente explicável. Quando o naturalismo deixou de ser puro materialismo tornando-se panteísmo, isso foi o equivalente ao retorno da filosofia às ideias de vida, mente e alma. Se a filosofia, após ter retomado essas questões, não estiver disposta a atribuir a origem delas a um Deus pessoal, ela não será capaz de encontrar nenhum ponto de apoio a não ser no homem. Consequentemente, tomando o pragmatismo como um tipo geral de pensamento filosófico (como o próprio William James descreve o racionalismo e o empiricismo) separadamente de todas as variantes individuais, tal como aparece em James ou Schiller, Pierce ou Panini, Hoffding ou Eucken, vemos nisso uma reação do ego em relação ao monismo em suas diversas formas, uma autoafirmação da ciência da mente contra a ciência da natureza, do uno contra o múltiplo, do homem contra o mundo. James, com muita propriedade, chama o pragmatismo de "um novo nome para velhas formas de raciocínio". Onde quer que o monismo faça do absoluto um Saturno que devora seus próprios filhos, onde quer que se permita que a substância defina os *modi* como simples ilusões; a *natura naturans*, de semelhante modo, assim interprete a *natura naturata*; e o ser e a realidade interpretam o vir-a-ser e a aparência, respectivamente, como miragens — ali, então, a humanidade, a personalidade com sua consciência e vontade, com seu senso de valores éticos e religiosos e com seus ideais científicos e estéticos, jamais há de deixar de participar de um protesto empático.

Foi desse modo que Sócrates trouxe novamente a filosofia do céu para a terra. E, assim, na Renascença e na Reforma, a mente humana se livrou das cadeias do Escolasticismo. Também foi assim que o filósofo de Königsberg afirmou a autonomia do conhecimento e ação humanos contra o dogmatismo dos racionalistas. E quando no século XIX, o monismo cresceu poderosamente, encontrando no socialismo um aliado na esfera da vida prática e civil, o nascimento de um novo senso de personalidade não pôde mais ser adiado. Carlyle foi o primeiro, o grande e paradoxal profeta deste movimento. Durante os anos de 1883 e 1834, ele ergueu sua voz contra o intelectualismo da Escola de Bentham e Mill, pleiteou pela causa da fé, da convicção pessoal e da experiência da alma. Todo o seu interior se ergueu, lançando sobre o *não* do mundo seu forte e triunfante *sim*. Sou maior do que tu, ó Natureza; eu me posto acima de ti, pois eu conheço e tenho

poder; na vida de meu espírito, na minha religião e ética, na minha ciência e arte, forneço provas de minha imortal superioridade. E este grito, nascido da angústia da alma, encontrou um eco por toda parte. Foi este mesmo impulso que levou um Sören Kierkegaard a se revoltar contra o cristianismo e a Igreja de seu tempo; que motivou um Ritschl a romper, como historiador da Igreja, com a Escola de Tubingen; que persuadiu um Hoffding a classificar hierarquicamente os "valores" acima dos "fatos"; que determinou um Eucken a escolher, na vida mental do homem, seu ponto de vista sobre a realidade empírica; que, na Holanda, encheu o poeta De Génestet de horror perante a teia com a qual o monismo de Scholten ameaçou envolvê-lo; que levou um Tolstoi, um Ibsen e um Nietzsche a lançarem seus anátemas contra a corrupção da sociedade; que fez com que os artistas abandonassem o naturalismo em prol do simbolismo e misticismo, obtendo, pois, por toda a parte, através do princípio do "voluntarismo",[41] uma porta aberta e uma recepção bastante acolhedora.

Enquanto anteriormente tentou-se explicar o homem a partir da natureza, violentando, assim, sua personalidade, presentemente propõe-se seguir o método oposto, e buscar no homem a solução para o enigma do mundo. Outrora, os pensadores olharam para trás e investigaram o passado a fim de descobrir a origem do homem e o modo como ele se tornou quem é; agora, contudo, o empenho é olhar para a frente, inspirar o homem para que trabalhe por seu futuro com o lema: "faça com que a vida, a vida que tu conheces, seja tão valiosa quanto possível". Antigamente, o homem aprendeu a se reconhecer apenas como um produto do passado: que agora ele aprenda a olhar para si mesmo como "o criador do universo".[42] Pois, afinal, não é evidente que a evolução já alcançou seu ponto culminante no homem? Tendo produzido o homem após infindáveis eras de lutas e labutas, e após inumeráveis falhas e decepções de toda sorte, a evolução agora continua sua tarefa no e por meio do homem exclusivamente, tendo sua cooperação e estando debaixo de sua orientação. A personalidade é o produto mais precioso, é a mais inestimável quintessência do processo de desenvolvimento da natureza. As palavras de Goethe, *Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit* [a maior bem dos filhos desta terra é a personalidade], são citadas com um deleite e aprovação universais. Vemos, portanto, que o pragmatismo, como uma teoria filosófica, não está de forma alguma isolado, antes, está ligado a um movimento mental poderoso, que sempre se repete ao longo dos tempos. Mas, não obstante isso, o pragmatismo possui um matiz e cor próprios. É verdade que, à primeira vista, esse movimento não parece ser nada mais do que a recomendação de um novo método que difere do método usualmente aplicado na filosofia; e que, por vezes, apresenta-se com uma modéstia amável, que é condizente com essa sua humilde reivindicação. Ele rejeita todo desejo de defender quaisquer dogmas, e não sustenta teorias preconcebidas. Descoroçoado pelas consequências dos sistemas filosóficos, e cético quanto à produtividade do pensamento filosófico, o pragmatismo rejeita todas "as soluções verbais, razões a priori, princípios fixos e sistemas fechados", aplicando-se à "concretude e à adequação aos fatos, à ação e ao poder". Ainda assim, isso não é nada mais do que aquela velha exigência que já estamos acostumados a escutar de todos os cantos: de que a ciência não deve partir de opiniões preconcebidas, mas construir, com estrita imparcialidade, sobre fatos simples e nus. Ao longo dos tempos, o empirismo bateu repetidamente nessa mesma tecla, e o positivismo simplesmente tocou novamente a mesma melodia, só que num tom um pouco mais alto e estridente. Ao fazer essa exigência, essas escolas de pensamento agiram sob a impressão ingênua de que eles próprios estavam fora do âmbito da filosofia, e, portanto, absolutamente livres de todos os preconceitos. O pragmatismo também acalenta essa convicção; e, por meio dos lábios de Schiller, ele é comparado a um corredor ou passagem num hotel, por meio do qual todos os hóspedes dos vários quartos devem passar a fim de alcançar o ar livre. Tal pensamento, contudo, nada mais é do que uma ilusão bem-intencionada. O empiricismo é tanto um

hóspede no grande hotel da ciência quanto, de fato, ocupa um quarto separado, como todos os demais ocupantes do prédio. Todos aqueles que se encontram engajados na busca pelo conhecimento reconhecem que o pensamento deve estar baseado na experiência, e que não é possível lançar nenhum outro fundamento para a edificação da ciência, a não ser o fundamento dos fatos da natureza ou da história. O investigador científico não deve ser comparado à aranha ou à formiga, mas, sim, à abelha, pois recolhe o mel do conhecimento das flores da experiência. Para que se possa ver, é preciso abrir os olhos; para que se possa ouvir, é necessário abrir os ouvidos. Mesmo o Escolasticismo medieval que, devido a várias causas, tratou com uma reverência excessiva os escritos da Antiguidade (especialmente os de Aristóteles), nunca falhou em reconhecer o princípio que *omnis cognitio intellectualis incipit a sensu*.[43] Contudo, há e sempre houve diferença de opinião no que tange à influência que é ou que deveria ser exercida pela personalidade do investigador quando da exploração, observação, organização e sistematização dos fatos. Não há diferença de opiniões em relação ao cânone formal que afirma que a ciência deve proceder com base em fatos. Ao nos exortar à obediência desse cânone, o pragmatismo não faz nada mais do que reiterar um princípio bem conhecido e quase universalmente reconhecido. A diferença começa quando se levanta a questão acerca de *o que* são os fatos, de como eles devem ser estabelecidos e observados, classificados e elaborados. O próprio caso do pragmatismo fornece a melhor ilustração disso, pois ao se oferecer como um simples método, ele logo se revela como uma teoria e um sistema. Ele traz à investigação das coisas seu próprio juízo preconcebido: tanto a respeito da realidade quanto a respeito da verdade. No que concerne à realidade, o pragmatismo não apenas declara a filosofia do materialismo e do panteísmo como apriorística e dogmática, como também faz o mesmo juízo acerca de toda filosofia que, porventura, reconhecesse a realidade das ideias, contando-as entre os fatos testemunhados pela consciência. Apelando às conhecidas palavras de Goethe: “No princípio não era o Verbo, mas a Ação”,[44] o pragmatismo rejeita todo o realismo — no sentido medieval do termo —, para se posicionar consciente e inequivocamente no lado do nominalismo. Todas as concepções genéricas, como Deus, o absoluto, mundo, alma, força, tempo, espaço, verdade, substância, causa, linguagem, religião, moralidade e semelhantes são, portanto, consideradas não como designações de realidade objetivas, mas termos por meio dos quais reunimos, para o bem da conveniência, alguns grupos de fenômenos — são meros “pontos de auxílio ao pensamento”, que têm provado, pelo uso que deles fazemos, sua serventia e valor; não é de modo nenhum capital investido, mas moeda corrente, sujeita à flutuação. Para o defensor do pragmatismo, o mundo não é em si uma unidade, um organismo, um *cosmos*,[45] mas uma multiplicidade declarada de fenômenos, uma massa infinita de fatos, um ὑλη,[46] um caos.

O pragmatismo cita como evidência a favor da cosmovisão nominalista a consideração já levantada por Aristóteles contra a doutrina platônica das ideias, a saber, que, de outro modo, o mundo existiria em duplicata, ou mesmo triplicata. Pois, como James observa, para o racionalista, ou o mundo existe desde o início completo na ideia, ou, em todo caso, terminado e pronto em sua realidade objetiva exterior a nós, em cujo caso, mais uma vez, surge na forma de uma cópia mais ou menos imperfeita em nossas mentes. Para o pragmatista, por outro lado, a unidade do mundo não é um fato dado, mas algo crescente, em processo contínuo de vir a ser e de aprimoramento. Em si mesmo, o mundo é essencialmente matéria informe, ὑλη, mas “ainda está em formação, esperando que venha do futuro parte de sua conclusão”. Ou, melhor ainda, o mundo se torna aquilo que nós fazemos com que ele seja; “é plástico, é aquilo que dele fazemos”. Por essa razão, nossa concepção sobre como o mundo, com o passar do tempo, se transformou naquilo que é agora é uma relativamente indiferente — quer o expliquemos mediante uma perspectiva materialista ou teísta. Pois, afinal de contas, o

mundo é aquilo que é. E a pergunta principal não é: "O que o mundo tem sido?", mas "No que ele está se tornando? O que estamos fazendo com ele e fazendo dele?". Partindo dessa perspectiva peculiar sobre a realidade, o pragmatismo obtém a vantagem de ser capaz de conceder um reconhecimento honesto e generoso a vários fatos que o racionalismo tem que ignorar ou explicar. O mundo é um caos, repleto de fatos dramáticos do pecado, miséria e tristeza — fatos que a filosofia do absoluto busca inutilmente justificar ou reconciliar com a harmonia do universo. O pragmatismo também dá a devida consideração a um número considerável dos mais diversificados fenômenos e experiências da vida religiosa e moral, e, em conexão com esses elementos, sem levantar a questão da verdade e do certo, busca respeitá-los e apreciá-los a partir de um ponto de vista psicológico e sociológico. Uma vez que não parte de qualquer ideia do absoluto, nem mesmo do bem ou justiça absolutos, ou onipotência, tal movimento não se sente a necessidade de apresentar uma teodiceia; não sacrifica a realidade em favor de qualquer teoria teológica ou filosófica, nem a força a se deitar em um leito de Procusto[47] de um sistema a priori. Nessa visão, portanto, este mundo *é* um mundo miserável e, em si mesmo, não pode ser outra coisa.

Entretanto, embora realize um julgamento assaz pessimista acerca do passado e do presente, o pragmatismo acalenta esperanças bastante otimistas com relação ao futuro, e, em relação a isso, possui uma concepção peculiar de *verdade*. Atrás e ao redor de nós indubitavelmente reinam a obscuridade e as trevas, mas à nossa frente a aurora já assoma, pois a evolução avançou até agora de forma tal a produzir o homem, e confiou a ele o melhoramento ulterior do mundo. Aquilo que o mundo há de se tornar depende do homem. Deve-se admitir: isso torna o futuro mais ou menos incerto; o mundo não é salvo, necessariamente, por meio de seus poderes que lhe são inerentes; se é para ser salvo, deve o ser pelo homem. Ainda assim, portanto, a salvação é possível, e, em parte, provável. O pragmatismo não é totalmente pessimista nem totalmente otimista; seu estado de espírito pode ser descrito como meliorista. Embora o mundo esteja condenado em si mesmo, o poder e o dever de salvá-lo pertence a nós.

O homem possui tal poder porque, mediante uma série ininterrupta de eras, ele acabou por se tornar um ser conhecedor e, principalmente, um ser disposto e atuante; no meio dessa triste e horrível realidade, seu intelecto e vontade formam nele "um poder criativo". O homem se ascendeu gradualmente a este plano. No início, o homem não era dotado com tal intelecto e vontade — ele as adquiriu ao longo de um lento processo. De semelhante modo, o homem não é dotado naturalmente de algo chamado "senso comum", do conhecimento inato de formas a priori, como até mesmo Kant, de sua perspectiva racionalista, imaginava. O próprio intelecto, com todo seu conteúdo de concepções, categorias, leis do pensamento etc. se desenvolveram na luta pela existência, uma vez que se mostraram útil e de grande valor para a vida. E isso, portanto, é o único critério de verdade. A verdade não existe antes, fora ou independentemente do homem; assim como a unidade, bondade ou felicidade do mundo, não possui em si uma existência objetiva. Sua completude não pode ser encontrada em lugar algum, embora o homem pôde recebê-la em sua consciência por meio de uma forma puramente passiva. Da mesma forma, o critério da verdade reside na conformidade de nossas representações com a realidade externa, já que ela existe apenas *dentro* — e não *fora* — do homem. A verdade não *é*, mas *vem a ser*. Como o mundo em geral, assim também a verdade está "em formação". A verdade é aquilo que na experiência da vida do conhecimento e volição se demonstra como útil. Portanto, a mutabilidade e relatividade da verdade são elementos que se seguem necessariamente. Não há uma única verdade que esteja estabelecida de forma absoluta, acima de toda a possibilidade de dúvida; toda verdade permanece sujeita à revisão. Toda verdade deve ser medida

por meio do seu valor para a vida, e, por causa disso, ela pode mudar qualquer dia destes. A própria ciência não fornece conhecimento da realidade objetiva: tudo que ela pode fazer é nos equipar com instrumentos para o uso da realidade. Ela não nos fornece uma verdade absoluta, mas apenas uma verdade prática e relativa — não nos ensina leis necessárias, mas apenas leis contingentes. O sistema mais verdadeiro é aquele que é mais útil. A verdade, religião, moralidade e a civilização, tomadas em todas as suas extensões, estão sujeitas e subservientes à vida. A realidade pode ser dura e caótica; é nosso dever, portanto, torná-la verdadeira e boa.

III. Revelação e filosofia (continuação)

Ao pragmatismo pertence o grande mérito de nos ter libertado do veneno do monismo ao mesmo tempo em que nos demonstrou a esterilidade das concepções abstratas desse movimento. Portanto, o pragmatismo merece apreciação e louvor na medida em que rejeita "os hábitos fixos, as abstrações puras e as soluções verbais", nos chama novamente aos fatos e enfatiza novamente o elemento prático de todo conhecimento e ciência.

Mas, caso surja a justa exigência feita a todas as cosmovisões, a saber, satisfazer tanto as demandas do intelecto quanto as necessidades do coração, nos daremos conta de que também o pragmatismo é insatisfatório. Ele não é, em si mesmo, suficientemente pragmático. Embora professe não possuir dogmas, rejeitando igualmente a filosofia de Platão e Aristóteles, Spinoza e Hegel, Bradley e Taylor, na verdade, o pragmatismo se alinha com o humanismo de Sócrates, associa seu pensamento ao de Locke, Berkeley, Hume e Kant, e simplesmente substitui a filosofia do racionalismo pela filosofia do empirismo. Quando tal movimento não apenas deixa à deriva a concepção abstrata do absoluto e sua autorrealização no processo do mundo [Hegel], mas também se recusa a reconhecer estas como realidades "basilares, suficientemente estáveis": Deus e Seus atributos, a mente e a matéria, a razão e a consciência, e vê nesses nomes todos apenas "um programa para mais trabalho, só que com um valor prático"; quando descarta a ideia de substância e reduz a coisa em suas propriedades; quando considera a religião e a filosofia como, "em grande parte, uma questão de temperamento, ou mesmo de condições físicas", e coloca o critério de toda verdade somente na "satisfatoriedade"; quando faz tudo isso, o pragmatismo prova que está longe de ser meramente um novo método, antes, é, para todos os efeitos, uma nova filosofia — vindo, com isso, de encontro a seu próprio ponto de partida e ao seu próprio princípio fundamental. Não é de se admirar que William James declare que não se pode refutar essa corrente de pensamento apontando algumas contradições nela presentes, mas que o único modo de compreendê-la e aceitá-la é fazendo com que nosso "eu" assuma inteiramente uma "mentalidade e propensão indutivas" por meio de uma "mudança real do coração", de "uma ruptura para com esperanças absolutistas". Aqui tocamos o verdadeiro âmago do pragmatismo: ele abandonou toda esperança de conhecer qualquer coisa que apresente caráter absoluto — não apenas Deus, mas também todas as ideias e nomes. Esse movimento nasceu de uma postura cético da mente, e, por essa razão, se apega, como último recurso, firmemente àquilo que considera derradeiro, isto é, aos fatos incontroversos.

Segue disso, portanto, que o pragmatismo não é corretamente definido quando se diz que ele "representa a atitude empírica". Em última análise, quase todas as correntes na ciência e filosofia professam estarem estabelecidas sobre os fatos. O pragmatismo carrega consigo uma concepção peculiar dos fatos, um julgamento peculiar da realidade. Entre o racionalismo e o empirismo, o intelectualismo e o voluntarismo, há uma diferença que se pauta não simplesmente com relação ao "valor dos fatos", mas aos próprios fatos. O pragmatismo assume uma visão diferente acerca das coisas, sua ideia de mundo diverge daquela proposta pela filosofia idealista, pois, de acordo com esta última, o mundo é a concretização do pensamento, estando edificado sobre a mente e governado pela razão. Ao apresentar tal visão, a filosofia idealista não está simplesmente brincando com concepções abstratas ou raciocínios inúteis, mas, sim, partindo da realidade — a realidade, sem dúvida, tal como vista por essa filosofia. Mesmo Hegel, que, dentre todos os filósofos, certamente foi o que mais se equivocou com construções *a priori*, possuía bem mais conhecimento dos fatos da

natureza e da história do que seus adversários lhe creditavam. Mas, caso queiramos crer nos pragmatistas, a história da filosofia tem sido um longo processo de arquivamento de todas as concepções metafísicas absolutas: primeiramente, retirou-se de cena as propriedades secundárias; [48] em seguida, os conceitos de substância e causalidade, matéria e força, lei e norma, verdade e linguagem. Não há ideias ou princípios *a priori* que governam o mundo. O mundo é em si um caos, *a rudis indigestaque moles,*[49] que apenas por meio do conhecimento e atividade humanos tem se transformado gradualmente em um cosmos. É verdade que o pragmatismo nem sempre aderiu de forma consistente a essa ousada afirmação. James em certo lugar diz que o espaço e o tempo, o número e a ordem, a consciência e a causalidade são categorias das quais é difícil se livrar. Contudo, a julgar pelo seu princípio e tendência, o pragmatismo se opõe a todas as concepções gerais, nas quais ele reconhece não categorias fixas e *a priori*, mas apenas nomes abstratos para os efeitos da atividade cognitiva humana.

Contra tal pragmatismo, devemos levantar não a objeção de que ele se esforça demasiadamente para ser empírico, mas sim a de que *não é* suficientemente empírico, na medida em que exclui de seu horizonte os mais importantes e principais fatos. A realidade — a totalidade desta exuberante realidade — é diferente daquilo que esse novo tipo de filosofia nos apresenta, pois ela contém mais elementos, mais "fatos" do que o pragmatismo leva em conta. O único modo possível de demonstrar isso é por meio de um breve questionamento acerca do modo como abordamos a realidade e de que maneira descobrimos seu conteúdo. A partir disso, tornar-se-á claro que nem o materialismo nem o humanismo, mas apenas o teísmo; e que nem a emanação nem a evolução, mas somente a revelação, são capazes de solucionar o problema.

O único caminho que nos capacita a alcançar a realidade é o caminho da autoconsciência. Eis aí a verdade do idealismo, isto é, que a mente humana (ou, em outras palavras, a sensação e a representação) é a base e princípio de todo conhecimento. Se há uma realidade objetiva, um mundo de matéria e força existindo nas formas do espaço e tempo, segue-se, então, a partir da natureza da questão, que o conhecimento dessa realidade pode chegar até mim somente mediante minha consciência. Nesse sentido, é bastante apropriado afirmar que o objeto existe apenas para o sujeito, e que o mundo é uma representação nossa. À parte da consciência, não conheço absolutamente nada, quer seja a respeito de mim mesmo ou de qualquer outro domínio da realidade. Na defesa dessa verdade, o idealismo assume uma firme posição contra o naturalismo ingênuo, que crê possuir nos átomos, no éter, na matéria e na energia, uma realidade dada sem mediações, perdendo, pois, de vista a influência exercida pelo sujeito em cada percepção de determinado objeto.

Todavia, o idealismo erra quando, a partir desse fato incontroverso — isto é, de que a realidade pode ser apreendida apenas mediante o *médium* da consciência —, chega à conclusão de que a percepção é um ato puramente imanente, e que, consequentemente, o objeto percebido deve ser, ele mesmo, imanente à mente. É verdade que ninguém pode se ver passando em frente à janela, ou levantar a si mesmo pelos próprios cabelos;[50] em outras palavras, ninguém pode conhecer a realidade a não ser por meio de sua consciência, uma vez que é obviamente impossível conhecer sem o conhecimento. A percepção por parte do sujeito presta um duplo serviço: a um só tempo é a condição e o instrumento da percepção do objeto. Contudo, há uma grande diferença entre a visão segundo a qual a percepção subjetiva é o meio e o órgão, e a visão de que a percepção subjetiva é a fonte do conhecimento do objeto. O erro do idealismo reside na confusão entre o ato e seu conteúdo, entre a função e o objeto, a natureza psicológica com a natureza lógica da percepção. Ora, a percepção é um ato do sujeito; a sensação e a representação, tão verdadeiramente quanto as

concepções e conclusões, possuem uma existência imanente, puramente ideal. Contudo, a percepção, em si, termina em um objeto, e a sensação e a representação, logicamente consideradas, estão relacionadas, por suas próprias naturezas, a uma realidade distinta de si mesmas. Segue-se, portanto, que a psicologia e a lógica diferem em caráter. Uma coisa é considerar as representações quanto ao modo como se encontram na consciência; e outra [coisa] é apreender a realidade *na e por meio* das representações. Ignorar essa diferença significa permanecer enredado num tipo de psicologismo, preso no próprio eu e condenado a nunca alcançar a realidade.

Isso é mais claramente percebido a partir dos esforços que o idealismo, a despeito de seu erro fundamental, tem feito para escapar da lógica do ilusionismo e para manter a objetividade do conhecimento. Dois métodos, principalmente, têm sido adotados para tal propósito. O primeiro é proposto por aqueles que, pautados no princípio de causalidade, refazem o raciocínio a partir da representação, tomando-a como um efeito de uma realidade objetiva, que é evidentemente sua causa. O outro método é o seguido por aqueles que admitem que nós não podemos inferir a realidade a partir da representação, contudo, acreditam que, por meio da vontade, pode-se alcançar o objetivo desejado. Eles argumentam que o homem não é exclusiva nem primariamente consciência e representação, mas força, impulso e vontade; o homem é em si uma substância, uma realidade, sua essência consiste não no *cogitare*, mas no *movere.* Não é por meio de seu pensamento, mas, sim, por sua volição — que continuamente encontra resistência e cuja liberdade sofre oposição — que o homem é levado a reconhecer, que há, atrás da representação que faz do mundo, uma realidade correspondente.

Contra toda essa forma de raciocínio, deve-se levantar a objeção já de início: ela não parece com aquilo que o idealismo correto crê a respeito da lei da causalidade, portanto, faz-se uso desse raciocínio a fim de lançar uma ponte sobre o grande abismo entre pensamento e ser. Contudo, mesmo se tal objeção for negligenciada, descobrirmos que nenhum dos dois métodos acima descritos pode conduzir ao objeto contemplado. Pois, anteriormente a qualquer raciocínio acerca da representação e da vontade, todos os homens, tanto os cultos quantos os incultos, e mesmo crianças e animais, estão convencidos da realidade de um mundo objetivo. Nem mesmo o pensador que por meio da reflexão científica chegou ao idealismo pode se desvencilhar de sua crença nessa realidade. Eduard von Hartmann chega até mesmo a declarar que sem essa crença é impossível para o homem viver. “Sem essa fé na realidade e na continuidade daquilo que percebemos”, ele diz, “seríamos incapazes de viver por um momento sequer; assim, essa fé ingenuamente realista, amalgamada com a própria percepção, por meio da intuição, num ato indivisível, forma um ingrediente indispensável e praticamente inalienável de nossa aparelhagem mental”. Uma vez que o idealismo se viu atemorizado por causa de suas próprias consequências práticas, Paulsen e Verworn se apressaram em nos assegurar que, quer se adote o idealismo ou o realismo como filosofia, tudo na vida permanece igual, e a ciência, portanto, mantém sua verdade e valor. Entretanto, além disso, os fatos contradizem diretamente o pressuposto de que a realidade é apreendida apenas por meio de um processo de raciocínio da representação ou da vontade. De modo nenhum postulamos que há, em todas as circunstâncias, uma realidade por trás de nossas representações. Por mais difícil que seja apontar essas diferenças teoricamente, todos nós na prática fazemos uma distinção entre os estados de vigília e de sono, entre a representação da realidade e a alucinação. E, da mesma forma, atribuímos realidade a várias coisas com as quais nossa vontade não se preocupa de forma alguma e das quais ela não experimenta resistência alguma. O sol, a lua e as estrelas não possuem menos realidade para nós do que a pedra na qual nosso pé tropeça ou a parede que impede nossa visão. Dessa forma, uma

vez que não estamos, no mínimo, conscientes desse processo de raciocínio ou inferência, alguns pensaram que tais atividades ocorrem na região subconsciente de nossas mentes. Contudo, tal concepção falha em tornar a questão mais razoável, pois, ou uma inferência inconsciente dessa espécie deve ser o precipitado de longas eras de experiência, caso em que essa inferência pressuporia a própria coisa que seria estabelecida; ou a mente humana deve, por sua própria natureza, estar debaixo da necessidade de associar suas representações com a realidade, caso em que o procedimento não pode ser inconsciente nem consistir de um ato de raciocínio silogístico; ou, como von Hartmann efetivamente descreve, é algo efetuado em nós pelo grande Inconsciente,[51] caso em que a inferência não é uma conclusão nossa, e no qual desaparece toda autoatividade humana no pensamento e ato. Quando o idealismo passou a separar a representação (em sua origem e essência) da realidade, ele perdeu o poder de reinstituir a conexão íntima entre ambos. A mente, tendo se fechado no círculo das representações, se torna incapaz de se libertar da prisão construída por si mesma. Por qualquer lado que se dirija, a mente não percebe nada a não ser representações, produtos de sua própria consciência. Sua vontade; a resistência com a qual esta vontade se depara; e o ego — tudo isso são representações. Por todos os lados, a mente se vê envolta por representações, e em lugar algum há um acesso aberto à realidade, pois não se pode traçar nenhuma inferência que vá do pensamento ao ser; partindo das representações não há ponte para a realidade. Assim como Satanás não pode ser expulso por Satanás, não há um meio de escapar das representações por meio de representações. A filosofia idealista é semelhante à ursa que se nutre exclusivamente de seus próprios úberes, e, assim, *ipsa alimenta sibi* — devora a si mesma.

O caso, porém, se torna inteiramente diferente se tomarmos nosso ponto de partido não das representações como tais, mas da autoconsciência; dito de outra forma, se substituirmos o fato *cogito* [penso] pelo ato de *cogitare* [pensar]. Mas a psicologia moderna busca obstruir até mesmo essa última estrada à realidade. Ela nos convida a atentarmos para o fato de que não observamos em nós mesmos nenhum ego, alma ou substância, mas apenas uma sucessão contínua de estados de consciência fenomênicos, e que, portanto, não temos segurança para inferir, a partir desses elementos, a existência de um fundamento ou substrato. Essa obstrução, contudo, é facilmente removida, pois aqui se comete mesmo erro que encontramos anteriormente quando se tentou viciar o raciocínio com relação à realidade do mundo externo. Ora, o objeto de nossa percepção não são as representações,[52] mas sim as próprias coisas *nas* e *através* das representações, de semelhante modo, nos fenômenos da consciência, nosso próprio ego sempre se apresenta a nós. Em ambos os casos, não se encontra qualquer processo de raciocínio ou inferência. Da mesma forma que a percepção externa, por si só e imediatamente, nos convence da realidade do objeto percebido, assim a percepção do meu próprio eu nos fenômenos da consciência me confirma espontânea e imediatamente a minha própria existência.

Evidentemente é necessário distinguir entre a investigação psicológica à qual o homem de ciência submete os fenômenos da consciência e o estado de autoconsciência experienciado por cada homem na sua vida diária, incluindo o cientista. Mas, neste último caso, o eu é sempre e imediatamente dado na autoconsciência. Se assim não fosse, deveríamos de fato rejeitar a proposição defendida, indubitavelmente mas não menos paradoxalmente, pelo idealismo, a qual foi formulada por Max Verworn nas seguintes palavras: “Não há algo como uma alma habitando no corpo humano, nem como um homem que é a sede das sensações, antes, um homem é um complexo de sensações, e para os outros, assim como para si mesmo, ele se compõe de sensações”. Esse paradoxo é reconhecido até mesmo por John Stuart Mill, pois a despeito de seu ponto de vista realista, ele

declara que nesse ponto somos confrontados por um dilema: ou devemos acreditar que o ego é distinto dos fenômenos da consciência que lhe pertencem; ou aceitar o paradoxo que postula que uma sequência de sensações pode se tornar consciente de si mesma como série. Nesse ponto, o monismo é tão insuficiente quanto no caso da percepção externa. Existe uma distinção, que é irremovível, entre a representação e a coisa da qual se tem uma representação; e há uma distinção igualmente nítida e indelével entre os fenômenos da consciência e o sujeito que se manifesta neles. De que outra forma a unidade e continuidade da vida psíquica, a memória e a imaginação, o pensamento e o juízo, a comparação e a inferência — de que outra forma esses elementos seriam possíveis? O ego não é um agregado de partes, nem uma massa de fenômenos da consciência posteriormente agrupados pelo homem sob um único nome. Antes, é uma síntese, que precede, em cada homem, toda reflexão científica, um todo orgânico que possui membros. É complexo, mas não composto. Consequentemente, no que tange à autoconsciência, devemos lidar não como um mero fenômeno, mas com um númeno, com uma realidade que nos é dada sem mediações, que antecede todo raciocínio e inferência. A autoconsciência é a unidade do ser real e do ser ideal; nele, *o eu* é *consciência*, não conhecimento científico, mas experiência, convicção, consciência do eu como uma realidade. Na autoconsciência, nosso próprio ser nos é *revelado* de forma direta, sem mediações, antes de qualquer reflexão e independente de qualquer volição. Não nos aproximamos de nosso eu através de qualquer raciocínio ou esforço de nossa parte; não demonstramos sua existência, e não compreendemos sua essência. Contudo, nosso ser se nos apresenta de forma gratuita na autoconsciência, e de nossa parte é recebido espontaneamente, com uma confiança inabalável, com uma garantia imediata. Na autoconsciência, a aurora desponta para nós em nosso próprio ser, assim como a natureza emerge das trevas e se revela com os raios do sol. Ignorar este fato da autoconsciência (este fato primário, a fundação de todo o conhecimento e atividade); fazê-lo dependente de nossa própria afirmação; sabotá-lo por meio da dúvida — agir assim é cometer um pecado não somente lógico mas também ético contra nós mesmos e os outros. Equivale a abalar não apenas o fundamento da ciência, mas também a base indispensável de toda conduta humana; enfraquecer toda confiança, espontaneidade, energia volicional e a coragem. E nenhum esforço da vontade será posteriormente capaz de reparar a injúria infligida pelo pensamento. Falta à nossa vontade a autoridade e o poder de se tornar o fundamento da fé, conhecimento, religião e moralidade. "A razão prática" não pode suportar o fardo do qual "a razão teórica" se despojou. Além disso, esta última não está em posição de demonstrar que é o pressuposto de toda a demonstração. Pode até ser que a "vontade de crer"[53] seja indispensável à fé, contudo, jamais será capaz de se tornar a base da fé; além disso, cada demonstração do intelecto deve estar estabelecida sobre a certeza intuitiva da autoconsciência. Contudo, na autoconsciência é-nos revelado algo diferente de e maior do que o nosso próprio eu. Dito de outro modo, o eu que se nos é revelado na autoconsciência não é uma unidade fria e simplificada, nem um ponto matemático, nem uma substância quiescente e invariável — antes, esse eu é rico em conteúdo, pleno de vida, poder e atividade. Não é uma mônada sem janelas ou uma insensível "*Reale*"[54] que jaz sob os fenômenos físicos, sustentando-os da mesma forma que o palco direciona os atores. Pelo contrário, o eu é em si mesmo imanente aos fenômenos psíquicos, desenvolvendo-se neles, por meio e com eles; é capaz tanto de desenvolver sua própria salvação com temor e tremor quanto de arquitetar sua própria destruição e ruína. Ele *é*, mas ao mesmo tempo *se torna* e se desenvolve; é uma plenitude de vida, uma totalidade de dons e poderes, os quais não representam seus papéis atrás da cortina, antes, se revelam e se deparam com o desenvolvimento nas multiformes atividades da vida psíquica, na totalidade do homem com todas suas obras. Agostinho foi o primeiro a entender a autoconsciência. Sócrates não a havia compreendido, pois, embora ele

tenha trazido de volta para o homem a filosofia, que estava voltada, então, para a natureza, ele se encontrava exclusivamente interessado em alcançar concepções verdadeiras acerca do conhecimento e conduta. Posteriormente, é verdade, Descartes tomou o pensamento como ponto de partida — contudo, para tal filósofo, o pensamento era a essência da alma. Agostinho foi mais fundo ainda, descobrindo mais coisas — ele descobriu a realidade dentro de si mesmo.[55] O ceticismo apregoado pela filosofia grega perdeu, juntamente com Deus e o mundo, também a auto-certeza do homem. Mas quando a religião cristã nos revelou a grandeza do coração de Deus, e no raiar do dia quando do alto Ele nos visitou com sua entranhável misericórdia,[56] lançou-se luz ao mesmo tempo sobre o homem e sobre as riquezas e valores de sua alma. Essa misericórdia transmitiu ao homem uma nova certeza, a certeza da fé, restaurando sua confiança em Deus e, com isso, a confiança em si mesmo. E, por meio dessa luz da revelação, Agostinho desceu profundamente em sua própria vida interior; esquecendo a natureza, ele desejou conhecer nada mais, a não ser Deus e a si mesmo. E lá, Agostinho certamente encontrou o pensamento, mas não somente o pensamento; por baixo deste, o bispo de Hipona penetrou na essência da alma, pois para ele a vida sempre precedeu o pensamento; a fé sempre precedeu o conhecimento; a autoconsciência, a reflexão; a experiência, a ciência — ele sempre experimentou as coisas a respeito das quais mais tarde pensou e escreveu. Assim Agostinho adentrou no pensamento em direção à essência da alma, nela encontrando não uma simples unidade, mas uma totalidade maravilhosamente rica; ali o grande teólogo encontrou as ideias, as normas, as leis do verdadeiro e do bom, a solução do problema da certeza do conhecimento, da causa de todas as coisas e do supremo bem; também encontrou as sementes e gérmens de todo conhecimento, ciência e arte; descobriu até mesmo um reflexo da ser triúno de Deus na tríade composta de *memoria* [memória], *intellectus* [intelecto] e *voluntas* [vontade]. Agostinho foi o filósofo do autoexame, e descobriu na autoconsciência o ponto de partida de uma nova metafísica.

A mente do homem certamente não é uma *tabula rasa* nem uma forma vazia, mas uma totalidade de vida desde mesmo o primeiro momento de sua existência. E quando se torna consciente de si mesma, essa autoconsciência não é uma simples apreensão formal da existência, porém sempre inclui em si uma apreensão de uma natureza peculiar, uma qualidade particular da mente. Jamais é uma consciência de um ser geral, mas sempre uma consciência de um ser específico, de algo definido. Isso é reconhecido até mesmo pelos seguidores de Herbert Spencer quando assumem que a mente moral e racional do homem evoluiu lentamente de um estado animal e adquiriu, na luta pela existência, um conjunto de concepções gerais, um senso comum — ao qual atribuem, até hoje, um grande valor prático — transmitido pelos pais aos seus filhos como um *habitus*. Por meio dessa explanação evolucionária, a dificuldade é simplesmente empurrada para o passado, para a vida de nossas ancestrais. Na vida real, nunca percebemos a simples sensação se transformando em pensamento, e é muito improvável que testemunhemos uma transição desta natureza será alguma vez testemunha, em macacos, por exemplo. Contudo, uma evolução desse tipo não é mais facilmente compreendida no passado do que no presente; entre a percepção e o intelecto, a representação e os conceitos, a associação de representações e o pensamento conceitual, há uma diferença fundamental. A associação combina representações de acordo com pontos de semelhança acidentais e externos; o pensamento combina concepções de acordo com as leis de identidade e contradição, causa e efeito, meios e fim. A causalidade, por exemplo, é algo totalmente diferente da associação habitual, já que sua essência se encontra numa conexão interna e necessária dos fenômenos. A não ser que, desde o início, incluamos a mente pensante em nossa explicação, todo esforço de fazê-la emergir da faculdade da percepção mediante a evolução será inútil. O sr. R. W. B. Joseph observa, muito apropriadamente em sua crítica a James, que a fim de adquirir um “senso comum”, o homem, antes

disso, deve ser necessariamente possuidor de uma mente. "Uma mente que não possui categorias fundamentais e cuja experiência fosse meramente caótica não seria, de modo algum, uma mente". A natureza da mente consiste justamente nos "modos fundamentais de seu pensamento". Mas, seja como for, os próprios evolucionistas deverão reconhecer que esse "senso comum" é uma possessão integral que pertence à mente do homem, tal como presentemente constituída, desde o início. À medida que nos esforçamos para determinar mais rigorosamente a natureza dessa mente, e, para tal fim, descemos às profundezas da autoconsciência, nos deparamos, nas suas próprias raízes, com o senso de dependência. Em nossa autoconsciência, não estamos apenas conscientes de ser, mas também de ser algo definido, de ser a coisa mesma que somos. E esse modo definido de ser descrito, de modo geral, consiste num ser criado, finito, limitado e dependente. Antes de todo pensamento e volição, antes de todo raciocínio e ação, nós somos e existimos — existimos de um modo definido —, e, consequentemente, temos uma consciência de nosso ser e de seu modo específico. O âmago de nossa autoconsciência não é a autonomia — como Schleiermacher percebeu muito mais claramente que Kant —, mas, sim, um senso de dependência. No ato de tornarmo-nos conscientes de nós mesmos, nos tornamos conscientes de que somos criaturas. Essa dependência chega ao nosso conhecimento de duas formas. Primeiramente, nos sentimos dependentes de tudo ao nosso redor; não estamos sozinhos. Embora seja um resultado inevitável do idealismo, o solipsismo é, em si, uma teoria impossível. De acordo com o filósofo Wolf, em seus dias, vivia em Paris um pupilo de Malebranche que defendia o solipsismo, e ainda encontrou adeptos, *quod*, Wolf observa, *mirum videri poterat* [o que pode parecer estranho]. Mesmo Fichte se sentiu compelido, sobretudo por considerações morais, a não se considerar como o único ser existente. Todo homem sabe que não existe por si só; que não é capaz de fazer o que quer; que, por todo lado, é restringido e cercado, encontrando resistência. Mas, em segundo lugar, nos sentimos, juntamente com todas as demais criaturas, totalmente dependentes de um poder absoluto que é o único Ser infinito. No momento, não nos interessa como tal poder se define; o ponto principal é que todos os homens se sentem dependentes de um Ser que é a causa e fundamento de todo ser. Tal senso de dependência, com suas duas formas de referências listadas acima, não é uma concepção filosófica, uma categoria abstrata ou uma "solução verbal", mas um fato que, no ponto de certeza, é igual ao fato mais firmemente estabelecido nas ciências naturais. É algo genuinamente empírico, universalmente humano, imediato, o próprio âmago da autoconsciência, e envolve a existência tanto do mundo quanto de Deus.

Certamente que da perspectiva do idealismo essa última conclusão haveria de ser rejeitada. Todavia, duas coisas precisam ser nitidamente distinguidas com relação a isso. Que a crença na existência de um mundo objetivo (e, da mesma forma, na existência de Deus) é um fato que ninguém pode negar. O mais profundo idealista não pode ignorar o fato de que todos os homens, sem distinção, antes de qualquer raciocínio, estão convencidos da realidade do mundo, e de que ele mesmo compartilha dessa convicção na sua vida diária — mais do que isso: descobre que essa convicção é indispensável ao conhecimento e atividade. Nem o próprio Kant negou esse fato. O problema que Kant se propôs a resolver não foi a respeito da forma como é produzido o mundo de nossa percepção, o *Wahrnehmungswirklichkeit*, pois é autoevidente que o obtemos a partir da percepção, e que desde o princípio concebemo-lo como existente no espaço e tempo. Antes, partindo deste mundo da percepção e pressupondo-o, Kant buscou responder a seguinte questão: como adquirimos o conhecimento científico desse mundo empírico? E para tal problema, ele ofereceu a solução de que tal conhecimento não pode vir por meio da percepção dos sentidos, pois este não descobre nada a não ser uma massa caótica [confusa, desordenada] de fenômenos; e de que o conhecimento científico é possível e alcançável apenas quando a mente humana introduz ordem no

caos de fenômenos, sujeitando-o à sua própria lei. De acordo com Kant, a mente possui tal lei própria: ela carrega em si toda sorte de formas *a priori*, que são assim chamadas não porque precedem temporalmente a percepção, ou porque se encontram já prontas [disponíveis] em nossas mentes, mas, sim, porque são independentes da percepção e são produzidos e aplicados pela mente no ato mesmo do trabalho nas representações.

Partindo dessa atividade da mente em adquirir o conhecimento científico, o idealismo (se ele apela a Kant correta ou erroneamente é algo que não é possível nem necessário ser investigado aqui) chegou à conclusão de que o mundo da percepção é, em parte ou no todo, um produto do sujeito percebedor. Mas ao fazer isso, o idealismo confunde duas questões que Kant sempre distinguiu. O mundo da percepção nos é dado em nossa consciência, não como sonho ou alucinação, mas como fenômeno e representação, implicando, pois, de acordo com a crença universal, na existência de um mundo objetivo. Este fato empírico e inegável é reconhecido, e em certo grau explicado, apenas quando a autoconsciência é concebida no sentido acima definido: como a unidade de ser real e ser ideal; apenas quando é reconhecida como uma questão de certeza intuitiva de que na autoconsciência são revelados tanto a existência quanto o modo específico de existência do eu (o ego). Pois, nesse caso, ergue-se uma ponte sobre o abismo entre a realidade e a representação, entre o ser e o pensamento, é transposto. E com a mesma certeza com a qual assumimos a existência de nosso próprio ego, a existência do mundo é reconhecida, porque a representação está ligada à realidade pelo mesmo laço interno que une a autoconsciência ao eu. É o mesmo senso de dependência que é inerente à mente como um todo que é também inerente a todas suas representações e atividades; o ego não existe num estado quiescente, nem se encontra insensivelmente fora e atrás dos fenômenos psíquicos, mas está imanentemente ativo neles, concretizando neles sua revelação e desenvolvimento. De semelhante modo, a autoconsciência não existe à parte das representações, antes, vive e se realiza nelas; a autoconsciência transmite sua própria certeza a essas representações, e é nelas que a autoconsciência se assegura de si mesma. Consequentemente, a demolição da crença no mundo exterior sempre arrasta consigo a demolição da autoconfiança, da energia volicional, da fé que a mente tem em si mesma — e, por fim, da superioridade da mente em relação à natureza — e por fim da religião e moralidade. O segredo da mente não é a evolução, mas a revelação; em nossas autoconsciências, a realidade de nosso ego é revelada a nós, independentemente de nossa cooperação e à parte de nossa vontade. Neste ponto, todo aquele que não crê não há de permanecer.

Na sua busca pelo conhecimento deste mundo da percepção, é realmente necessário que a ciência parta desse fato da consciência interior. Ela pode e deve se esforçar a fim de entender isso; entretanto, a realidade do fato não pode se tornar dependente de nossa habilidade em explicá-lo. Não sabemos como pode o mundo existir, ou como, neste mundo, a consciência é possível, todavia, ninguém duvida da realidade de ambos. É um imperativo tanto ético quanto lógico que a ciência deva respeitar a realidade da consciência interior da alma, pois caso recuse tal crença, ela destrói seu próprio fundamento. O idealismo epistemológico oferece a demonstração mais enérgica disto, pois, de acordo com sua teoria, a realidade é em si mesma um ὑλη, um caos, no qual a ordem é introduzida pela primeira vez através do conhecimento e atividade da mente humana. O mundo em si não é verdadeiro nem bom, somos nós que lentamente o tornamos verdadeiro e bom. É indubitável que esta proposição, mesmo estando assim expressa paradoxalmente, encerra a seguinte verdade: que o mundo à parte do homem é imperfeito e inacabado. No relato da criação apresentado no Pentateuco, a preparação da terra é descrita desse mesmo ponto de vista; o mundo tem no homem seu cabeça e senhor. Isto posto, ao homem é dado uma vocação com relação a este mundo.[57] Embora seja bom,

o mundo ainda não está "finalizado", ele existe a fim de ser guarnecido, sujeitado, tornado objeto de conhecimento e governado pelo homem. Por extensão, seria apropriado dizer que tornar o mundo bom e verdadeiro era tarefa do homem.

Entretanto, a filosofia idealista entende essa questão num sentido bastante diferente. Com efeito, ela assume sua posição no segundo verso do primeiro capítulo de Gênesis, colocando-se não *depois*, mas *antes* da preparação da terra pela mão onipotente de Deus. A terra em si mesma, à parte [sem, separadamente] do homem, é um caos desolado e vazio,[58] informe, sem ordenanças e leis, sem luz e cor. Ora, aqui surge uma dificuldade de natureza tão séria que chega a dividir os idealistas em dois campos, os quais podemos talvez chamar de "consumados" e "hesitantes". Os primeiros renunciam até mesmo o ὑλη, e encaram o mundo inteiro como um produto da mente humana e o homem não apenas como o ordenador, mas como seu criador. Foi nesse sentido que Fichte pressupõe o não-ego; e Paulsen, juntamente com vários pensadores afins em nossos dias, declara que os objetos do mundo externo são "uma criação do sujeito". Contudo, a maioria dos idealistas se afasta desse fenomenalismo, que obrigatoriamente resulta em solipsismo; eles, juntamente com Locke, fazem uma distinção entre as qualidades primárias e secundárias das coisas, e, embora atribuam uma origem puramente subjetiva às secundárias, afirmam a realidade objetiva das qualidades primárias como algo que pertence às coisas, independentemente do homem.

Contudo, se esta última posição estiver correta, e as qualidades primárias, tais como a impenetrabilidade, extensão, número, movimento, possam reivindicar uma existência independente, então a afirmação de que o mundo em si não é nada além de caos nos soa bastante ousada. Afinal, é necessário existir, nesse ponto de vista, substância e causalidade, lei e governo, ordem e medida — e o homem assim aparenta ser não mais o criador, mas simplesmente o ordenador do mundo. E na sua ordenação do mundo, ele é dependente dessas qualidades primárias; portanto, não é absolutamente livre ou autônomo, mas determinado, em seu conhecimento e atividade, pelo mundo objetivo. Entretanto, nesse caso, sua atividade, mesmo no que diz respeito às qualidades secundárias, não pode ser considerada como autônoma e criativa. De fato, o idealismo considera a natureza subjetiva dessas qualidades secundárias como a fortaleza inexpugnável [indestrutível] de sua posição, e ainda crê que a exatidão tanto epistemológica quanto psicológica de sua visão a esse respeito tem se mostrado como irrefutável.

Todavia, a epistemologia ensina justamente o oposto daquilo que o idealismo assevera. A atividade perceptiva e cognitiva do homem é apenas num sentido psicológico — e não num sentido lógico —, um ato puramente imanente da mente. Ora, a percepção e a representação cessariam de ser aquilo que são, caso não existisse nada que fosse percebido e representado. Em ambos, o caráter de transcendência lógica se encontra indelevelmente impresso; por sua própria natureza, eles apontam para uma realidade objetiva, da qual se fossem deslocados, tornar-se-iam equivalente a alucinações e ilusões. A autoconsciência pressupõe o eu presente não fora, mas no conteúdo da consciência — assim, por essa mesma lei e com a mesma certeza, a representação, que não opera fora da autoconsciência (antes, é seu produto e conteúdo), remete novamente para um objeto. Essa explicação do caráter da percepção não foi modificada minimamente pelas descobertas da fisiologia da sensação. A fisiologia elevou a um grau importante nosso entendimento a respeito das condições sob as quais, os modos pelos quais e os meios através dos quais se dá a percepção, contudo, o ato de percepção em si continua a ser precisamente o que era antes. Sabemos que as sensações de ver e ouvir não podem se originar sem que haja milhões de vibrações do éter por segundo; sabemos, agora, que a sensação de ver se dá por meio de uma imagem que chega invertida na retina do olho; que o

cheiro e o paladar dependem de uma dissolução química dos componentes do objeto; que os estímulos nervosos são transmitidos de nossos órgãos sensoriais para o centro do cérebro. Porém, o nexo existente entre todos esses processos intermediários e a própria percepção nos escapa totalmente. Por exemplo, o que tem a ver a sensação de cor com 437 bilhões de vibrações por segundo? E a sensação de dureza ou maciez com a estimulação dos nervos? A distinção entre causa e condição, entre mediação e objeto da percepção, mantém, para tudo isto, sua total validade. Assim como a escrita e a leitura, a telegrafia e a telefonia se valem de toda sorte de movimentos mecânicos das mãos e da língua, bem como de todos os tipos de signos visíveis e sons audíveis, e, contudo, pressupõem que há, no fim do processo, um sujeito pensante que compreende o pensamento transmitido por meio desses sinais; assim, da mesma forma os órgãos dos sentidos, juntamente com todos os órgãos intermediários, são apenas as condição sob as quais e os meios através dos quais o sujeito vê e ouve, saboreia ou cheira, mas de modo algum a causa, e, portanto, de maneira alguma a explicação dessas percepções. Após toda investigação fisiológica, o ato mental de percepção continua tão misterioso quanto antes. Portanto, tanto antes quanto depois permanece inabalável e não reduzida a distinção entre sujeito e objeto, entre o ato de percepção e o objeto da percepção — entre visão, escuta, olfato, paladar, tato, por um lado; e, por outro, ser visto, escutado, cheirado, saboreado e tocado. Ainda vigora a distinção gramática e lógica entre a voz passiva e a voz ativa.

Dessa forma, os idealistas moderados erraram ao professar a subjetividade das qualidades secundárias. Evidentemente que a observação e reflexão contínuas [continuadas] podem aprimorar e tornar mais precisas as nossas percepções de cor e som, do olfato e paladar, bem como nossas percepções do tempo e espaço, tamanho e distância — tanto a alma quanto o corpo, as faculdades mentais e os sentidos, necessitam de instrução e treinamento. Todavia, isso não afeta o caráter fundamental que deveria ser atribuído às percepções das qualidades secundárias ou à manutenção da objetividade delas. É digno de nota que um número considerável de pensadores como Berkeley, Hume, Paulsen, Wundt, Eucken e Stumpf já consideram como infundada e arbitrária a distinção entre as qualidades primárias e secundárias. No que diz respeito às relações de espaço e tempo, comete-se tantos erros quanto nas percepções de cor e som. Caso se exclua as qualidades secundárias, o espaço, extensão e a forma não podem se tornar objetos de percepções. A validade objetiva das qualidades secundárias não fica atrás, em aspecto algum, das qualidades primárias. Caso se abandone a validade objetiva daquelas (as secundárias), será impossível manter a destas últimas (as primárias). O semi-idealismo para arbitrariamente no meio do caminho. Contudo, à parte disso, se de fato existe tamanha diferença entre esses dois grupos de qualidades, fica difícil de entender porque a observação habitual, que é a mesma tanto em doutos quanto indoutos, tenha permanecido totalmente inconsciente disso. E, não obstante, a observação ordinária, em outros casos, traça todo tipo de distinção: ela sabe que uma alucinação é diferente de uma representação; caso uma pessoa machuque seu pé em uma pedra, a observação ordinária predica a dor ao sujeito, e não à pedra; também sabe que a comida pode ser chamada de "saudável" apenas num senso figurativo, pois ela promove saúde (que, por sua vez, é um atributo de um ser humano). E, de semelhante modo, a observação ordinária está ciente de que os sentidos do olfato e paladar são demasiadamente mais subjetivos do que os outros, de modo que nem deve ser discutido. No entanto, não obstante tudo isso, a observação ordinária se agarra à convicção de que as representações não são mais claras ou mais escuras, mais verdes ou mais vermelhas, mais doces ou amargas do que são altas ou baixas, redondas ou quadradas, próximas ou distantes, mas que todas essas qualidades pertencem ao objeto, e que o sujeito não as produz, mas apenas percebe e toma conhecimento delas.

É impossível, portanto, remover ou separar essas qualidades — as secundárias tão verdadeiramente quanto as primárias — do objeto. Não se quer dizer com isso, que repetiremos após Verworn: A pedra é dura — uma sensação; é pesada — uma sensação; é fria — uma sensação; é cinza — uma sensação, etc. e consequentemente concluir que aquilo que chamo de pedra nada mais é do que uma combinação específica de sensações. Ou melhor, é possível falar assim, mas não é praticável na vida real. É possível seguir esse modelo de pensamento abstrato e vir a afirmar que nada objetivo permanece; contudo, tal procedimento abstrato não é evidência de que podemos agir desse modo na vida prática. O ponto central é precisamente o fato que a pedra é uma combinação específica, ou antes, um complexo de qualidades que surgem em combinação umas com as outras, e que não são coeridas subjetivamente em minha consciência, mas objetivamente na coisa em si. E assim se dá com todos os objetos que percebemos e com o mundo inteiro que se estende perante nossos olhos. O mundo não é um grupo de percepções que nós concebemos por razões econômicas, em prol das necessidades práticas da vida, mas um complexo de qualidades que existem objetivamente e estão mutuamente ligadas, uma totalidade que não pode ser reduzida a uma representação nossa. Assim como subjetivamente o ego (a personalidade) não aceita ser resumido a uma série de sensações, da mesma forma o mundo de nossa percepção não exterior pode ser reduzido a um grupo de representações. Em ambos os casos, nos encontramos face a face com um único e mesmo fato. Em nossa consciência, nosso próprio ser e o ser do mundo nos são desvelados antes mesmos de nosso pensamento e volição; isto é, eles são *revelados* a nós no senso mais estrito da palavra.

Na autoconsciência do homem, contudo, ainda há mais elementos implícitos. De fato, a não ser que houvesse mais coisas implícitas, o resultado obtido não seria capaz de nos satisfazer — não teríamos garantia para falar de revelação, e não poderíamos continuar confiando no testemunho de nossa autoconsciência. Uma unidade verdadeira nos seria inexequível; o naturalismo, humanismo, materialismo, idealismo, monismo e pluralismo permaneceriam irreconciliavelmente opostos. Neste caso, deveríamos trazer ao reino da dúvida até mesmo a possibilidade do conhecimento objetivo; ao mesmo tempo, seríamos incapazes de responder à objeção de que todo nosso conhecimento é pura ilusão e imaginação. O idealismo percebeu a seriedade dessa objeção, que o levou a buscar, de um modo ou de outro, no Absoluto, o fundamento para a objetividade e a realidade de nosso conhecimento. Agora, quanto à natureza deste Absoluto, há diferentes opiniões. Malebranche o concebia como um Deus pessoal em Quem vemos todas as coisas. Green[59] fala acerca de uma consciência eterna. A Escola de Marburgo defende uma consciência transcendental, que carrega em si as formas *a priori*. Rickert, por sua vez, crê ser suficiente para isso uma consciência abstrata impessoal. Paulsen e von Hartmann concebem uma substância absoluta que é o único ser verdadeiro e da qual todos os entes reais são acidentes insubstanciais.

Não é motivo algum de surpresa o fato de que o idealismo chegou a tal tipo de crença no Absoluto. Afinal, tal movimento se estabeleceu por meio do rompimento da ponte entre o pensamento e o ser, criando, desse modo, um abismo que não poderia ser suprimido por nenhum raciocínio do intelecto nem transposto por algum ato da vontade. O pensamento perdeu o domínio sobre o ser. Portanto, para não se perder no devaneio subjetivo, mas para efetivamente adentrar no conhecimento da verdade, era necessário que o idealismo restabelecesse — quer nas alturas quer nas profundidades do Absoluto — alguma conexão entre o ser e pensamento, entre o sujeito e objeto. Por conseguinte, o Absoluto serve como garantia da verdade do pensamento humano. De acordo com o pensamento de alguns, nem é preciso que o Absoluto restabeleça a realidade do mundo objetivo ou

que conheça todas as coisas de acordo com a verdade; basta que não seja mais do que a norma objetiva do pensamento ou que, como força inconsciente, atinja a consciência no homem.

Embora a tentativa de se recuperar a unidade perdida do pensamento e ser segundo o modelo idealista mereça nossa admiração, é, contudo, impossível concebê-la como a verdadeira solução do problema. Aqui, novamente, é o testemunho da autoconsciência que protesta. Já foi observado que Schleiermacher apreendeu a autoconsciência, de modo superior a Kant, quando a definiu como um senso absoluto de dependência. Cabe agora acrescentar que, neste senso de dependência, a autoconsciência, ao mesmo tempo, postula a independência e liberdade do homem. Aparentemente isto é uma antinomia irreconciliável, mas presentemente será demonstrado que esses dois testemunhos da autoconsciência não são mutuamente exclusivos, mas inclusivos um do outro. O próprio Schleiermacher não se atentou para isso, e Kant, até então, possuía suas razões ao afirmar a autonomia do conhecimento e ação humanos. Pois, não importa se doutos ou indoutos, todos nós, sem distinção, estamos conscientes de que somos *nós mesmos* que percebemos; de que nós mesmos pensamos; nós mesmos raciocinamos; nós mesmos tiramos conclusões; e, de semelhante modo, de que somos nós mesmos que deliberamos, queremos e agimos. A religião e a moralidade, a responsabilidade e o compromisso, a ciência e a arte, todo o labor e cultura da humanidade são construídos sobre essa suposição básica. Por isso o Absoluto não pode ser concebido como uma força inconsciente e involuntária. Indubitavelmente, de tempo em tempo, a Deidade foi assim concebida por alguns "intelectuais",[60] mas o panteísmo nunca foi o credo de um povo ou a confissão de alguma igreja.

De fato, o homem rompeu, juntamente com a unidade do mundo e a unidade da raça humana, a unidade de Deus, contudo, a personalidade de Deus permaneceu firmemente estabelecida, a todo tempo e em todo lugar, entre todas as nações e religiões. Tão seguramente como o homem está convencido, em sua autoconsciência, acerca de sua própria existência e da realidade do mundo, da mesma forma ele também crê na realidade e personalidade de Deus.

Essa crença está entrelaçada à sua consciência,[61] mais particularmente em relação ao seu duplo testemunho de dependência e liberdade, os quais não são antagônicos, pelo contrário, um postula o outro. O senso de dependência é o âmago da autoconsciência e a essência da religião,[62] contudo não se trata de uma simples dependência *de facto*, da mesma forma como a criação irracional e inconsciente é dependente de Deus. No homem, trata-se de um *senso* de dependência: uma dependência que atinge uma cognoscência, um testemunho de sua autoconsciência, que, então, certamente não cessa de existir, mas assume uma forma diferente. Torna-se, portanto, uma dependência consciente, voluntária — uma dependência do homem como um ser moral e racional, e por essa mesma razão torna-se um senso do Absoluto, de *schlechthinnige* [absoluta] dependência.[63] Se o senso de dependência não incluísse esse elemento, se não se reconhecesse como uma dependência consciente e voluntária, ele deixaria de ser absoluto, uma vez que os mais importantes elementos no homem — a consciência e vontade — se afastariam de sua jurisdição, ou se oporiam a ele. Consequentemente, se o homem repudia sua dependência, afastando-se dela, ele não se torna independente, pelo contrário, sua dependência apenas muda de natureza, perdendo seu caráter moral e racional e tornando-se subserviente de uma simplória mentalidade de "meios para um fim".[64] O homem, tornando-se pecador, não ascende, mas cai; não se torna como Deus, mas como os animais. Por conseguinte, o sentimento, o senso de dependência (uma consciente e voluntária dependência) inclui a liberdade do homem: *Deo parere libertas; Libertas ex veritate*.[65]

Esse testemunho da autoconsciência, que combina dependência e liberdade, é, ademais, a base

da religião e, semelhantemente, da moralidade. Ela conduz o homem em todo lugar e sempre, e de modo bastante livre e espontâneo, à crença e ao culto de um Deus pessoal. Tendo em vista a universalidade e espontaneidade da religião, muitos presumiram uma ideia inata de Deus.[66] Contudo, essa representação dificilmente pode ser vista como adequadamente concebida, e o termo, de algum modo, foi uma escolha infeliz. É claro que, num senso estrito do termo, ideias inatas não existem. Essas "ideias" cheiram mais a racionalismo e a um misticismo que separa o homem do mundo do que a um teísmo cristão que se depara com o eterno poder e divindade de Deus revelados nas obras de Suas mãos. É a mente do homem, com toda sua natureza e organização peculiares, seu intelecto e razão, coração e consciência, desejo e vontade, e com a inerradicável consciência de sua dependência e liberdade — é esta mente que é inata, trazida ao mundo, em princípio e germe, no nascimento, e não adquirida posteriormente de modo filogenético ou ontogenético. Portanto, quando o homem cresce e se desenvolve de acordo com a natureza nele implantada — não deslocado do mundo e do organismo social, mas num ambiente no qual lhe foi assinalado quando de seu nascimento —, ele alcança tão livre quanto inevitavelmente o conhecimento de e o serviço a um Deus pessoal, assim como ele crê em sua própria existência e na existência do mundo. Ele não inventa ou produz a ideia de Deus — tal ideia é dada a ele, que, por sua vez, a recebe. O ateísmo não é próprio do homem por natureza, antes, desenvolve-se em um estado posterior da vida, pautado numa reflexão filosófica; é, assim como o ceticismo, uma anormalidade intelectual e ética, que apenas confirma a regra. Por natureza — por virtude de sua natureza —, todo homem crê em Deus. E isso se deve, em última análise, ao fato de que Deus, o Criador de toda natureza, não se deixou ficar sem testemunho de si mesmo,[67] mas, por meio de toda a natureza, tanto a própria natureza humana e a do mundo exterior, fala ao homem. Não é a evolução, mas somente a revelação que explica este fato incontroverso e impressionante da adoração a Deus. Na autoconsciência, Deus nos traz ao conhecimento o homem, o mundo e Ele próprio.

Assim, a revelação é algo da maior importância não apenas para a religião, mas também para a filosofia e, particularmente, para a epistemologia. Toda cognição consiste de uma relação peculiar entre sujeito e objeto, está construída sobre uma conformidade entre ambos. A confiabilidade da percepção e pensamento não está assegurada, a não ser que as formas do pensamento e as formas de ser se correspondam, em virtude de suas origens em uma mesma sabedoria criativa. A própria filosofia não falhou em perceber essa necessidade, mas, tomando um ponto de partida equivocado, se desviou ora para a esquerda, ora para a direita. Com Hegel, a filosofia identificou o pensamento com o ser, e elevou a lógica à categoria da metafísica; e, com Kant e o humanismo, separou o pensamento do ser, relegando à lógica um caráter puramente formalista. Em ambos os casos, a verdadeira relação entre pensamento e ser, e consequentemente o princípio correto de toda cognição e conhecimento, são imperfeitamente reconhecidos. Como até mesmo von Hartmann admite, não há outro modo de fazer justiça ao sujeito e ao objeto, a não ser reconhecendo que é uma única e mesma razão "que é ativa na consciência como um princípio que estabelece ordem em meio às sensações, e, no mundo objetivo, é ativa como um princípio de síntese para as coisas em si mesmas". As formas do ser, as leis do pensamento e (devemos adicionar por um princípio de completude) as formas de conduta têm na sabedoria divina sua fonte comum. Os três departamentos da filosofia — a física, a lógica e a ética — formam assim um todo harmonioso. O que o monismo busca em uma direção errada, e não pode alcançar, já foi aqui atingido, i.e., a unidade que não exclui, mas inclui a multiformidade, o σύστημα [sistema] da filosofia.

Nesse firme fundamento teísta, há finalmente espaço para a crença no progresso da ciência e na

realização do ideal de verdade. Há certo grau de razão na afirmativa de que a verdade não *é*, mas se *torna*. De fato, a verdade em lugar nenhum chega até nós já "mastigada", pronta, por assim dizer, a fim de ser simplesmente assimilada em nossa consciência. Pelo contrário — e esta é a diferença entre "revelação" e "descoberta" —, o homem deve conquistar a verdade com o suor de seu rosto, com o emprego de toda sua força, um passo após o outro e gradualmente. Os ramos do conhecimento têm, sem exceção, "se desenvolvidos na própria prática da vida"; todos eles nasceram da necessidade, e possuem um valor econômico e prático. A verdade tampouco é uma simples cópia, um retrato da realidade; em suma, é algo diferente de um *globus intellectualis*.[68] Não há ninguém que, pelo mero ato de reunir em sua consciência um relato completo da vida e atos de Goethe, em seus mínimos detalhes, alcançará a verdade acerca desse escritor; tal conhecimento é uma mera crônica, e não ciência; uma fotografia, não uma pintura; uma cópia, não uma reprodução viva. A ciência busca algo acima disso: não os mortos, mas os vivos; não o transitório, mas o eterno; não a realidade, mas a verdade. Só que não se encontra a verdade à parte da realidade. Aquele que deseja conhecer Goethe deve se informar a respeito de sua pessoa e seus atos. Aquele que deseja conhecer a natureza deve abrir os olhos. Aquele que almeja adentrar no reino da verdade, não menos do que aquele que anseia entrar no reino dos céus, deve (para citar as palavras de Bacon) se tornar semelhante a uma criancinha que aprende por meio da obediência. Nós não criamos a verdade, nem a tecemos na roca de nosso cérebro, mas, a fim de encontrá-la, devemos retornar aos fatos, à realidade — às fontes.

Toda a ciência se estabelece sobre a suposição de que a realidade não é co-extensiva aos fenômenos, mas que contém um núcleo da sabedoria divina, configurando-se, pois, como a realização do decreto de Deus. Nesse sentido, a verdade está atrelada à realidade, e encontra seu critério em sua correspondência à realidade. Contudo, a verdade transcende a realidade empírica, devido ao fato de que (e à medida que) a investigação científica se aprofunda e penetra mais completamente em sua essência. E a verdade então encontrada pela ciência é adaptada à consciência, uma vez que somente por esta última pode a verdade ser descoberta e recebida. Sendo assim, não seria inapropriado dizer que, para nós, a verdade vem a ser somente se a fizermos objeto de nosso conhecimento e um elemento de nossa consciência. Para tal propósito, Deus depositou a verdade na natureza e na Escritura, para que pudéssemos tê-la, e, mediante seu conhecimento, fôssemos capazes de governar por meio dela. A finalidade de sua revelação reside no conhecimento da verdade, a realidade é um instrumento que nos permite encontrar a verdade, estando, pois, está destinada a se tornar verdade em nossa consciência e em nossa experiência. Consequentemente, a verdade não é uma mera cópia da realidade que se apresenta a nós — do contrário, seria, como o pragmatista objeta, um mundo duplicado. Quando se torna *verdade*, a realidade ascende a um modo mais elevado de existência; tendo antes estado em trevas, agora caminha em meio à luz; tendo sido anteriormente um enigma, agora encontra sua solução; não compreendida no princípio, agora é "declarada". Assim, a verdade recebe um valor independente de si própria. Seu critério não reside na sua utilidade para a vida, pois, caso a utilidade fosse o parâmetro de verdade, então uma perfeita unanimidade deveria preponderar no que diz respeito à utilidade, e a própria vida seria um valor não sujeito à variação. Mas com relação à vida, o que conta não é simplesmente a existência, prazer ou a intensidade, mas, antes de tudo, conteúdo e qualidade. E é justamente por meio da verdade que esse conteúdo e qualidade são determinados. A verdade é de mais valor do que a vida empírica: foi por ela, a verdade, que Cristo sacrificou sua vida. Contudo, agindo desse modo, Ele retomou para Si Sua própria vida. A verdade é mais valiosa do que a realidade — ela pertence a uma ordem superior de coisas na qual a *physis* [a natureza], a *gnosis* [o conhecimento] e o *ethos* são reconciliados, e na qual uma filosofia verdadeira que satisfaz completamente tanto as demandas do intelecto quanto as

necessidades do coração.

IV. Revelação e natureza

Deus, o mundo e o homem são três realidades com as quais toda ciência e filosofia se ocupam. A concepção que formamos deles, e a relação na qual estabelecemos cada um deles com o outro, determinam o caráter de nossa visão do mundo e da vida, o conteúdo de nossa religião, ciência e moralidade. Mas desde o próprio princípio, surge uma profunda diferença de opinião no que diz respeito às ciências que se dedicam a essas importantes questões. Frequentemente é dito que apenas a ciência especializada da teologia estava interessada em Deus e nas coisas celestiais, e como se todas as outras ciências, particularmente as naturais, não tivessem relação alguma com Deus; nem deveriam — pois perderiam com isso seu caráter científico, tornando-se, portanto, desleal à sua tarefa — se referir a Ele ou tê-Lo em consideração. Cria-se então objetivamente um abismo na esfera da realidade, entre Deus e o mundo, e, subjetivamente, também no homem — entre seu intelecto e seu coração, sua fé e seu conhecimento — ainda que não se negue a existência de Deus ou não se exclua a fé do âmbito das possibilidades.

Mas tal dualismo é impossível. Deus não se encontra à parte do mundo, muito menos do homem, consequentemente o conhecimento acerca dEle não é um domínio peculiar da teologia. De fato, a teologia se ocupa especialmente com Sua revelação, a fim de que sua natureza e conteúdo possam ser, na medida do possível, cientificamente compreendidos. Contudo, essa revelação se dirige a toda humanidade; a religião sobre ela fundada é do interesse de todos os homens, mesmo o homem de ciência e o que investiga a natureza; afinal, para todos nós, sem exceção, o conhecimento de Deus é o caminho para a vida eterna. Ademais, o homem que se dedica à ciência não pode se dividir em duas metades, separando sua fé de seu conhecimento; mesmo em suas investigações científicas, ele continua sendo um homem — não um ser puramente intelectual, mas uma pessoa com um coração, com afeições e emoções, com sentimento e vontade. Cada indivíduo, e não apenas a humanidade como um todo, encontra, à medida que se desenvolve rumo à consciência plena, uma visão do mundo já de antemão preparada para ele, para cuja formação não contribuiu de forma consciente. E as demandas que a verdade e a moralidade fazem ao homem não se configuram (e não é possível que assim o seja) como um desnudar de si mesmo, mas, sim, que ele seja um homem de Deus, "preparado para toda boa obra".[69] O pensador e o filósofo, assim como o cidadão comum e o assalariado, devem servir e glorificar a Deus em suas obras.

Isso nos leva imediatamente à conclusão de que as ciências naturais não são a única forma de ciência, nem o podem ser. O uso que a língua inglesa e a francesa fazem da palavra "ciência" talvez possa infelizmente nos levar a pensar assim, dando apoio à ideia de Comte, segundo a qual a humanidade atravessou sucessivamente estes três estágios: teologia, metafísica e positivismo, alcançando apenas presentemente a perspectiva da verdadeira ciência. Contudo, a história não evidencia nada acerca dessa "progressão", as ciências não se desenvolveram sucessivamente, uma após a outra, mas, sim, geralmente de forma paralela e em conexão entre si. Por meio de toda sorte de interrelações, elas exerceram influência uma sobre as outras, e, desse modo, apoiaram e impulsionaram umas às outras. E, ao longo do desenvolvimento da ciência, as coisas todas não avançam de forma tão simples como é postulada no esquema apriorístico e simplório da doutrina da evolução. Nenhuma fórmula universal que busque abarcar todo o curso da história é verdadeira; e a lei de Comte citada acima também falha em face da observação da vida em toda sua riqueza. Não é a uniformidade, mas, sim, a diferenciação e totalidade, que são em toda parte as marcas distintivas da

vida.

Consequentemente, às ciências naturais pertencem, no círculo das demais ciências, a mesma liberdade de ação e trabalho que pertence a qualquer outra ciência. Elas possuem seu próprio objeto, e, consequentemente, seu próprio método e objetivo. No seu esforço para conhecer e explicar os fenômenos naturais, não há necessidade de apelarem à ajuda de um *Deus ex machina*[70] e fazerem da fé um *asylum ignorantiae*.[71] Como uma ciência, as ciências naturais se ocupam não apenas com a sucessão, mas também com as causas dos fenômenos. E na medida em que se lançaram na busca pelo conceito de evolução por trás dessas causas como uma hipótese de trabalho, fizeram um grande serviço. Analogias e relações foram traçadas e descobertas, o que, de outro modo, não teria sido tão facilmente encontrado e examinado. Mas é neste ponto que se comete o erro: a evolução, que demonstrou, por exemplo, que o átomo físico é bastante útil como hipótese de trabalho, foi elevada à categoria de fórmula de explicação do mundo, e desenvolvida como um sistema de concepção do mundo. Dessa forma, as ciências naturais deixaram seu domínio, transportando-se para o domínio da filosofia. Ela deve concordar com as demais ciências da religião e da ética, da jurisprudência e da estética, reconhecendo seus direitos, também incorporando os resultados de suas investigações na estrutura de uma visão todo-abrangente do mundo.

Portanto, é completamente falsa a ideia de que a fé na existência e Providência de Deus encontra seu lugar exclusivamente nas lacunas de nosso conhecimento, de modo que à medida que nossas investigações avançam, devemos continuamente permanecer em estado de total ansiedade, e progressivamente perder o território da nossa fé na proporção em que mais e mais os problemas são resolvidos. Afinal, o próprio mundo está fundamentado em Deus — declarando Sua lei e ordem no mundo. A fé insiste naturalmente — e como poderia deixar de fazê-lo? — em manter seu lugar no mundo; ela persiste em sua exigência de que as ciências naturais devem manter a consciência de suas próprias limitações, não buscando formar, portanto, uma concepção a partir da limitada esfera na qual atuam, na qual não há espaço para a alma e a imortalidade, para a inteligência e o *design* presente no mundo, para a existência e providência de Deus, para a religião e o cristianismo. Dessa forma, as ciências naturais continuam perfeitamente livres em sua própria esfera; contudo, ela não é a única ciência, portanto, é necessário que abandonem as tentativas de interpretar os fenômenos religiosos e éticos segundo os critérios psicoquímicos e matemático-mecanicistas que são justificáveis e exigidos no caso de inúmeros fenômenos naturais. Em essência, o que a fé demanda é que a ciência mantenha seu caráter ético, sem se colocar a serviço da inclinação maligna do coração humano em sua tentativa de explicar o mundo à parte de Deus, e sem erigir a si mesma como uma divindade autossustentável e autossuficiente.

Portanto, nenhuma *barreira* está erguida ao redor das ciências naturais que elas não possam respeitar, antes, designa-se uma *fronteira* à sua esfera de trabalho, a qual seu próprio objeto e caráter exigem. Pois, enquanto anteriormente o conceito de "natureza" frequentemente abarcava toda a criação, e tomada como *naturata*, distinguia-se de Deus como a *natura naturans*, nos dias de hoje atualmente tal se limita aos objetos e fenômenos sensíveis, na medida em que não são produzidos pela arte humana. Nesse sentido, a natureza configura-se tanto como o "não-ego", em antítese com a psique humana (i.e., o sujeito observador e cognoscente). Mas uma vez que a visão mecânica conquistou seu direito à existência numa parte do domínio que a história gradualmente atribuiu às ciências naturais, tendo produzido vários resultados de grande valor, muitos, a partir disso, concluíram que as ciências naturais são a única ciência verdadeira, e que a solução mecanicista é a única legítima para todos os fenômenos. Haeckel vai ainda mais longe ao afirmar que todo aquele

que ainda acredita na existência de uma alma, ou em algum outro princípio da vida, está abandonando o domínio da ciência e buscando refúgio em milagres e supranaturalismo. Por outro lado, von Hartmann de forma honesta sustenta que todo aquele que, como cientista, considera, por exemplo, a explicação mecânica dos fenômenos da vida como insuficiente, e assim busca explicá-los de outro modo, a saber, por meio de um princípio da vida, está lidando com um assunto de modo tão científico como qualquer outro. E Ostwald chegou mesmo a chamar a visão mecanicista da vida de "mera ilusão", que não pode ser utilizada sequer como uma hipótese de trabalho. De fato, a concepção de que o mundo como um todo e em todas as suas partes é uma vasta máquina é tão absurda e autocontraditória que se torna difícil compreender como ela pôde, em determinado momento, ter satisfeito e dominado a mente humana. Pois, além do fato de que mesmo uma máquina pressuporia um criador inteligente, há ainda o fato de que uma máquina que se move a si mesma eternamente e que nunca cessa e jamais cessará de trabalhar é algo que está em conflito com todas as nossas experiências e racionalizações. Na verdade, o mundo, longe se ser inteligível como uma máquina, não é "de modo algum autoexplicativo, mas misterioso em todos os aspectos". Sua própria existência é um enigma. O grande milagre perante o qual estamos é que há algo que *é*, que há uma existência cujo fundamento último não podemos assinalar. Atribuímos ao mundo — como um todo e em todas as suas partes — apenas uma existência contingente, de forma que sua explicação não pode ser encontrada em si mesmo. A física aponta para e está fundamentada na metafísica.

Isso já é evidente a partir do fato de que as ciências naturais, embora tenham em vários aspectos a vantagem sobre as ciências da mente, ainda assim utilizam, e são obrigadas a utilizar, todo tipo de ideias que não são derivadas da experiência, mas que são vigentes desde o princípio. Ideias como "coisa" e "propriedade", "matéria" e "força", "éter" e "movimento", "espaço" e "tempo", "causa" e "projeto", são indispensáveis às ciências naturais; contudo, elas são derivadas da metafísica e servem como aparato lógico que precede toda e qualquer observação. E, ainda assim, estão longe de se configurarem como simples e claras, que cada uma delas em si e juntas contêm um mundo de mistérios. Naturalmente, isto não satisfaz a mente humana, pois ela se esforça (quer com sucesso ou não, pouco importa) para apreender o significado e a verdade, o princípio e a causa de todas essas ideias. As ciências naturais podem desprezar por um tempo a filosofia; mas, eventualmente, devem retornar à esta última, de onde procedem. Quando a "sede por fatos" foi de algum modo satisfeita, a "fome por causas" virá à tona.

A prova disto se encontra no seguinte fato: que ninguém é capaz de banir de seu coração ou remover de seus lábios a questão da origem das coisas. Contudo, Haeckel, de maneira honesta, observa que essa questão se encontra fora do domínio das ciências naturais. Ora, se a criação aconteceu de fato, "ela está inteiramente além do escopo do conhecimento humano, e, assim, jamais pode se tornar objeto de investigação científica". Contudo, Haeckel não encerra seu raciocínio aqui, mas imediatamente prossegue: "as ciências naturais concebem a matéria como eterna e imperecível, uma vez que a origem ou a aniquilação da menor de suas partículas jamais foram provadas pela experiência". Porém, ao anunciar esse dogma da eternidade da matéria, não é o estudioso da natureza, mas o filósofo — não a ciência, mas a fé — que está falando; pois, aquilo que ele objeta contra a fé também forçosamente se volta contra ele: "onde a fé começa, aí a ciência acaba". E isso é ainda mais forçoso devido ao fato de que em outro lugar Haeckel admite: "Em lugar algum alcançamos um conhecimento das causas finais"; mesmo se todas os enigmas do mundo e da vida fossem solucionados, o grande enigma da substância confrontar-nos-ia como uma esfinge. A física, portanto, não é a única ciência a resolver todos os enigmas, mas antes dela e acima dela está a

metafísica. Não obstante, caso a física almeje obter uma explicação da origem de todas as coisas, ela se compromete àquilo que, cientificamente considerado, e segundo os termos de Lodge, "deve ser visto como um processo divinatório, que força um fato conhecido numa forma exagerada e hiper-abrangente de declaração".

As dificuldades com as quais as ciências naturais se deparam quando investigam a essência das coisas não são menores. Neste ponto, devemos lidar com três fatores — espaço, tempo e um *quale*, (qualquer que seja a definição que possamos ulteriormente fazer disto), que, âmbito do espaço e tempo, torna possíveis as mútuas relações destes. As ciências naturais também não encontram esses fatores por meio de suas próprias investigações, antes as postulam desde o princípio. E tais ideias novamente abarcam uma série inteira de dificuldades. Afinal, não sabemos o que o espaço e tempo são em si mesmos. Desconhecemos a relação que eles mantêm com a matéria e a força; e, a respeito de sua finitude ou infinitude, não nos é possível conceber a menor noção. Kant aponta em suas antinomias da razão que, com tais ideais, nós nos deparamos com dificuldades que são insolúveis ao nosso pensamento. A afirmação de que o mundo não teve um princípio e não tem limites nos envolve nas autocontradições de um tempo infinito e um espaço infinitos, pois a soma total de partes finitas, por mais numerosas que sejam, jamais podem resultar no infinito. Tempo e espaço são, portanto, a forma-existência do mundo e a forma-concepção de nossa consciência; todavia, eles não podem ser identificados com aquilo que é o fundamento absoluto e a causa de toda a existência. Destarte, tempo e espaço não pertencem à "realidade", mas à "aparência", ou melhor, eles pertencem apenas à Criação, mas não ao Criador. E uma vez que um tempo eterno e espaço ilimitado são como um "círculo quadrado",[72] nosso pensamento nos leva a distinguir o absoluto do relativo. O monismo não é possível neste ponto, e, não obstante, caso seja aqui buscado, não pode nos trazer nada a não ser confusão. Eternidade e tempo, imensidão e espaço não se diferenciam quantitativa mas qualitativamente. E uma vez que as palavras "absoluto", "eterno", "imenso" e "infinito" são predicados, e, quando substantivados, formam apenas abstrações vazias, eles pressupõem um sujeito transcendente, diferenciado do mundo, a quem pertencem. Isso significa dizer que a ciência da física, que pensa por meio de suas próprias concepções, e se aprofunda em sua própria natureza, conduz à metafísica e se encaminha em direção a Deus.

A terceira concepção, da qual as ciências naturais fazem uso, a saber, a ideia de um tipo de substância que existe nas formas do tempo e espaço e torna suas inter-relações possíveis, não é menos problemática. Num sentido formal, a ciência é "a apresentação da coerência da realidade como um sistema unificado de relações reguladas de dependência entre os elementos do espaço, tempo e número". Seu objetivo é — quer correta ou erroneamente — abarcar toda mudança e movimento numa fórmula matemática e reduzir as diferenças qualitativas à quantidade. Na medida em que busca esse objetivo, permance sendo uma ciência formal. Porém, é autoevidente que a realidade não é abarcada nestas definições formais. A realidade é algo além e algo mais do que um complexo de relações quantitativas. Tais relações pressupõem precisamente um *quale*, que existe nas relações qualitativas. Mesmo se conhecêssemos todas as leis do movimento e da mudança às quais a matéria está sujeita, ainda assim, com tudo isso, sua essência ainda permaneceria um mistério. A astronomia pode ser capaz de computar os movimentos dos corpos celestes, mas não nos lança luz a respeito de suas naturezas e composições.

Ora, as ideias concernentes à substância das coisas, mesmo entre os paladinos das ciências naturais, divergem amplamente. Mas mesmo a primeira questão — isto é, se uma determinada substância existe, ou se as sensações físicas são os elementos derradeiros da realidade — escapa

inteiramente dos domínios da física, trazendo-nos novamente ao domínio da filosofia. Quando Max Verworn ataca, em nome do monismo, o materialismo e o "energicismo", ele não está falando mais como um fisiologista, mas como um filósofo. Contudo, até mesmo ele — embora repudie as antíteses entre sujeito e objeto, espírito e matéria, alma e corpo — não reconhece o monismo, pois quando afirma que todo o mundo físico é apenas "um conteúdo da psique", ele inicia seu raciocínio (sem o admitir, contudo) com a realidade da psique, isto é, da *substância*, diferenciando-a de seus *conteúdos*. Dessa forma, enquanto a ciência acreditar em si mesma, ela não pode se esquivar da necessidade de postular na e acima da experiência uma unidade, um vínculo, um sujeito que testa e ordena tal experiência. E uma vez que a experiência subjetivamente pressupõe um sujeito que experiencia, ela também aponta objetivamente para uma realidade, que, assim como sujeito, não se esgota nas relações. No sujeito, há uma diferença entre um *Beziehendes* [relacional] e um *Bezogenes* [relacionado]; e no objeto, por sua vez, há uma diferença entre as relações e a realidade da qual são dependentes. Fechner muito acertadamente afirma: "Não apenas os fenômenos detalhados, mas também aquilo que os mantém unidos possui realidade; ou melhor, a este último pertence a realidade suprema". Mas o que quer que pensemos a respeito disso, a questão da realidade da alma e do mundo pertence à metafísica; não é respondida mediante investigações empíricas, mas pelas investigações metafísicas, o que equivale a dizer, em outras palavras, pela fé.

O mesmo é verdade no que se refere ao problema da natureza última daquela realidade que deve ser aceita, a não ser que estejamos dispostos a afogar no solipsismo. Mas quer assumamos aqui a perspectiva teísta, ou aceitemos alguma das diferentes formas de monismo, não adquirimos nossa concepção acerca da natureza da realidade por meio da experiência, antes, devemos nos permitir ser levados pelo raciocínio metafísico com base na observação. E não são as ciências exatas, mas a fé e as características de nossa personalidade, que decidem essa questão. Não é provável que a física e a química, por maiores que sejam os resultados de suas pesquisas, irão, em algum momento, mudar esse estado de coisas. A química conhece aproximadamente setenta elementos,[73] mas ela não pode causar suas decomposições ou composições; além disso, cada um desses elementos difere entre si nas qualidades. E embora a física reduza os fenômenos da luz, calor e eletricidade a meras vibrações, ela ainda não foi capaz de reduzir as diferenças qualitativas, que se manifestam nesses fenômenos, em relações quantitativas. A natureza do elemento último das coisas é ainda totalmente desconhecida. Quer esses elementos sejam os átomos, que diferem apenas no tamanho, forma e peso ou mesmo em qualidade, ou quer esses tais elementos últimos da existência sejam, antes, "mônadas" ou *reales*, matéria ou energia, ou ambos simultaneamente — tudo isso é um assunto própria para a especulação filosófica, mas transcende *per se* toda observação. Em nossos dias, as ciências naturais, a fim de explicar os fenômenos da luz e eletricidade, pressupõe a existência de um éter, que preenche todo o espaço. Isso, contudo, nunca foi observado, e sua natureza é desconhecida. Tem-se realizado um grande esforço para descobrir um material original que se encontre na base de toda matéria, especialmente desde o anúncio de *Sir* William Ramsay de que o rádio pode ser transmutado em hélio e lítio; e já foram criadas hipóteses de que veem essa matéria original no hidrogênio, ou no elétron ou ainda no éter. Mas, por enquanto, W. A. Shenstone está perfeitamente justificado em dizer "que ainda estamos muito longe de saber definitivamente que os átomos são compostos inteiramente de elétrons, ou que os elétrons não são nada além de mudanças elétricas; e, embora tenha sido demonstrado que os elétrons apresentam inércia elétrica, todavia não foi ainda provado que a inércia dos átomos também é elétrica".

E assim como toda matéria não foi reduzida a um material original, semelhantemente, até

agora, não ficou demonstrado que as forças diferentes são apenas formas de uma única força original. A força é em si um fenômeno misterioso. Quando Ostwald buscou reduzir toda matéria à energia, ele pôde apenas hipostatizar e personificar uma concepção que foi derivada da matéria por meio da abstração, e, assim, equivocadamente imaginou ter eliminado a matéria. De modo similar, cada força específica é um mistério inexplicável; a força de gravitação, por exemplo, não é uma explicação, mas apenas o nome de um fenômeno, e mesmo assim a exatidão do nome é questionável. São várias as diferenças de opinião, especialmente no que tange à força vital. O mecanicismo e o vitalismo se encontram aqui em franca oposição, e os neovitalistas estão em guerra entre si mesmos com relação à questão se a causa da vida deve ser buscada numa força especial do organismo, ou numa ideia ou forma que o domina e governa o organismo. Portanto, desse modo, os enigmas crescem cada vez mais, à medida que a ciência penetra mais profundamente na essência das coisas, ou à medida que sobe cada vez mais alto na ascendente escala da criação. A célula é a única e mais básica forma de vida, mas o núcleo celular e o protoplasma que formam a célula não são homogêneos, e apontam para composições diferentes; os *individua* originais do bioplasma não são de um único tipo; plantas, animais e homem não formam uma corrente ascendente e ininterrupta de criaturas; mesmo os animais não foram reduzidos a um único tipo primordial, sendo, nos nossos dias, habitualmente divididos em oito classes. Por toda a parte na criação, nos deparamos com uma diferenciação infindável, uma multiformidade inconcebível de criaturas, e uma riqueza inexaurível de essência e vida.

É inquestionável o dever da ciência de converter esse caos de fenômenos em ordem. A ciência deve nos oferecer o fio, que seguiremos a fim de não nos perdermos nesse labirinto, encontrando, pois, o caminho correto. Entretanto, conforme já dito, a ideia de que esse caminho através do labirinto necessariamente conduz ao monismo é uma suposição apriorística e completamente injustificada — particularmente quando o próprio monismo foi construído sobre uma visão de mundo inteiramente apriorística, a saber, sobre a concepção de que o mundo deve encontrar sua própria explicação em si mesmo. Mas a unidade, a verdadeira unidade, aquela que não destrói a diferenciação, antes a inclui e a envolve, talvez surja (e é possível que surja) apenas quando o mundo inteiro é concebido como o produto da sabedoria e do poder que revelam o plano eterno de Deus — de um Deus pessoal, que é tanto inteligência quanto vontade, um Deus que pode chamar um mundo à existência, que é ao mesmo tempo um e ainda assim diferenciado; assim como somente o homem, criado à Sua imagem, é um ser conhecedor e volitivo, um animal simultaneamente produtor de conhecimento e produtor de ferramentas.

Mas suponhamos por um momento que toda a matéria e toda a força, toda existência e vida pudessem ser reduzidas em nosso pensamento num único e supremo princípio — ainda assim não se acrescentaria nada à "verdade" do monismo ou à explicação do mundo. Pois, antes de tudo, a antiga regra lógica ainda vigora — *a posse ad esse non valet consequentia.*[74] O simples fato de que podemos formar em nosso pensamento a concepção de um mundo que produziu a si mesmo a partir de uma substância, por meio da ação de uma única força, de maneira nenhuma provaria que tal concepção é a única verdadeira e que a realidade, portanto, corresponde a ela. Por exemplo, sabe-se claramente que os elementos que constituem os corpos dos seres vivos são, além do oxigênio, o carbono, hidrogênio, nitrogênio e o enxofre. Contudo, esses quatro últimos elementos jamais são encontrados isoladamente, mas sempre em combinação com o oxigênio (oxidados), especialmente na forma de ácido carbônico, água, ácido sulfúrico e salitre. Consequentemente, a fim de serem úteis para a formação da albumina e outros compostos orgânicos, devem ser primeiramente separados do oxigênio (desoxidados). Somente a experiência poderia responder a questão se, nos períodos

remotos da existência do mundo, havia separadamente moléculas de carbono, hidrogênio e o enxofre; mas na natureza do caso, isso não é possível. A análise lógica é diferente da decomposição real. Mesmo se a química, em última análise, viesse a descobrir um elemento original singular, ainda isto não provaria de modo algum que tal elemento existia separadamente no início, e que, lenta e gradualmente, por meio de uma variedade de combinações mecânicas, trouxe à existência vários elementos presentemente existentes. A física, por sua vez, não tem autoridade de tecer conclusões partindo do *posse* [poder] para o *esse* [ser], e da concepção para a realidade; e isso não devido a um poder externo, mas por causa de seu próprio caráter.

Todavia, pelo bem da argumentação, suponhamos que tenha existido originalmente apenas um único elemento e uma única força, a partir dos quais, por meio de lentas graduações, todas as coisas tenham se desenvolvido. Desse modo, as ciências naturais seriam simplificadas, mas o enigma da multiformidade do mundo permaneceria intacto[75] — seria apenas deslocado e movido para um momento remoto, transferido para aquela substância una supracitada, retrocedendo a um passado infindável. E por meio desse processo o enigma só se tornaria mais misterioso, pois então surge a questão: como, por meio de um único elemento singular original, através de uma probabilidade qualquer, este mundo, com suas diferenciações infindas, poderia ter sido produzido? A resposta dada aos atomistas costumava ser que a *Ilíada* não poderia ter sido produzida por meio de um arranjo acidental de caracteres tipográficos. Mas esse exemplo não se compara com a dificuldade dos monistas em explicar o mundo. Afinal, um alfabeto pelo menos consiste de diferentes letras, e a linguagem é capaz de ilustrar como a mente humana pode formar, por meio de alguns sons, dezenas de milhares de palavras. Entretanto, o novo monismo faz com que a "*Ilíada* do mundo" surja a partir do arranjo de mesma letra e do mesmo som. Tal processo é possível apenas se a *substância-mundo* única for elevada à categoria de deidade e investida com os atributos da onisciência e onipotência, os quais, de acordo com o teísmo, pertence somente ao Deus pessoal. Sem a metafísica, sem a fé, sem Deus, a física não atinge seu objetivo. Contudo, aquela deidade que é, por fim, invocada é um *Deus ex machina*, a fé na qual se oculta é um *asylum ignorantiae* e a divindade por essa fé concebida é produto de sua própria feitura.

No conflito que hodiernamente grassa por todos os lados, e que frequentemente é representado como um conflito entre ciência e fé, física e teologia, a principal diferença, contudo, não se refere à questão: "O que é a natureza?", mas, sim, à seguinte indagação: "O que é Deus?". Se possível, isso tornar-se-á mais claro caso por fim chamemos atenção ao problema do movimento. Nada prova mais nitidamente que este problema não pode ser resolvido do que a filosofia ao longo das eras e entre todas as nações — e ainda hoje se bifurca em duas tendências. Com Zenão, o "devir" é sacrificado pelo "ser", com Heráclito se dá o inverso, isto é, o "ser" é sacrificado pelo "devir". De fato, não podemos dispensar nenhum dos dois, pois "vir a ser" pressupõe o "ser". Não seria possível discutir a respeito de mudança caso não existisse identidade e continuidade do sujeito. Contudo, o monismo não aceita essa diferenciação e se esforça para reduzir o movimento ao repouso, ou o repouso ao movimento, sacrificando, desse modo, novamente os fatos da realidade a um jogo de ideias. E por meio deste esforço, o monismo, em cada ponto subordinado que é suscitado pelo problema do movimento, cai num empasse sem saída.

Afinal, quer movimento seja uma realidade ou uma aparência, as questões acerca de sua causa e natureza, e de suas leis e meta, jamais podem ser suprimidas. Agora, caso não exista um *primum movens*, isto é, um "ser" que possibilita existência ao "vir-a-ser", então não resta nada a não ser conceber o movimento como sendo eterno. E em conformidade com isso Haeckel afirma que a

substância do universo, com seus dois atributos — a matéria e a energia —, preenche o espaço infinito e se encontra num movimento eterno, movimento que, por sua vez, prossegue em um tempo infinito. Contudo, tais palavras, embora possam indubitavelmente ser dispostas lado a lado no papel, formam no pensamento uma intolerável antinomia. Eternidade e movimento são tão impossíveis de serem correlacionados num único e mesmo sujeito quanto o podem a infinitude e o espaço (ou tempo), o absoluto e o relativo, Deus e o mundo. E isso é ainda menos possível se, de acordo com a noção de Haeckel, o mundo for uma máquina gigantesca. Pois uma máquina que continua trabalhando incessantemente, sem jamais ser interrompida, configura-se como um *perpetuum mobile* inconcebível e impossível. Se o mundo é eterno, certamente não é uma máquina; se é uma máquina, não pode ser eterno.

Uma dificuldade semelhante também surge com respeito à natureza do movimento. O homem sempre viveu dentro da convicção de que não há efeito sem uma causa. Ainda que nos tempos antigos numerosos fenômenos ou ocorrências fossem explicados por meio da atuação de divindades, espíritos ou de poderes misteriosos, isso se configura simplesmente como uma prova de que a lei da causalidade não é uma invenção dos tempos modernos, mas uma categoria da mente humana. De semelhante modo, os homens dos tempos remotos não atribuíam todos os fenômenos a operações supranaturais, nem agem assim atualmente os chamados "povos da natureza". Pois em todo lugar e em todos os tempos sempre existiu uma esfera bastante ampla na qual as coisas eram atribuídas a causas naturais. O homem, desde sua origem, trabalhou para comer, dedicou-se à pesca, à caça, à agricultura, à pecuária e, de modo primitivo, também ao conhecimento e à arte. Auxiliado pelos meios que então dispunha, obteve comida, vestimenta e abrigo. O homem nunca foi desprovido inteiramente da concepção de causas naturais. Contudo, não há dúvida de que esse domínio das causas naturais era então muito mais limitado do que no presente. A ciência gradualmente expandiu a ideia de natureza e do natural, e todo homem razoável se alegra nessa expansão de nosso conhecimento que é, a um só tempo, poder e domínio do espírito sobre a matéria.

No entanto, quando a ciência busca aplicar a lei da causalidade de modo tal a permitir apenas uma relação mecânica entre causa e efeito, ela não somente vai além de sua competência, mas também priva a si mesma de explicar os fenômenos. Afinal, justamente como o movimento pressupõe a continuidade não menos do que a mudança, assim a causalidade implica que tanto a causa quanto o efeito estejam relacionados entre si e que o efeito seja algo mais ou no mínimo algo diferente de sua causa. Pois, se assim não fosse, tudo permaneceria onde está ou pelo menos no mesmo nível; todas as coisas revolver-se-iam num círculo, não havendo, portanto, possibilidade de progresso, ascensão ou desenvolvimento. Ora, a realidade definitivamente nos ensina a reconhecer tal progresso e desenvolvimento; existe uma grande diferenciação do ser. E mesmo quando tratamos sobre a causalidade mecânica (e justamente por isso), a causalidade não é de modo algum exaurida pelo mecanismo. Nós assim a chamamos, sem dúvida, mas esse nome não abarca a realidade em sua grande riqueza.

Lodge muito acertadamente disse: "Não são necessárias justificativas para se presumir que uma propriedade apresentada por um agregado de partículas deva também ser possuída pelos ingredientes dos quais tal agregado se compõe; pelo contrário, propriedades totalmente novas aparecem simplesmente por meio da agregação". As mais simples combinações de elementos já manifestam propriedades diferentes daquelas apresentadas pelos elementos. A água difere em natureza de cada um de seus dois componentes — oxigênio e hidrogênio; o vitríolo é diferente de qualquer um de seus três componentes — ferro, enxofre e oxigênio. E, numa escala muito maior, o

mesmo é verdade quanto aos seres orgânicos. A hereditariedade foi por vários anos o objeto de acuradas investigações, todavia, ninguém irá afirmar que seu segredo foi desvelado e que sua explicação, alcançada. A variedade de teorias concebidas a respeito da hereditariedade — as de Lamarck, Darwin, Erslberg, Haeckel, Nägeli, de Vries, Weismann e Hertwig — são suficientes para demonstrar que nenhuma delas é satisfatória. Para o momento, podemos apenas dizer que assim como a hereditariedade, há também algo como a variabilidade, como inquestionavelmente já poderíamos esperar desde o princípio. No entanto, com relação às suas causas e relações, até o presente momento nada sabemos. Toda mudança parece, em graus variados, ser um tipo de geração que produz algo mais novo e mais elevado. Desse modo, a mudança, o progresso e o desenvolvimento são possíveis, mas então se torna também manifesto que a tentativa de transmutar toda a causalidade em um relacionamento mecânico está fadada ao fracasso desde o início. Na causalidade atuam outras forças além daquelas que podem ser expressas por meio de figuras.

Assim sendo, as leis da natureza também assumem um aspecto diferente daquele que ainda lhes são atribuídos. Somente podemos tratar efetivamente de leis naturais a partir do ponto de vista do teísmo. As leis naturais existem apenas quando há um Legislador, que está acima da natureza e que decretou que a sementeira e a sega, o frio e o calor, o inverno e o verão, e o dia e a noite jamais cessarão de existir enquanto a Terra durar.[76] Uma vez abstraídas da noção de Deus como o Legislador, as leis da natureza nada mais são do que uma descrição humana e sempre falível do modo pelo qual as coisas operam. Tais leis naturais, assim como a substância, a força e o movimento, são frequentemente hipostasiadas e elevadas à categoria de poderes e regentes das coisas. Mas, contra isso, as palavras de von Hartmann são pertinentes: “De todas as entidades criadas pela hipostatização de abstrações, aquela que toma a lei (natural) como um poder que precede a existência das coisas, pairando e governando sobre elas, é provavelmente a mais falsa”. Nossas leis naturais são apenas uma fórmula do movimento e do método pelo qual as coisas operam.

Consequentemente, elas estão longe de se configurarem como fixas, e são qualquer coisa menos imutáveis; pelo contrário, elas são alteradas, modificadas, restringidas e ampliadas à medida que conhecemos melhor as coisas. Robert Mayer, por exemplo, que descobriu a lei da conservação da energia, excluiu completamente todo o domínio da vida psíquica do âmbito dessa lei, considerando um grande equívoco identificar as coisas físicas com as psíquicas. E embora Wundt, na primeira edição de sua obra *Lectures on the Human and Animal Soul* [Lições sobre a alma humana e animal], publicado em 1863, tenha aplicado tal lei também ao domínio psíquico, na segunda edição da obra ele expressamente renunciou a essa posição, e desde então defende a teoria do paralelismo psicofísico — uma mudança de opinião que trouxe sobre ele o escárnio de Haeckel, manifesto na sua afirmação de que é comum na velhice “um princípio de degeneração gradual tanto no cérebro como nos demais órgãos externos”. Lodge igualmente oferece objeções bastante sérias às leis da constância da matéria e energia, uma vez que, no melhor dos casos, elas somente são aplicáveis às forças que presentemente conhecemos e da forma como agora as conhecemos. Mas caso a matéria demonstrasse a existência de uma forma fenomênica de um complexo de éter, a produção e a dissolução da matéria seriam possíveis. E caso a vida provasse ser mais do que uma força físico-química, teríamos que modificar a lei da constância da energia, como alguns já o propuseram, desde a descoberta do rádio. Consequentemente, enquanto a matéria, em sua essência, é ainda desconhecida, e as forças residentes da criação não foram por nós exauridas, toda formulação de leis é necessariamente experimental, de modo que uma larga medida de modéstia é a prova de um espírito científico. Pois, em última análise, todas as leis da natureza, independente da perspectiva filosófica

que assumimos, são determinadas pela natureza daquele ser que é o fundamento e origem de todas as coisas e a força de todas as forças. Portanto, elas são leis, ordenanças, somente quando e à medida que possuem um caráter metafísico.

E, além disso, apenas nesse caso é possível se levantar a questão, no desenvolvimento do mundo, de um sentido e uma meta a ser alcançada. Darwin regozijou-se com a descoberta da seleção natural, pois pensou que ela poderia lhe ajudar a explicar as adaptações da natureza sem uma inteligência divina. Helmholtz apontou a novidade da doutrina da descendência em sua exibição de como "a adaptação, na formação dos organismos, pode ser produzida pelo reino cego da lei natural sem a interferência de nenhum fator inteligente". E não obstante sua visão mecanicista do mundo, Haeckel continua a tratar sobre meios e fim, sobre deveres egoístas e altruístas, sobre uma "lei fundamental da ética", e acerca da ética como "a ciência das normas". O ataque da hipótese evolucionista de fato não é direcionado contra a adaptação na natureza. Pelo contrário, embora tal hipótese proceda de uma causalidade mecanicista, ela coloca toda sua ênfase na propensão e meta final do desenvolvimento. Ela adora posar como a teoria do progresso e dizer que a evolução deu origem sucessivamente à vida, consciência, vontade, e a tudo aquilo que é verdadeiro, bom e belo; e, de semelhante modo, gradualmente enobreceu a luta pela sobrevivência, criando uma "batalha do espírito" para aquilo que é melhor e mais nobre. A causalidade na doutrina da evolução não se contrapõe à teleologia, antes, configura-se apenas como um meio e um elemento do processo de desenvolvimento. Por meio da causalidade, atribui à natureza a *compulsão*; e por meio da teleologia, a vontade e *adaptação* (*sollen*).

Mas tão logo essa adaptação no mundo é tomada como uma prova teleológica da existência e providência de um poder inteligente, a oposição se levanta, e todas as monstruosidades e órgãos rudimentares, todos os desastres e acidentes são convocados ao banco das testemunhas, a fim de diminuir a força de tal prova. Talvez haja uma adaptação inconsciente e cega, mas não uma consciente e inteligente. Certa feita Haeckel disse que o olho e o ouvido apresentam uma construção tão maravilhosa que poderiam nos levar a crer numa criação que se deu de acordo com um plano de construção definitivamente pensado. Contudo, ele se fecha com relação a tal perspectiva. Desse modo, ele acaba por demonstrar que o aclamado conflito entre ciência e fé de fato não se encontra no reino físico, mas, sim, no metafísico — concentra-se, portanto, não na natureza, mas em Deus. O que a natureza é para nós é determinado por aquilo que pensamos acerca de Deus e por aquilo que Ele é para nós.

Desse modo, a posição que ocupamos na esfera da metafísica não é de modo algum uma questão indiferente para a ciência, especialmente para a física. Não podemos pensar da maneira que julgarmos agradável; mesmo o trabalho científico possui um caráter moral, de forma que devemos dar conta dele assim como de toda palavra ociosa.[77] Quando separamos Deus e natureza, e não consideramos esta como uma obra e revelação divinas, antes a contemplamos como αθεός [*atheos*, negadora ou desprovida de Deus], no sentido mais completo da palavra, então tal descrença torna-se imediatamente em superstição. Sem Deus, todas as coisas se encaminham para o erro, tanto em nossa vida quanto em nosso pensamento. A negação da existência de Deus inclui, ao mesmo tempo, a entronização da criatura no lugar de Deus. Isso é visível, por exemplo, no materialismo de Haeckel, quando ele declara abertamente seu ateísmo, mas simultaneamente atribui à substância (que concebeu em seus raciocínios) com os predicados de eternidade, onipresença, onipotência, etc., os quais pertencem somente a Deus. Tal fato se torna ainda mais patente no monismo lógico e psíquico-energético. Afinal, a este pensamento está atrelada não a concepção de que o mundo é uma máquina

que o homem pode desmontar e montar novamente, mas, sim, um poder misterioso e inconsciente, que produz e dirige todas as coisas. A inteligibilidade da natureza, na qual a ciência acreditou por tanto tempo, está, portanto, cada vez mais dando lugar à declaração de sua incognoscibilidade. Alguns anos atrás, Fechner apregoou seu hilozoísmo, concebendo (semelhantemente a vários filósofos gregos no passado) o universo como literalmente um organismo vivo; concepção esta posteriormente aceita por muitos. Em 1889, Vogt atribuiu aos átomos o sentimento de dor. Haeckel não apenas vê na atração e repulsão dos átomos as forças do amor e da dor como também concebe todos os plastídios como seres viventes, além de substituir as ninfas gregas dos bosques e das águas por incontáveis almas e espíritos elementares, que são as propriedades das células. As leis da natureza — embora sejam apenas uma formulação imperfeita do modo mediante o qual as forças, que são apenas parcialmente conhecidas, atuam — são elevadas à categoria de seres míticos, como os *abstracta* dos romanos. Todos aqueles que investigam a natureza aplicam a ela os conceitos de poder, força, indústria, trabalho, resistência, tensão, etc. sem parar para considerar que todas essas coisas são tomadas de empréstimo da personalidade humana, possuindo, portanto, um conteúdo psicológico, de forma que, consequentemente, quando tomadas isoladamente, não são nada além de formas vazias. Em essência, tal atitude é aquilo que designamos como um erro ingênuo do homem primitivo: a natureza é explicada por concepções animistas ou antropomórficas. De modo notável, a produção científica de nossa época simpatiza com a forma do homem tal como este o era (de acordo com a ideia comum) na infância da raça.

A literatura e arte recentes fornecem, ainda mais que a ciência, provas surpreendentes dessa deificação da natureza. Pois, sem no mínimo desprezar seu valor, pode ser dito, de forma bem fundamentada, que a arte recente, como um todo, tem como objetivo representar o homem como indefeso com relação à natureza. Essa efervescência no último século foi um retorno ao misticismo. Nessa perspectiva, a essência das coisas não existe nos átomos materiais, mas na vida — a vida infinitamente profunda —, a força eternamente operativa. A partir desse princípio, poder-se-ia avançar para o simbolismo, que enxerga na arte uma tentativa de sugerir algo — em som ou cor, em linha ou arabesco — do indizível; para, em seguida, encaminhar-se para uma glorificação dos *mystici* e de uma apreciação estética da religião, especialmente da liturgia católica-romana, como aconteceu com os *néo-Chretiens* da França. Mas partindo da concepção panteísta e agnóstica do universo, poderíamos apropriadamente também concluir que, por toda parte, a força operativa é um fado cego misterioso do qual o homem é um joguete, e contra o qual nada pode prevalecer. É dessa forma que a natureza é representada na arte atual.[78] Nesta, a natureza é provida com poderes secretos, operações obscuras, ânimos sutis e, perante ela, o homem é degradado à categoria de mero ser animal, que, vencido pela hereditariedade, é abandonado ao jogo de suas luxúrias e paixões, despido de sua espontaneidade, liberdade e personalidade,[79] não sendo deixado capaz de mais nada a não ser viver sua vida, como uma planta no campo. Assim, a relação do homem com a natureza, não obstante as vitórias da ciência, se transforma justamente no oposto do que era anteriormente. A visão cristã da natureza é gradualmente substituída pela dos povos pagãos; e os movimentos amplamente difundidos da Teosofia e o Espiritismo, da telepatia e astrologia concorrem para essa degradação do homem sob a natureza. A des-deificação da natureza acaba por se tornar em deificação da natureza, e a nobre liberdade do homem numa sujeição fatalista.

O homem pode chegar a uma relação verdadeira e livre com a natureza somente quando se encontra numa relação verdadeira com Deus. E isso nós devemos somente ao cristianismo. Nas religiões politeístas da Índia, China, Babilônia, Egito, Grécia e Roma, o homem não pôde alcançar

sua liberdade sobre a natureza, uma vez que concebiam todas as criaturas, plantas e animais, bosques e árvores, montanhas e ribeiros, estrelas e sóis como sendo habitadas por deuses ou espíritos. Perante tudo isso, este homem é torturado por um medo contínuo e por uma ansiedade ininterrupta. Mas essa relação é totalmente modificada quando ouvimos Moisés e os profetas, e Cristo e os apóstolos. Eles são todos livres em relação à natureza, porque, por meio da comunhão com Deus, são elevados acima da natureza. Nessa perspectiva, portanto, tanto a deificação da natureza quanto o desprezo por ela são inconcebíveis. "O paganismo oscila entre o abuso autoritário do mundo e o medo infantil de seus poderes". Mas em Israel a situação é totalmente diferente. "O hebreu encara o mundo e a natureza com uma autoconsciência soberana. O medo do mundo lhe é desconhecido, contudo, ele se depara com um senso da mais alta responsabilidade. Como o representante de Deus, o homem governa o mundo, mas apenas nos limites dessa capacidade que lhe foi concedida. Ele não tem permissão para obedecer a seus caprichos, mas apenas a vontade revelada de Deus."

Antes de tudo, o homem deve sua relação nobre e livre com a natureza ao fato de que todo o mundo é visto como criação de Deus. Neste ponto, a verdade que o monismo busca tão inutilmente é por fim encontrada. Deve existir uma unidade, que subsiste no fundo de toda a diversidade. Contudo, tal unidade não pode ser encontrada dentro do mundo, pois a matéria e a força, o espírito e a matéria, o físico e o psíquico, o psíquico e o ético, a personalidade e a associação, não podem ser reduzidos uns aos outros; eles não existem um *após* o outro, mas — cada um com seu próprio conceito e valor — *lado a lado* uns dos outros. Quem quer que, dentro do mundo, tente reduzir a unidade à multiformidade, o ser ao vir-a-ser, o espírito à matéria, o homem à natureza, ou o reverso, é necessariamente desonesto para com a outra metade da distinção. Assim, a física exige a metafísica; a própria natureza mostra, no cerne de sua existência, que ela não existe por si mesma nem se originou por meio da evolução, mas está fundamentada na *revelação.*

E a revelação, através da palavra dos profetas e apóstolos, confirma isso e nos oferece, na sabedoria e onipotência de Deus, e em Sua soberania e conselho, essa unidade pela qual o espírito humano tanto anseia. Portanto, tão logo o monismo teísta é abandonado, após um breve e insatisfatória percurso pelo materialismo e panteísmo, o politeísmo, em diferentes formas, retorna. O poder da natureza e o poder do moralmente bom são separados, tal como no maniqueísmo; atribui-se diferentes origens para o homem e natureza, para as nações e as religiões; e, uma vez que as forças atuantes no mundo não podem ser reduzidas à unidade, cada uma delas é hipostasiada em sua própria esfera — primeiramente numa concepção, mas depois também, na imaginação, são transformadas em deuses. Mas a revelação que nos chega em Cristo nos protege de tudo isto: ela se une à revelação que a própria natureza nos dá a conhecer, eleva-a ao seu direito mais pleno, mantém-na no seu real valor, e, por meio de sua doutrina da criação, corta pela raiz todo politeísmo e dualismo. Não apenas a mente, mas também a matéria, não apenas o homem, mas também a natureza, possui origem divina, tendo estado primeiramente no pensamento de Deus antes de vir à existência.

A doutrina da criação preserva a divindade, a bondade e sacralidade de todas as coisas criadas. Neste mundo, o homem agora recebe seu lugar próprio e independente. Ele pertence à mesma família que o mundo: formado a partir da matéria, terreno, formado da terra;[80] nada natural lhe é estranho. Mas em um ponto ele difere de todas as demais criaturas: ele é o filho, a imagem, a semelhança de Deus, sua geração.[81] Desse modo, ele se encontra elevado acima dos animais e anjos, estando destinado e capacitado para o domínio sobre todo o mundo. É nesta relação do homem com Deus e o mundo que se fundamenta e origina toda ciência e arte. Pois como pode se explicar que o homem, por meio de seus sentidos, pode observar o mundo, e, através de sua inteligência, pode

conhecê-lo e compreendê-lo? De onde vem essa maravilhosa correspondência entre conhecimento e ser? Qual é a base da crença segundo a qual a concepção e o pensamento que se dão no cérebro humano não são imaginação e alucinação, mas correspondem de fato à realidade? Qual é o fundamento para a harmonia entre sujeito e objeto, o ego e o não-ego? Qual é a raiz que gera a unidade das leis da existência, as ideias de nosso pensamento, as normas de nossas ações? Qual é o sistema que coere a *physis*, a *gnose* e o *ethos*? Qual é o fundamento do simbolismo da natureza, não no sentido de uma infundada teosofia da natureza, mas no sentido em que Cristo viu no mundo uma parábola do Reino dos Céus; no sentido em que Goethe disse que "todas as coisas transitórias são apenas uma parábola";[82] no sentido em que Drummond[83] encontrou na "lei natural" uma analogia da lei do espírito? Em uma palavra: em que alicerce estão fundamentadas a comparação, metáfora, poesia, arte e toda ciência e cultura? Sobre o que mais eles se assentam a não ser a confissão de que uma Palavra, um Espírito, uma inteligência divina subjaz à fundação de todas as coisas, mantendo sua unidade e relações mútuas?

E, assim, finalmente encontra-se espaço para o reconhecimento da diversidade do mundo. Nada é mais simplório do que permitir, de acordo com o esquema da emanação, que todas as coisas gradualmente descem a partir de cima; ou, conforme o esquema da evolução, que todas as coisas gradualmente ascendam, partindo de baixo. Num museu, e igualmente na mente, é uma questão deveras fácil colocar uma criatura ao lado da outra, e então preencher os elos perdidos por meio de algumas hipóteses ou construções individuais. É tão fácil quanto — para citarmos um exemplo cômico — explicar a origem da palavra inglesa *fox* [raposa] a partir da palavra grega αλωπηξ [*alopex*, raposa] partindo da suposição que as formas transicionais *lopex, pex, fex* desapareceram. Porém, a realidade zomba desse sistema assim como zomba da construção apriorística do mundo na filosofia de Hegel. As criaturas não existem em sucessão uma em relação a outra, numa linha contínua de desenvolvimento, mas, sim, lado a lado; desse modo, elas vivem suas vidas, mantendo continuamente uma com as outras uma relação viva, recíproca, diversificada e orgânica. Foi assim ao longo de todas as eras, e ainda o é em nossos dias. A constância das espécies é um fato inegável, em face de toda a variabilidade da qual estamos cientes no período histórico no qual vivemos. Os espécimes e espécies mais fracos não desaparecem, segundo a lei da "seleção natural", mas continuam a existir, lado a lado com o mais forte, até o presente. A existência não é somente e simplesmente uma batalha de todos contra todos, mas é também apoio e auxílio contínuos e mútuos. Existe muito ódio, mas há também muito amor no mundo. A diversidade do mundo é um fato que, tomado em conexão com sua harmonia, somente pode encontrar transcendentalmente sua explicação em um Deus pessoal. Porquanto, F.A. Lange disse acertadamente: "Quando, segundo um modo grandioso e livre, nós atribuímos ao Deus único um plano unificado de operação numa larga e abrangente escala, então a coerência de todas as coisas de acordo com o princípio da lei e efeito não apenas se torna concebível, mas até mesmo parece ser uma consequência natural dessa suposição".

Contra tal visão orgânica do mundo, somente um único argumento se apresenta. Todavia, é um argumento de grande peso, pois é extraído da horrível miséria do mundo. E esta miséria, vista tanto como pecado e sofrimento, é um fato comovente que nos parte o coração. Toda a criação está em dores de parto. A angústia é a marca fundamental de todas as coisas vivas. Uma grande dor oculta palpita através da natureza. Por toda parte, o desregramento, o caótico, se encontra junto à base da ordem; existe uma inexplicável inquietação em todas as coisas. A vaidade, a mudança e a morte estão inscritas em tudo aquilo que existe. A humanidade caminha pela borda de um abismo de culpa, perece sob a cólera de Deus, afligida por Sua ira. Ora, como é possível que um mundo assim seja

reconciliado com a sabedoria, bondade e onipotência de Deus? Tanto a filosofia quanto a teologia se lançaram em muitas tentativas para solucionar esse problema. Buscou-se encontrar a explicação da miséria metafisicamente, culpando a finitude; ou esteticamente, atribuindo à miséria uma parte na harmonia do mundo como um todo; ou ainda interpretando-a pedagogicamente como um fortalecimento da vida espiritual do homem; e os infralapsarianos explicaram-na a partir da justiça de Deus. Outros, como Lotze, se desesperaram ao tentar encontrar alguma explicação, ou até mesmo se refugiaram numa limitação da onipotência e sabedoria de Deus, vendo na matéria ou nas leis da natureza um limite para Suas obras.

Mas mesmo que haja uma parcela de verdade em cada uma dessas várias teorias, a miséria do mundo é tão grande e diversificada para ser explicada por uma única causa, ou subsumida numa única fórmula. E todas essas tentativas de explicações não minimizam a miséria, pois que vantagem há, por exemplo, em dizer: "Quem atualmente pensa no terremoto de São Francisco como um ato de Deus e não como uma ocorrência mecânica?". Então Deus não é mais o Deus cuja providência se estende sobre todas as coisas? O pragmatismo está tão enfurnado em suas reivindicações, que considera todas essas explicações insuficientes e enganosas, e chama a atenção novamente para as realidades — assim, rompe com as aparências, retira a venda de nossos olhos e proclama abertamente que este mundo é um caos que pode se tornar bom e verdadeiro somente por meio do trabalho das mãos do homem.

Contudo, ao fazer isto, o pragmatismo esquece que, no seu sentido mais profundo, o conflito não reside entre o homem e a natureza; mas, pelo contrário, é travada no coração do próprio homem, entre o seu "*o que sou*" e seu "*o que eu deveria ser*". A luta é primariamente mais de natureza ética do que física. Isto é comprovado, antes de tudo, pelo fato de que todas as aquisições da cultura, por mais ricas que possam ser, não apaziguam a inquietação do coração e são incapazes de silenciar a voz da consciência. Além disso, de acordo com os testemunhos dos heróis de nossa raça, todas as misérias do mundo podem ser superadas pela fé. E é o único modo que a revelação — presente já na natureza, mas muito mais claramente nas Escrituras — nos oferece para a reconciliação da discórdia. A Bíblia não faz nenhum esforço para explicar todo o sofrimento do mundo. Antes, ela permite que o sofrimento permaneça onde está, e o aceita de modo tão pleno que nenhuma literatura pessimista é capaz de sobrepujar o *pathos* de sua queixa. Entretanto, a revelação não incita o homem à resistência e à rebelião, mas desnuda à sua consciência a culpabilidade presente em sua própria vida. A revelação o abate em sua própria pequenez, e lhe diz: "Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?". Contudo, ela então o ergue de sua humilhação, e o convoca não a uma apatia estoica ou uma aceitação fatalista das coisas, mas faz com que, por meio da Palavra, ele conheça a vontade que Deus possui de salvar o mundo não obstante toda sua miséria, e, através do Espírito Santo, enche sua alma com a paciência da fé, de forma que o homem fraco se torna capaz de suportar toda sua dor, glorificar a Deus em meio à tribulação e, com Deus, possa vencer o mundo. "Se Deus é por nós, quem será contra nós?" E está é a única vitória que vence o mundo: a nossa fé.

V. Revelação e história

A indispensabilidade e significado da revelação assomam na história de modo ainda maior e mais rica do que na natureza. Mas assim que adentramos esse domínio, nossa atenção é imediatamente atraída por uma interessante controvérsia que anos atrás foi travada entre os próprios historiadores.

Quando as ciências naturais, no último século, alcançaram toda sorte de resultados brilhantes por meio da aplicação do método indutivo, surgiu também em vários corações o anseio de analisar também a História segundo esse mesmo método, e, assim, obter resultados igualmente seguros. Havia, portanto, em última análise, apenas uma única ciência: a ciência da natureza; tudo aquilo que era analisado pelas assim chamadas ciências do intelecto deveria ser reduzido a e incorporado nas ciências naturais, caso quisesse manter seu status de ciência. Por conseguinte, a investigação histórica somente poderia ser considerada como uma verdadeira ciência caso seu objeto — as ocorrências históricas — fossem concebidas como um processo mecânico, dominado do início ao fim pelas mesmas leis da natureza. Entretanto, na tentativa de fazer da história uma ciência positiva e empírica, acabou-se desenvolvendo diferentes tendências desde o início. Todos eram unânimes na convicção de que os eventos da história eram tão inevitáveis como os fenômenos da natureza, podendo ser observados e fixados de modo tão imparcial e objetivo como estes últimos. Mas uma grande diferença de opinião surgiu no que tange à questão de como esses fatos deveriam ser compreendidos, e a partir de quais causas deveriam ser explicados.

Há alguns que, como Buckle, de Greef e Mongeolle buscavam no ambiente físico do clima, solo e alimentação as causas últimas e principais dos eventos históricos, e assim baseavam a história na antropogeografia. Há outros, como Taine, e especialmente Gobineau e H. St. Chamberlain, que consideram a raça o principal fator na história, buscando na etnologia a solução de problemas históricos. Homens como Le Bon, Tarde, René Worms, Ratzenhofer e Sighele tentaram explicar os fatos históricos por meio de circunstâncias sociais e psicológicas, enquanto outros pensadores como Hobbes, Rousseau, Comte, Spencer, von Hellwald, Shäffle, Durkheim, dentre outros, nutriam a ideia de que a própria sociedade deve ser vista como um organismo de uma ordem superior, que, como todas as demais coisas vivas, se encontra debaixo do domínio das leis biológicas, se desenvolvendo e se aperfeiçoando gradualmente, por meio da seleção natural e da hereditariedade, na luta pela existência. Os socialistas, Marx, Engels, Kautsky e seus companheiros olhavam para tudo do ponto de vista da luta de classes, e defendiam a visão materialista ou econômica da história, segundo a qual a consciência do homem não determina seu ser, pelo contrário, seu ser social determina sua consciência. E finalmente, nestes últimos anos, Karl Lamprecht surgiu como um defensor do método histórico-cultural, que encontra na alma do povo[84] o fundamento mais profundo dos eventos históricos, o que consequentemente o tem levado a buscar uma solução social-psicológica do problema.

É bastante compreensível esse esforço em trazer, por meio desses diferentes caminhos, a garantia e certeza científicas para a ciência da história. Afinal, a história difere da física neste ponto: ela não possui o objeto de sua investigação à mão, de maneira imediata, a fim de que seja capaz de submetê-lo à experimentação; antes, o objeto somente lhe chega ao conhecimento por meio de um testemunho que outros, voluntária ou involuntariamente, direta ou indiretamente, tenham fornecido. Mesmo que tal testemunho não seja aceito incondicionalmente, sendo, ao contrário, primeiramente

submetido a uma crítica inflexível, ainda assim é necessário que seja introduzido no estudo da história, através da interposição da tradição, um certo elemento pessoal de confiança que não é encontrado (ou pelo menos não no mesmo nível) na investigação dos fenômenos naturais. Tal elemento pessoal presente na pesquisa histórica é consideravelmente fortalecido pelo fato de que somos incapazes de assumir uma atitude tão objetiva e desapaixonada com relação às pessoas e testemunhos que a história nos apresenta quanto a que assumimos ao lidarmos com os fenômenos naturais. Na história, não somos observadores desinteressados, mas vivemos as vidas de outros homens, somos atraídos ou repelidos por eles, sentimos compaixão ou antipatia em relação a eles. E, especialmente no caso de pessoas importantes ou grandes eventos, tais como a origem do cristianismo, a Reforma, a Revolução Francesa, etc., nossas convicções, nosso coração e nossas emoções desempenham um importante papel. Desde o início mesmo, nosso interesse pessoal se faz perceptível em nosso criticismo dos testemunhos, e continua a exercer sua influência na descrição pragmática e julgamento dos eventos. Um crente ou um cético quanto à divindade de Cristo não podem julgar da mesma maneira os livros e conteúdo do Antigo e Novo Testamentos; e não podemos esperar que um católico e um protestante apresentem uma mesma história da Reforma. Na pesquisa histórica, portanto, a personalidade do investigador é sentida ainda mais fortemente do que nas ciências naturais; a ciência da história se divide em duas tendências e, assim, aparentemente perde seu status de ciência. Podemos, portanto, entender perfeitamente o esforço realizado para se resgatar a história — como uma ciência — de sua subjetividade, e ao torná-la tão objetiva e exata quando as ciências naturais, que aparentemente são a mesma coisa para todos os homens, sem distinção de convicções religiosas.

A isto acrescenta-se ainda o fato de que no último século o campo da história se desenvolveu de forma extraordinária, em medida não menor do que as ciências naturais. Aquilo que, no século XV, as viagens de Vasco da Gama, Colombo, Magellan, Cook, etc. foram para o conhecimento da Terra, as descobertas de Champollion, Rawlinson, Grotefend, Layard, W. Jones, Burnouf e outros foram para o nosso conhecimento da história. Embora o conhecimento histórico tenha estado formalmente confinado a uns poucos países e povos, agora ele se propagou amplamente para todos os tipos de povos, explorando um passado bem anterior a Moisés. Essa extraordinária extensão do domínio da investigação naturalmente avultou consideravelmente o material, tornando necessário, a fim de instaurar uma ordem neste caos, conceber os eventos em suas relações mútuas e descobrir o processo e a lei que estão por trás deles. Era inevitável que a visão ideológica da história apresentada por Hegel e pela Escola de Tübingen, sob a inspiração das ciências naturais, desse lugar a um tratamento positivista e homológico da História. Não era mais admissível interpretar os fatos de acordo com uma ideia preconcebida; antes, pelo contrário, tornou-se necessário que, a partir dos fatos, se estudasse as leis que os controlam (os fatos) em seu desenvolvimento.

Aparentemente, esse tratamento positivista da história trabalha de modo totalmente imparcial, de forma puramente empírica e indutiva. Mas, na verdade, uma determinada ideia preconcebida a domina, da mesma forma como também domina o tratamento ideológico de Hegel — tal ideia é, em ambos os casos, a evolução, concebida num sentido mecânico ou dinâmico. Pressupõe-se tacitamente que, em última análise, uma e a mesma causalidade origina todos os eventos e faz com que eles se sucedam de acordo com a lei do desenvolvimento progressivo numa linha contínua e ascendente. O monismo e a evolução são os *principia* da visão moderna da história, assim como, na nossa última palestra, ficou demonstrado que assim o eram também na investigação

da natureza. Mas é necessário atentar desde o início que a concepção de evolução, quando aplicada na história a uma família ou a uma tribo, a um povo ou à humanidade, possui um sentido totalmente diferente daquele aplicado em organismos individuais. Num memorável estudo sobre a ideia do desenvolvimento e sua aplicação na história, o Sr. Galloway observa de forma perfeitamente correta que a ideia de desenvolvimento é um *idolum fori*,[85] "uma frase corrente na feira científica". Somos capazes de conceber aquilo que deve compreendido como o desenvolvimento de *um* organismo. O germe, o óvulo e o embrião se expandem, por meio da ação do poder de assimilação, tornando-se mais fortes e maiores; a criança cresce e se torna um jovem e depois um homem. Mas quando se fala do desenvolvimento de um povo ou da humanidade, imediatamente nos encontramos em dificuldade com a questão acerca de quem é, neste caso, o sujeito, o germe ou o embrião do desenvolvimento, e em que consiste esse desenvolvimento. Evidentemente é possível falar de unidade no caso de um povo ou da humanidade; contudo, tal unidade é necessariamente de um tipo diferente daquela de um organismo individual. Não apenas a comparação — cujo uso certamente é justificável —, mas a identificação da sociedade e de um povo com um organismo levou Spencer, Schäffle e outros a todo tipo de erros e artificialidade, sobre os quais atualmente ninguém está disposto a assumir a responsabilidade. A sociedade não é um organismo biológico, mas uma organização, que sem dúvida não é estabelecida exclusivamente pela vontade do homem, mas que certamente também não o é sem ela. Antes de podermos investigar a origem e desenvolvimento de organizações tais como a família, a sociedade ou o povo, outros fatores que não apenas os biológicos devem ser considerados — da mesma forma que existem em um organismo forças atuantes que não são encontradas numa máquina. O monismo não é capaz de distinguir a diferença entre organismos éticos, biológicos ou psíquicos, assim como não diferencia um organismo e um mecanismo; todavia, a diferenciação continua a existir na realidade inalteradamente.

Podemos falar de evolução em famílias, nações ou na humanidade, caso os homens sucessivamente cresçam em altura, tamanho, peso, força, expectativa de vida ou até mesmo em capacidade intelectual, moral ou religiosa — em "capacidade cultural". Mas definitivamente este não é o caso. Alguns anos atrás, Buckle disse que uma criança nascida num país civilizado provavelmente não se sobressaía em relação a uma criança nascida em países bárbaros; e essa afirmação, quando entendida estritamente no que se refere à capacidade e não ao meio social da criança, é antes fortalecida do que enfraquecida pela investigação etnológica. As capacidades e dons dos "povos da cultura" atuais, em média, não são maiores do que aqueles apresentados pelos gregos, romanos, babilônios e assírios; os setenta ou oitenta anos de vida constantemente aludidos nas Escrituras são ainda a expectativa de vida das pessoas fortes; a sensibilidade religiosa, a capacidade moral e a adaptação à arte, etc. de modo algum avançaram com o decorrer dos anos; como diz o Professor de Vries: "Por toda parte as características dos indivíduos variam numa média, e em toda parte eles assim o fazem de acordo com a mesma lei". Poderíamos acalentar a esperança do progresso, por mais lento que fosse, caso estivesse demonstrado que as características, uma vez alcançadas, são transmitidas por hereditariedade. Mas é neste ponto que se encontra a maior diferença possível de opiniões. A experiência nos ensina que inúmeras características, tanto intelectuais quanto morais, são não transmitidas do genitor ao filho. Homens geniais não raro têm filhos estúpidos; pais piedosos frequentemente criam filhos ímpios; portanto, torna-se manifesto que os dons da graça não são uma relíquia de família. Variações adquiridas num passado recente nem sempre permanecem, mas desaparecem após uma ou duas gerações. Toda variedade apresenta uma tendência a retornar novamente ao tipo original, e em lugar algum, quer entre plantas, animais ou homens, encontramos uma tendência em continuar variando numa dada direção. Todavia, por outro

lado, vemos organismos se modificando consideravelmente sob a influência do clima, solo, comida ou outras circunstâncias, transmitindo suas variações a seus descendentes. Raças e tipos nacionais, o nariz dos Bourbons e o lábio dos Habsburgos,[86] as variedades entre os descendentes equinos e caninos provam isso conclusivamente. Contudo, em lugar algum se encontra indicada uma linha reta de desenvolvimento. A hereditariedade é uma região obscura. Presentemente, não há nada que possamos fazer, a não ser, juntamente com Delage, dizer que algumas modificações adquiridas sob a influência do ambiente geralmente não são — mas às vezes são — hereditárias.

Dessa maneira, podemos afirmar com segurança apenas o seguinte no que diz respeito à ideia de evolução na humanidade: que as gerações mais recentes se encontram numa situação mais favorável do que as gerações anteriores, em virtude do patrimônio que lhes foi legado em dinheiro e bens, ciência e arte, e civilização e cultura. Entretanto, esse patrimônio dificilmente pode ser designado como evolução, pois essas várias possessões culturais não se desenvolveram organicamente a partir de um germe nem evoluíram em si, antes, são produtos do pensamento e vontade humanos. A descoberta da América, a descoberta e aplicação da energia a vapor, o conhecimento e uso da eletricidade não surgiram espontaneamente, nem se configuram como o produto necessário de fatores econômicos ou sociais, mas pressupõem um desejo pelo conhecimento e um intenso labor intelectual no homem. De fato, nesse aspecto o homem se encontra sujeito à influência de seu ambiente, e talvez ele deva mais ao ambiente do que o contrário. Mas certamente a influência não provém exclusivamente de apenas um lado; descobertas e invenções frequentemente são devidas a personalidades extraordinárias, cuja origem e existência permanecem um mistério, a despeito de toda investigação biográfica. Um gênio como Goethe está longe de ser explicado quando se sabe que ele herdou a "estatura" do pai e a "alegre disposição" da mãe. Evolução é uma palavra formidável, no entanto ela ignora algumas dificuldades e reduz uma realidade rica e complexa sob uma fórmula vaga.

Isso se torna ainda mais claro quando consideramos que as vantagens da cultura, transmitidas pelos progenitores, não podem ser extraídas, conservadas e desenvolvidas pelos seus descendentes sem que estes façam algo. Embora todo homem provenha de uma comunidade, e seja por ela formado, é necessário que ele, desde o início, comece novamente por si mesmo. Ele deve começar por si mesmo com o exercício de seus membros e sentidos corporais, com a aprendizagem da leitura, escritura e operações matemáticas. De seu nascimento em diante, ele deve se esforçar para tornar sua a herança do passado;[87] ele deve "trabalhar arduamente a fim de possuí-la". E há ainda a possibilidade e o perigo de que ele esbanje, dissipe e faça dos tesouros que lhe foram dados graciosamente sua própria destruição. Não somente indivíduos, mas também famílias, tribos e povos estão sujeitos a esse perigo. A cultura pode ser uma benção, mas também uma maldição; ela nem sempre progride, podendo degenerar e desaparecer; pode ser ampliada, mas também destruída e aniquilada por meio da decadência das nações, por meio de calamidades e guerras. E nos conflitos entre os povos, nem sempre são os povos cultos os vitoriosos, mas com bastante frequência aqueles povos pobres em cultura e quase desprovidos de civilização, como nos ensina a história dos babilônicos, assírios, gregos, romanos, francos e germânicos. Quando acontece de, passado um tempo, assimilarem a cultura dos povos conquistados, isso não se dá por parte deles, exceto no curso de um longo período de tempo e por meio dos esforços de seu próprio trabalho mental.

Todas essas considerações mostram que a história apresenta um caráter demasiado intrincado e complexo para ser reduzido a uma fórmula comum ou para ser explicado por uma só causa. Por certo que o monismo busca fazer isso com a história bem como com a natureza. Contudo,

todos os esforços para compreender os personagens e ocorrências históricos a partir exclusivamente de fatores mecânicos, psíquicos, biológicos, psicológicos, sociais ou econômicos somente foram capazes de evidenciar a riqueza da vida e a complexidade das condições.

Lamprecht, por exemplo, retoma sua concepção de "alma do povo", nela encontrando a causa última da história. Porém, as questões se multiplicam assim que tentamos dar uma explicação clara dessa "alma do povo". O que devemos entender por isso, e onde podemos encontrá-la? Como se originou, e quais fatores influenciaram sua formação? E, caso exista, qual é seu elemento dominante? Pois não pode se configurar como um fenômeno simples — pelo menos não mais do que a alma de um homem. Se a "alma do povo" é realmente uma alma, o que realiza a função principal nela? A inteligência, as emoções, a vontade, os conceitos ou sentimentos, a fome ou o amor? E, além disso, qual é a conexão entre a alma do povo e o "corpo do povo", e também entre ela e toda a natureza, clima, solo e alimentação? Para tantas perguntas, tantos enigmas. Ao invés de alcançarmos a unidade, nos deparamos com uma diversidade infinita, pois a "alma do povo" não é uma unidade. Na verdade, falta-lhe a unidade da autoconsciência, que, no homem, é expressa em sua alma. E é de se admirar que, numa época na qual a psicologia se esforça para dissolver a alma individual em um complexo de experiências, a ciência histórica deseja crer na unidade da "alma do povo". De fato, ela está seguindo o mesmo caminho que as ciências naturais fazem ao abstrair por meio do pensamento as forças da natureza, personificando-as em seguida por meio da imaginação. A concepção da "alma do povo", assim como a supracitada concepção do organismo, é inteiramente inútil para a história. Pode ser uma analogia, mas não uma identidade. Em relação à história, nos encontramos, num grau muito maior do que no caso da natureza, perante um complexo de causas e operações que nos são totalmente desconhecidas em suas essências e interrelações, os quais não podem ser abarcados numa única palavra. "Assim como não existe uma última palavra da história, que com simplicidade expresse seu verdadeiro significado, também a natureza não possui algo assim para nos oferecer".

A mesma dificuldade que se levanta contra a doutrina monista da causalidade é retomada quando se tenta distinguir uma série ascendente de períodos na história, e designar cada um deles através de um único termo. Sem dúvida somos forçados a falar de períodos na história e caracterizá-los por meio de um traço ou outro. Se isso não pudesse ser feito, ser-nos-ia impossível trazer ordem a um caos de eventos. Por conseguinte, falamos, sem hesitação, de história antiga, medieval e moderna; da era da Reforma e do "Iluminismo". Mas não devemos nos esquecer de que não abarcamos a totalidade de um determinado período, por quaisquer meios, em uma fórmula. A era da Reforma, por exemplo, foi também a era da Renascença, do reflorescimento da filosofia e ciências naturais, da origem da comunicação e comércio em escala mundial. O século XVIII foi a época de ouro do "Iluminismo", todavia também testemunhou os feitos do pietismo, moravianismo e o metodismo; foi também a época de Winckelmann, Lessing, Goethe, Schiller, Rousseau e Kant. E quando os filhos do século XIX se viram compelidos a caracterizar sua própria época, eles a chamaram de era do senso histórico e das ciências naturais, do comércio e comunicação, da energia a vapor e eletricidade, da autonomia e anarquia, da democracia e poder popular, da razão e misticismo, do cosmopolitismo e consciência nacional; porém, perceberam que nenhum desses títulos fazia jus à plenitude da realidade.

E devemos ainda ter em vista que toda a divisão da história do mundo, por mais imparcial que seja seu estudo, tacitamente assume a unidade da raça e uma concepção monista-evolucionista dessa história. A consequência disso é que apenas uma parcela restrita de povos é levada em conta, sendo, portanto, abstraída de todos os demais. E, ao mesmo tempo, eventos e condições são

deliberadamente postos em sucessão, um após o outro, sendo que, na realidade, se deram lado a lado. Distingue-se entre as Idades da Pedra, Bronze e Ferro; entre a caça, a vida pastoral, a agricultura, a manufatura e o comércio; entre as sociedades asiática-despótica, medieval-feudal e civil-capitalista; entre o sistema comercial natural, monetário e crediário; entre uma organização local, citadina e nacional; entre uma forma econômica baseada no princípio de necessidade, e outra baseada no princípio da aquisição; entre simbolismo, tipologia, convencionalismo, individualismo e subjetivismo, na história do povo alemão; entre a selvageria, barbarismo e civilização; entre o matriarcado, patriarcado, poligamia e monogamia; entre o fetichismo, politeísmo e monoteísmo; entre as fases teológica, metafísica e positivista, etc. Mas nestas distinções geralmente se esquece de que as relações e condições que são então colocadas numa série, uma após a outra, existiram ao longo das eras, simultaneamente, em diferentes povos, e mesmo dentro de um mesmo povo em estratos diferentes da sociedade. As escavações na Assíria, Babilônia, Egito e Grécia nos informam que uma alta civilização existia já na Antiguidade; indústria e técnica, ciência e arte, comércio e sociedade mesmo ali atingiram um algo grau de desenvolvimento.

Portanto, é uma tarefa fútil tentar dividir a história da humanidade em períodos nitidamente definidos, de acordo com a hipótese evolucionista. Ranke foi perspicaz ao dizer que nem todo período subsequente é superior àquele que o precede. Um período anterior no tempo não serve exclusivamente — conforme exigido pelo sistema de Hegel — como preparação para um período posterior: na verdade, ele ocupa uma posição independente e individual, e representa um valor também independente. Mesmo que determinado período esteja localizado num passado ainda mais remoto na história, é possível que possua algo que é lhe é exclusivo e por meio do qual se sobressaia com relação aos demais. O período clássico, a Idade Média e também cada uma das sucessivas eras possuem algo que lhe é peculiar, um dom e um chamado especiais; além disso, todas elas acrescentam, cada uma a seu modo, ao capital da humanidade. O mesmo vale para as nações. Elas não se encontram simplesmente posicionadas numa ordem regular, uma após a outra; mas, quer isoladas ou em comunhão, elas vivem conjuntamente. E todos esses períodos e povos têm não apenas uma significação horizontal, mas cada período e cada povo também possuem verticalmente seu próprio significado para Deus, Que os criou e guiou. “Cada período está diretamente relacionado a Deus, e seu valor não depende em nada daquilo que dele procede, mas, sim, de sua própria existência, de si mesmo”.

A visão monista-evolucionista da história encontra dificuldades ainda maiores em relação à divisão em períodos. Ela pode, na melhor das hipóteses, indicar que a história de um povo aqui ou lá seguiu determinado curso, mas jamais pode fornecer a prova que tal curso é realmente necessária e universalmente prescrito para todos os povos. De fato, isso se torna o ponto de partida de uma lei monista da causalidade, mas isso é inevitável. Todavia, esse ponto de partida é escolhido de modo arbitrário, e é contradito pelos fatos. Quem ousa argumentar que cada povo passou ou deve passar pelas Idades da Pedra, Cobre ou do Ferro; pelos períodos da caça, agricultura e indústria; da teologia, metafísica e positivismo e demais períodos afins? Tratando-se da história, as leis (se elas de fato existem) devem possuir um caráter empírico, ainda mais do que em relação à natureza. Elas não podem ser determinadas de antemão, antes, devem ser deduzidas a partir dos fatos. Contudo, isso nos coloca perante as maiores dificuldades. Com efeito, é totalmente justificável buscar na história também pelo reino da lei, por uma conexão entre causa e efeito, por uma ordem e um plano. Naquilo que é caótico, no arbitrário, no acidental, não é possível encontramos descanso nem para nossa inteligência nem para nosso coração. Mas é igualmente certo que tal reino da lei não foi ainda

encontrado na história, e provavelmente nunca será.

É impossível determinar o curso que a história segue e que obrigatoriamente deve seguir, bem como o fim para o qual ela avança, de uma maneira puramente empírica a partir dos fatos, a não ser que o conheçamos de um modo ou de outro e a partir de determinado ponto. Sentimentos a necessidade desse conhecimento; no mais íntimo de nossas almas, todos nós cremos nesse curso e nessa finalidade da história. Pois para que a história seja realmente tal, algo deve ser alcançado ao fim dela. É esse próprio sentido, valor e significado da história — de que nela e por meio dela algo deverá ser alcançado — que faz com que a existência histórica valha a pena, com toda sua miséria e dor. Porém, o método positivista não nos possibilita encontrar essa ordem e esse objetivo da história. Com relação à natureza, até o presente momento, mal sabemos o que as leis realmente são; contudo, como tem sido visto e reconhecido cada vez mais, já em relação à história, até agora não fomos além de uma simples percepção de certo ritmo nos eventos históricos.

Consequentemente, as opiniões concernentes ao sentido e finalidade da história divergem amplamente. Há diferença de opinião quanto ao lugar que deve ser atribuído aos grandes homens e a cada povo em particular na história. Será que os homens individuais nada mais são senão pequenas veredas para a ideia, fenômenos do Ser Universal, expressão da alma do povo, ondas do oceano; ou cada um deles possui um significado para a eternidade? Há também diferença de opiniões quando ao método por meio do qual é possível encontrar uma regra de juízo. Estamos perante as pessoas e os eventos não somente como espectadores, mas também como juízes — não nos é possível assumir uma atitude neutra com relação a eles, tal como podemos fazer no caso da natureza. Mas onde encontrar o critério que devemos aplicar, e como ele deverá ser aplicado? E, intimamente relacionado a tal critério, há uma grande diferença de opinião a respeito de seus conteúdos reais: as forças motoras e o alvo da história. Esses elementos deverão ser encontrados no desenvolvimento do entendimento e no avanço da ciência, como postulado por Buckle? Ou na ideia de liberdade, conforme imaginaram Kant e Hegel? No estabelecimento de uma ordem de governo, tal como Breysig concebeu? Ou na produção, de acordo com a suposição de Marx? Deverão ser encontrados na mente ou na matéria, no homem ou na cultura, no estado ou na sociedade? A história, se estudada de modo exclusivamente empírico, não nos fornece respostas. E dado que todo mundo está à procura de e não pode viver sem uma resposta, a ciência da história se eleva à categoria de filosofia da história, pois a causa e a finalidade, a essência e o desenvolvimento da história não podem ser compreendidos sem a metafísica.

Recentemente, tal convicção tem se reafirmado nas mentes de muitos. Surgiu uma vigorosa reação contra a visão monista-evolucionista da história. Em 1883, Dilthey já declarara a necessidade de uma "crítica da razão histórica"; em 1894, Windelband fez um discurso sobre "História e Ciências Naturais", no qual ele enfatizou a independência da primeira; Heinrich Rickert, em 1899, corroborou com essa opinião de Windelband no seu ensaio sobre "A Ciência da Cultura e a Ciência da Natureza", além disso, publicou em 1902 uma importante introdução lógica às ciências históricas com o título "Os Limites da Aplicação de Concepções Enquadradas pelas Ciências Naturais". Desde então, a discussão científica a respeito do caráter da ciência da história tem sido incessantemente debatida, fluindo em uma longa série de preleções e tratados, que aparentemente aumenta cada dia. E há também a diferença entre aqueles que se opõem à ciência nomológica da história. De acordo com Windelband e Rickert, as ciências naturais e a história são igualmente empíricas e positivistas, mas se distinguem quanto ao fim para o qual são estudadas. As ciências naturais partem — semelhantemente às ciências matemáticas — de proposições gerais, axiomas e postulados; ou então,

como as ciências empíricas, buscam, nos fenômenos naturais, o universal, a ideia, a lei; são, portanto, nomotéticas no seu caráter. Por outro lado, as ciências históricas não buscam o universal, mas o particular, *das Einmalige* ("o singular"), e possuem sua força no poder perceptivo da concepção; elas têm, pois, um caráter ideográfico. Mas isso não é tudo, pois de modo algum a ciência histórica se ocupa de tudo aquilo que é particular e que ocorreu num ou noutro momento, antes, seleciona e considera apenas aquilo que, num sentido preciso, é importante e que possui valor real. Assim como o homem individual retém em sua memória apenas aquilo que teve importância para sua vida, a história de um povo ou da humanidade retém a memória daquelas pessoas e eventos que foram significantes para o progresso universal, para o desenvolvimento do todo. Para realizar essa triagem do material, o historiador deve ser, portanto, um "homem de juízo". Ele deve partir da crença de que existem "valores universais" e deve extraí-los da ética. A ética é, portanto, a "epistemologia das ciências históricas". De acordo com o sistema de "valores" que a ciência oferece, os fatos da história são triados, ordenados e estimados. Numa palavra, a história não é uma ciência da natureza, mas uma ciência da cultura.

Outros pensadores, como Dilthey, Wundt e Sigwart retrocedem um estágio. Eles buscam a diferença entre a ciência natural e histórica não apenas de forma lógica no objetivo para os quais são desenvolvidas, mas também nos conteúdos de cada grupo. O caráter das ciências históricas não é suficientemente expresso pelo termo "ciências da cultura", no entanto somente é tratado com justiça quando tais ciências são indicadas como ciências mentais em contraposição às ciências naturais. As ciências históricas se ocupam com seu próprio objeto específico; elas se deparam com outros fatores com os quais as ciências naturais não o fazem. Além disso, as ciências históricas se interessam pelo homem, pelas suas faculdades e funções psíquicas, e desse modo seguem um método diferente, assumindo, portanto, um nome diferente das ciências naturais.

Tal reação na ciência da história contra o monismo já se faz digna de nota, pois não está sozinha, mas está conectada com todo um movimento que se manifestou nos fins do último século em vários países diferentes e em várias esferas, o qual, em uma de nossas palestras anteriores, foi caracterizado como uma revolta da vontade contra a razão, do coração contra o entendimento, da liberdade contra a necessidade, do homem contra a natureza. No entanto, essa reação também é notável em sua própria natureza, porque mais uma vez enunciou claramente a diferença em relação à finalidade e aos conteúdos entre as ciências naturais e as ciências históricas, além de ter reivindicado para estas últimas a independência e a liberdade de movimento. A história é outra coisa e algo mais do que um processo da natureza que se desenvolve segundo um método dialético, ela independe da consciência, da vontade e do objetivo pretendido pelo homem, e configura-se como o produto necessário de um poder que atua, como um todo, sem a consciência e a vontade. Mas não podemos sequer nos deter na concepção da história como ciência da cultura ou ciência mental, pois se a história, em distinção das ciências naturais, deveria efetivamente nos ensinar, num sentido preciso, apenas o particular *das Einmalige* ("o singular"), ela cessaria de ser uma ciência e tornar-se-ia uma arte.

Rickert tem a coragem de tecer essa conclusão e se recusa a reconhecer quaisquer leis neste domínio. As chamadas "leis" na história não são nada além de *Wertformeln*, isto é, fórmulas de valoração. Ora, admitimos que *das Einmalige* ("o singular") tem grande significância na história. Contudo, quando se postula isso em contraste com (e para a exclusão do) "particular" na natureza, tal posição não pode ser defendida acriticamente. Porque se as ciências naturais generalizam e buscam por leis que se aplicam a uma multiplicidade de casos, isso não nos permite concluir que tais casos

particulares não possuem valor e servem apenas como ilustrações das leis universais; antes, devemos sustentar que todos esses casos particulares possuem significância histórica no processo do mundo, possuem um lugar e uma tarefa próprios. Além do mais, não é verdade que as ciências naturais, na sua totalidade, visam apenas a descoberta do universal; é possível dizer isto, tal como explicado pelo Professor Heymans, contanto que se refira apenas às ciências naturais abstratas, como a física e a química; mas de modo algum pode ser aplicado quando as ciências naturais concretas, como a geologia e a astronomia, são levadas em consideração. Para o estudioso da geologia, as leis físicas e químicas não são os fins, mas os meios, os meios para explicar o aparecimento de fenômenos específicos na crosta terrestre, que, à medida que surgem e exigem explicação, na maior parte das vezes ocorrem apenas uma vez e nunca mais.

Por outro lado, a ciência histórica não pode evitar toda abstração e generalização. É verdade, a história, diferentemente da natureza, não nos torna familiarizados com leis, embora neste ponto, cada vez mais, surja a dúvida se de fato obtivemos, em qualquer esfera, o conhecimento das leis dos fenômenos elementares. Todavia, isso não nos impede minimamente de concluir que o historiador, de maneira alguma, fixa sua atenção sobre *das Einmalige* ("o singular") somente, antes, ele conecta cada pessoa e cada evento com o passado, busca a conexão dos fatos, e desse modo conduz suas investigações sob a orientação de uma ideia, um plano, um curso na história. Aquele que nega isso faz da história uma impossibilidade, reduzindo-a ao ponto de vista de uma crônica. Dessa perspectiva, o historiador perceberia somente os detalhes, e não a estrutura total da situação; ele reteria fatos, mas não a história; teria tijolos, mas não uma construção; teria detalhes, mas não um todo orgânico e vivo. É impossível negar que a investigação histórica por vezes se perdeu em tais detalhes, e, por meio disto, atraiu o perigo do historicismo e do relativismo. E Nietzsche estava totalmente certo quando rompeu em ira contra tal tratamento dispensado à história, pois o dilúvio esmagador de detalhes não nos eleva, mas nos subjuga; rouba-nos a independência e liberdade; e nega a superioridade da mente sobre a matéria. Troeltsch acentua que "toda a história se utiliza do estudo dos detalhes mais como um meio, nunca os concebendo como um objetivo final. E, na verdade, esse é o meio de entender os grandes ciclos fechados da civilização humana, das principais nações, dos importantes círculos da cultura, dos grandes ramos da cultura". Sem desvalorizar a significância dos detalhes, a história visa o conhecimento da ideia, do senso de história. Fatos nus não nos satisfazem; queremos ver, por detrás dos fatos, a ideia que os combina e os governa.

A visão histórica mais recente até então reconhece isso, de modo que faz com que a essência da história resida na percepção dos valores. Se assim o é, o historiador deve ser "algo como um homem de juízo", e deve possuir um critério por meio do qual ele possa julgar os valores na história. Neste ponto, o perigo de que o historiador, ao determinar esses valores, irá permitir que seu próprio interesse se intrometa e irá testar todos os fatos mediante seu próprio e limitado discernimento e para seu benefício próprio egoísta; tal perigo, como íamos dizendo, está longe de ser imaginário. Rickert percebe esse perigo, e distingue, portanto, entre valorações práticas e teóricas, pessoais (individuais) ou gerais, exigindo que o historiador abandone as individuais e seja, assim, totalmente objetivo.

Mas uma vez admitida a exequibilidade dessa distinção indubitavelmente complexa proposta por Rickert, a questão, portanto, continuará sendo: de onde devemos extrair o critério das valorações universais? Ora, não se espera que a própria história forneça isso. Parece, sem dúvida, que Troeltsch é dessa opinião quando diz que a história, não obstante a relatividade de tudo nela, ainda estabelece e mantém "normas, ideais de vida, conteúdos de vida", que podem ser comparados

entre si pelo historiador. Consequentemente, ele propõe que se abandone inteiramente o antigo método histórico-apologético e especulativo, a fim de substituí-lo pelo método da história das religiões, e, desse modo, provar a verdade e valor (relativos) do cristianismo. Entretanto, como afirma Troeltsch outrora, se a história relativiza todas as coisas, se se ocupa apenas com *das Einmalige* ("o singular") e com o individual, e não pode "encontrar um critério de aplicação universal", segue-se que ela é incapaz de nos equipar com as normas e ideais pelos quais podemos estimar os fatos e pessoas. Por si só, naturalmente não há diferença qualitativa num determinado fato; o crime "acontece" assim como o ato mais nobre de autossacrifício; para uma visão puramente objetiva, pecado e virtude são produtos no mesmo sentido que o vitríolo e o açúcar. A expectativa de que a história irá concretizar os ideais de vida e as normas procedem da suposição de que a história não é um "jogo de infinitas variáveis", antes, forma um todo que é animado por uma ideia governante, pela providência de Deus. Assim, uma comparação entre pessoas e fatos na história só é possível quando o historiador se apresenta, desde o início, como um "homem de juízo", e traz para sua tarefa um critério de julgamento que adquiriu noutra parte. E permanece a questão: de onde devemos extrair o critério para aferição dos "valores universalmente válidos"?.

O efeito e o resultado, o uso e o lucro — em uma palavra, a cultura — dificilmente podem servir ao propósito que tal critério se propõe, embora Rickert aparentemente se incline, por vezes, em direção a essa ideia. Pois o critério seria, então, totalmente utilitário, mesmo se fosse social-eudemonista em seu caráter; e toda verdade e virtude tornar-se-iam subordinadas à utilidade. Mas, à parte disso, esse critério de modo algum se configuraria como tal, isto é, não se configuraria como norma ou regra, que se está fixa em si mesma, podendo, portanto, servir para um julgamento imparcial e justo dos fenômenos e fatos. Se o valor cultural destes últimos deve determinar a verdade e a bondade das coisas, tal valor deveria, em si mesmo, ser fixado para tudo. Mas as coisas não se dão desse modo, de forma que existe a máxima diferença possível entre os conteúdos e o valor dos produtos da cultura. E isso sem considerar totalmente esta outra questão: como nós, que temos nosso lugar no meio dela, podemos tomar como critério a questão derradeira da história. A questão, portanto, continua exigindo uma resposta: onde se deve buscar o critério que pode ser usado para julgar os fatos e personagens históricos? A história não oferece, em si mesma, tal resposta; imanentemente, dentro do círculo de fenômenos históricos, é impossível encontrá-la. Se for para a história ser realmente história, se ela deve tornar valores reais — valores universalmente válidos —, não podemos conhecê-los a partir dos fatos em si, antes, formamos nosso julgamento a partir da filosofia, da nossa visão da vida e do mundo — nomeadamente, de nossa fé. Assim como não há física sem metafísica, não há história sem filosofia, sem religião e ética.

Certamente, não há história sem religião, sem fé numa sabedoria e poder divinos. Pois suponhamos que a filosofia, especialmente a ética, oferecesse-nos um critério absoluto, por meio do qual os valores históricos pudessem ser julgados — uma possibilidade que não é de maneira alguma determinada incondicionalmente –; ainda assim a questão final e mais importante não é respondida: "Qual é o fundamento para a crença de que tal valor absoluto possui uma existência objetiva e deve ser concretizado na história, a despeito de toda oposição? Que direito temos de esperar que o bem será vitorioso ao final? Rickert é da opinião de que é possível aceitar e sustentar a existência de tal valor absoluto e transcendente sem, no entanto, postular uma realidade transcendente. Mas o próprio Rickert não foge inteiramente desse postulado. Pois ele deve assumir que a ideia de valor, que, em conformidade com o idealismo alemão, considera como *a ideia superior*, a saber, "o desenvolvimento em direção à liberdade"; ele deve assumir, portanto, que este *desenvolvimento* é

"em si mesmo, e de alguma forma, inerente à natureza do mundo". Sendo assim, essa ideia tem uma realidade objetiva, talvez não em um Deus pessoal e transcendente, mas de maneira imanente na natureza do mundo. É difícil, entretanto, atribuir uma concepção clara a tais palavras. As ideias de liberdade, de verdade, de bondade e de beleza não possuem existência em si mesmas, mas são abstrações formadas pelo nosso pensamento. Não são poderes ou forças transcendentes que realizam a si mesmos e destroem toda oposição, mas, sim, concepções que extraímos da realidade e delas dissociamo-los por meio de nosso pensamento. Quando, após um tempo, hipostatizamos essas abstrações, e vestimo-las com a sabedoria e poder divinos, então fazemos exatamente aquilo que as ciências naturais frequentemente fazem com respeito às forças e leis da natureza, e também aquilo que os romanos antigos fizerem ao elevar a justiça, verdade, paz e todo tipo de abstrações possíveis e impossíveis à categoria de divindades. Consequentemente, é inútil dizer que essa ideia de desenvolvimento mencionada anteriormente está fundamentada na natureza do mundo. Afinal, não nos é possível conceber como a ideia de liberdade, sendo nada mais do que uma ideia, possa estar fundamentada na natureza do mundo, podendo concretizar a si mesma. E, caso seja realmente capaz de o fazê-lo, então ela deve ser mais do que uma ideia, e não podemos concebê-la de outro modo, a não ser como um atributo e poder de um Deus pessoal. De fato, a bondade, justiça, sabedoria, etc. não possuem existência neste mundo a não ser como atributos pessoais. E desse modo não apenas a teologia de todas as épocas, mas também a filosofia, num número considerável de seus intérpretes, postulou a existência de um Deus pessoal. Na filosofia moderna, e quanto a este ponto, Kant é um exemplo, e, atualmente, Eucken, Howison e muitos outros concordam com ele a esse respeito. Para que a história permaneça sendo aquilo que é e que deve ser, é preciso pressupor a existência e atividade de um Deus infinitamente sábio e onipotente, que cumpre seus próprios conselhos no curso do mundo. Quanto mais nos aprofundamos em nossas reflexões em direção à essência da história bem como a da natureza; quanto mais compreendemos e sustentamos sua ideia, mais ela há de se apresentar como que enraizada e sustentada na revelação; mais ela se evidenciará, aproximando-se da visão da história apresentada pelo cristianismo e, por meio da qual, ele confirma e sustém a revelação na natureza e na história.

É fato que, por vezes, os historiadores, em detrimento de sua própria ciência, assumem uma atitude hostil ou indiferente em relação ao cristianismo. Rickert, por exemplo, não tolera o cristianismo. Ele é da opinião de que a filosofia da história o eliminou totalmente; que houve uma completa mudança na imagem que se tinha do mundo; e que a ideia de um "cosmos fechado e explorável (*übersehbar*)" foi inteiramente destruída. A doutrina de Giodano Bruno a respeito da infinitude do mundo veio como uma grande catástrofe para toda a "história mundial", no sentido restrito do termo. Contudo, indiretamente, tal declaração é uma confirmação da importância do cristianismo para a história, pois, efetivamente, é a revelação especial nas Escrituras que tornou possível uma história mundial, e sem a qual esta se vê ameaçada pela destruição. A importância do cristianismo para a história é, pois, reconhecida universalmente.

Em primeiro lugar, a confissão da unidade de Deus é a fundação da verdadeira visão da natureza e também da história. Caso se negue isso, devemos sujeitar-nos à multiplicidade da realidade, ao pluralismo das mônadas e almas, espíritos ou "eus", demônios ou deuses; ou, uma vez que o homem nunca é capaz de encontrar satisfação em tal multiplicidade, devemos buscar no próprio mundo uma falsa unidade — assim como o monismo, em suas várias formas, faz —, e então toda a diferenciação é sacrificada em prol dessa falsa unidade. Desse modo, as almas dos homens se tornam partes e fenômenos de uma única alma-mundo, e todas as coisas criadas se tornam *modi*

[modos, nota rodapé] de uma única substância. Assim, apenas quando se busca a unidade de toda a criação não nas próprias coisas, mas transcendentalmente (não num sentido espacial, mas num sentido qualitativo e essencial) em um ser divino, em sua vontade e conselho, é que o mundo (e todas as criaturas nele) pode obter plenamente seus direitos. Somente uma *pessoa* é capaz de ser a raiz da unidade na diferença, e da diferença na unidade. Apenas tal pessoa pode reunir num sistema uma multiplicidade de ideias numa unidade, e, sozinha, pode realizá-las por meio de sua vontade *ad extra*. O teísmo é o único monismo verdadeiro.

Contudo, a unidade de Deus está intimamente relacionada à unidade da humanidade — e isto é de fundamental importância para a história. A hipótese evolucionista geralmente aceita essa unidade — embora, caso partamos de seu próprio ponto de vista, podemos colocar em dúvida seu direito de assim fazê-lo —, e também considera o homem a criatura mais elevada, a coroa de toda criação. Assim, Heinrich Schurtz, por exemplo, diz que, conquanto a questão se a humanidade se originou de um ou mais casais não possa ser resolvida cientificamente, todavia, toda a investigação das raças deve prosseguir a partir do fato de que a "humanidade forma uma grande unidade". E não apenas isto, pois a natureza humana é também considerada una e imutável. Esse mesmo historiador da cultura diz, em outro lugar, que, nos animais, ainda ocorrem mudanças na estrutura corporal, mas o homem, tendo alcançado o apogeu no qual ele agora se encontra, não reage mais ao seu ambiente por meio de mudanças corporais involuntárias, mas, sim, por meio de armas e instrumentos, pela ciência e pela arte. O desenvolvimento da mente impediu as mudanças na estrutura corporal. E a própria mente se encontra em estado estacionário em sua estrutura. Virchow declarou isso anos atrás; Ammon o demonstrou; e Hugo de Vries concorda com tal opinião: "O homem é um espécime característico estacionário (*Dauertypus*); ele permanece no mesmo estágio no que diz respeito aos seus atributos hereditários, isto é, a realização e grau médios do desenvolvimento da raça".

Por mais agraciados que possamos estar pelo fato de que os evolucionistas habitualmente aceitam essa unidade da humanidade e da natureza humana, e, por meio disso, demonstram que a vida é maior do que a doutrina, devemos, todavia, ter em mente que essa unidade não se assenta em fundamentos científicos, antes, provém da revelação. E, além disso, constitui-se como uma pressuposição indispensável para a história: pois, apenas desse modo, ela é uma *história* no verdadeiro sentido possível — uma história do mundo e uma história da humanidade, na qual todos os homens, todos os povos, ou melhor, todas as criaturas são abrangidas e unidas por um pensamento condutor, por um decreto de Deus. E também essa unidade é importante para a história em outro sentido. Eucken diz com brilhante veracidade: "Entre o historiador e suas fontes sempre se interpõe uma estampa da natureza humana". O conhecimento histórico somente é possível, portanto, quando os homens que atuaram no palco da história, não importa onde e quando viveram, eram sujeitos às mesmas paixões que nós. Pois quando o historiador deseja dar conta para si mesmo das concepções, emoções, palavras e atos desses tais homens, ele somente é capaz de fazê-lo se transportando, em sua imaginação, para as características e circunstâncias dessas pessoas que deseja descrever. Desse modo, o historiador deve se esforçar para reproduzir dentro de si mesmo a vida interior de tais pessoas, formando, assim, uma concepção plausível do modo em que vieram a agir como agiram. Ele encontra a chave para explicar em sua própria vida espiritual o pensamento e a volição, o sentimento e ação dos personagens históricos. A unidade da natureza humana e da raça humana é a pressuposição de toda história, e nos foi dada a conhecer somente por meio do cristianismo.

Todavia, essa unidade, em seus conteúdos, é inteiramente diferente daquilo que o monismo procura arduamente. A todo tempo, o monismo entende por unidade um princípio universal, formado

pela abstração de tudo aquilo que é particular, e que se transforma, semelhantemente a uma origem universal, no fundamento de tudo que é particular. A psique do homem, por exemplo, é, de acordo com o monismo, uma unidade somente quando todos os fenômenos psíquicos podem ser deduzidos a partir de um princípio: seja da concepção ou da sensação. Os organismos são uma unidade quando são geradas sucessivamente de uma célula original. O mundo é uma unidade somente quando toda existência se desenvolveu a partir de uma matéria e de uma força. O monismo não conhece outra forma de unidade a não ser a genética, e, assim sendo, não pode jamais fazer justiça plena à diferenciação do mundo, à diferença entre o inorgânico e orgânico, entre o irracional e o racional, e entre a dependência e liberdade do homem — enfim, não é capaz de fazer jus à diferença entre o verdadeiro e o falso, o bem e o mal. A unidade do monismo é uma unidade morta, rígida e uniforme, sem a vida e sua plenitude. Isso é claramente demonstrado no juízo que o sistema monista faz dos heróis da história, que são sacrificados em prol da ideia, da interação mecânica da matéria, em prol do único poder que, segundo o monismo, necessariamente produz todas as coisas. Contra essa visão, o pragmatismo continuamente se opõe, todavia tão unilateralmente quanto o monismo na medida em que enxerga nos grandes homens os produtores da história e em que explicam todo o conteúdo histórico nas personalidades deles, chegando destarte, em última análise, à apoteose e à adoração do gênio.

A unidade que a revelação nos dá a conhecer é de outro tipo e de uma ordem superior. É a unidade da harmonia, que inclui riquezas, multiformidade e diferenciação. Assim como no homem a alma e o corpo não são um só, geneticamente falando, nem se originaram um do outro, mas ainda assim formam no "*ego*" do homem uma unidade orgânica interior; e assim como os membros de um organismo não são exclusivamente *producentes* nem exclusivamente *produtos* do organismo, mas se encontram em relações recíprocas com este e, desse modo, juntos formam uma unidade; portanto, é desse modo que a matéria se encontra em relação a todo homem, a todo povo na história, e também com relação à toda humanidade. Desse modo, a história é tão riquíssima, sua vida é tão plena e, portanto, há vários fatores atuando nela. Por conseguinte, é por isso que a tentativa monista de explicar o processo total da história a partir de fatores biológicos, psicológicos ou econômicos específicos é tão equivocada. A vida repele essa visão, que destrói brutalmente a personalidade do homem. Opondo-se a ela, contudo, as Escrituras nos ensinam que a unidade da humanidade não exclui, antes, inclui a diferenciação do homem em etnias, características, capacidades, chamados, dentre outras coisas. Todo homem vive em seu próprio tempo, vem à existência e perece, aparece e desaparece; ele aparentemente é apenas uma parte do todo, um momento do processo. Contudo, todo homem também carrega as eras em seu coração; na vida de seu espírito ele se encontra acima e fora da história. Ele vive no passado, e o passado vive nele, pois, como disse Nietzsche, o homem não é capaz de esquecer. De semelhante modo, o ser humano também vive no futuro, e o futuro vive nele, pois ele carrega, em seu peito, uma esperança imarcescível. Assim, ele pode descobrir algo da conexão entre passado, presente e futuro; destarte, ele é ao mesmo tempo produtor e conhecedor da história. Ele pertence à história, todavia se encontra acima dela; ele é um filho de seu tempo, contudo, tem parte na eternidade; o homem *vem a ser* e ao mesmo tempo *é*; ele perece, porém permanece.

O cristianismo nos fez entender tudo isto, e faz mais ainda. A revelação especial que chega até nós em Cristo não somente nos dá a confirmação de certas suposições das quais a história parte e deve partir, mas também nos oferece a história, o centro e o verdadeiro conteúdo de toda a história. O cristianismo é, em si, história; ele produz a história, é um dos seus principais fatores e é

precisamente aquilo que a ergue acima da natureza e dos processos naturais. E a afirmação e prova disso se dá mediante seus próprios atos; Cristo veio a este mundo para uma crise — o conteúdo da história jaz numa tremenda batalha. O monismo nada sabe a respeito disso, pois esquematiza todas as coisas com suas categorias de "antes" e "depois". Ele possui apenas um único modelo: anterior ou posterior, inferior ou superior, menor ou maior, ainda-não e já-passado. O monismo não conhece *pro* e *contra*, mas agindo assim, ele despreza a vida, a experiência de todo homem e também a gravidade terrivelmente trágica da história. A revelação é uma confirmação e uma explicação da vida ao afirmar que a essência da história reside num intenso conflito entre as trevas e a luz, entre o pecado e a graça, entre o céu e o inferno. A história do mundo não é *o* julgamento do mundo, contudo é *um dos* seus julgamentos.

Ademais, a revelação nos fornece uma divisão da história. Não há história sem divisão do tempo, sem períodos, sem progresso e desenvolvimento. Mas retiramos a figura de Cristo por um instante. A coisa toda se torna impossível: ele viveu e morreu, ressurgiu dentre os mortos e agora vive por toda eternidade; e estes fatos não podem ser eliminados — eles pertencem à história, eles são o seu coração. Mas, em sua imaginação, *tente suprimir*, por um momento, Cristo e tudo o que ele falou, fez e construiu. Imediatamente a história se desmorona — ela perdeu seu coração, seu centro e seu ponto irradiador. Ele acaba por perder-se numa história de raças e nações, de "povos da natureza" e "povos da cultura". Torna-se um caos, sem um centro e, portanto, sem uma circunferência; sem irradiação, e, consequentemente, sem início ou fim; sem uma causa primária ou finalidade; um riacho descendo montanha abaixo, e nada mais. Entretanto, a revelação nos ensina que Deus é o Senhor das eras e que Cristo é o ponto de viragem[88] de todas essas eras. E, assim, traz à história uma unidade e um plano, progresso e finalidade. A finalidade da história não é essa ou aquela ideia especial: não é a ideia de liberdade ou de humanidade, ou ainda de bem-estar material. Antes, é a plenitude do Reino de Deus, o domínio multifacetado e todo-abrangente de Deus, que abarca céu e terra, anjos e homens, mente e matéria, *cultus* e cultura, o específico e o genérico; em uma palavra, tudo em todos.

VI. Revelação e religião

Nossa visão segundo a qual tanto a história quanto a natureza se encontram enraizadas na revelação e dela necessitam para sua própria explicação será ainda mais firmemente corroborada caso fixemos nossa atenção sobre uma de suas forças motrizes mais proeminentes, a saber, a religião. O simples fato da existência da religião já é bastante significativo. Os demônios não possuem religião; certamente eles estão convencidos da existência de Deus, contudo, o pensamento de Deus os conduz apenas ao medo e ódio. Também não podemos falar de religião nos animais; a ideia de Deus é indispensável para a religião, e nos animais tal ideia está completamente ausente, assim como todas as demais concepções abstratas. O acatamento que um cachorro tem pelo seu dono talvez apresente certa similitude e semelhança com aquilo que a religião é para o homem, porém analogia não significa identidade. Por outro lado, a religião é um elemento característico de todos os povos e todos os homens; por mais que um ser humano possa se estar profundamente chafurdado na degradação, ele ainda está consciente da existência de Deus e de seu dever em adorá-Lo.

Tal fato é de extraordinária significância; por mais afastado de Deus que o homem possa vaguear longe de Deus, ele ainda permanece ligado ao céu; nas profundezas de sua alma, ele está conectado a um mundo de coisas invisíveis e supranaturais; em seu coração, o homem é um ser supranatural; sua razão e consciência, seu pensamento e volição, suas necessidades e afetos estão fundamentados naquilo que é eterno. E a religião é a prova irrefutável disso. Não é imposta sobre ele pela força nem impingida por meio do engano, antes, surge espontaneamente de sua própria natureza, embora seja nutrida por elementos fora dela. Certamente, a religião do homem em seu estado caído é sempre um culto arbitrário, mas também voluntário. Por meio dela, o homem reconhece e confessa que pode ser livre apenas na dependência absoluta; que ele somente pode ser sincero para consigo mesmo e ser, de fato, humano apenas quando serve a Deus. O sentimento de absoluta dependência inclui a liberdade; a sujeição do homem a Deus apresenta um caráter peculiar, distinguindo-se da sujeição dos demônios e animais por estar inseparavelmente associada com sua semelhança para com Deus. Na religião, esses dois elementos estão sempre unidos, embora, às vezes, predomine o elemento teocrático, ou, em contrapartida, o elemento teantrópico.

Indubitavelmente tem havido tentativas de remover a religião da posição central que ocupa na vida do indivíduo, bem como na história da raça. Tais tentativas, contudo, desde o início já estão fadadas à esterilidade, pois vai contra as necessidades imutáveis da natureza humana.

Ano passado, quando o *Mercure de France* deu início a uma discussão a respeito da dissolução ou evolução da religião, certamente alguns se aproveitaram da ocasião para expressar seu ódio pela igreja e religião, ou para agourar o desaparecimento iminente destes. Mas mesmo dentre essas pessoas haviam aqueles que buscavam um substituto para a religião no altruísmo, numa sociedade organizada segundo as diretrizes socialistas, na moralidade, na ciência ou no espiritualismo. E a maioria esmagadora estava convencida de que a religião, embora possa modificar em suas formas, não obstante é inerradicável em sua natureza essencial, e sobreviverá a todas as crises que porventura venha a sofrer. Eles basearam sua convicção principalmente sobre estas duas considerações: primeiramente, a religião está profundamente enraizada na natureza humana; e, em segundo lugar, a ciência, que pode fazer conhecidas somente as interrelações das coisas mas nunca a origem, essência e fim delas, jamais será capaz de satisfazer as necessidades do coração humano. Para além daquilo que a ciência nos revelou sempre permanece inexplorados o domínio sublime,

imenso e silente no qual o poder supremo — do qual dependemos — habita; e dos recessos mais íntimos da personalidade humana, a religião sempre ressurge.

Aquilo, portanto, que é dito sobre o presente e esperado no futuro encontra sua fundação e amparo no passado; não há povos sem religião, e a história não nos apresenta passado algum no qual a religião não fosse, então, de posse universal da humanidade. E não apenas isso, mas desde o princípio ela tem sido o elemento vitalizante de toda cultura. Evidentemente neste ponto devemos ser cautelosos tanto para não cairmos numa parcialidade quanto para não interpretarmos a realidade nos termos de uma teoria. Desde sua origem, o homem tem sido não apenas um ser religioso, mas também um ser moral e corpóreo; desde o princípio de sua existência, foram nele implantados vários anseios e poderes que, juntas, trabalharam harmoniosamente; a afirmação feita por Morris Jastrow de que a ciência, a arte e a moralidade se desenvolveram a partir da religião é uma colocação exagerada, pois, na verdade, elas surgiram conjuntamente numa íntima ligação entre si, a partir de vários anseios e inclinações da natureza humana como tal. O ponto de partida de todo desenvolvimento não foi um princípio monista abstrato, mas a totalidade da natureza humana. Assim como a necessidade de comida e água, abrigo e indumentária, assim também podemos afirmar que a agricultura, a indústria, a ciência e a arte e as várias partes constituintes da cultura *não* se desenvolveram diretamente a partir da religião, — cada uma delas tem sua raiz própria na natureza humana, e consequentemente suas próprias características e vida particulares. Contudo, a religião faz parte — e sempre o fez — dos movimentos mais íntimos da alma humana, o que possibilitou que sua influência fosse percebida sobre a totalidade da vida, em todas as suas experiências e atividades. É mais do que certo que outros agentes além da religião também estiveram envolvidos no desenvolvimento da ciência, filosofia, arte, etc., por exemplo, a curiosidade, o desejo pelo luxo e diversão e similares. Porém, à medida que mais profundamente mergulhamos no passado, mais nos deparamos com a religião, a moralidade, o conhecimento, a arte — enfim, mais nos deparamos com todos os elementos da civilização juntos, unidos sem divisão e indiferenciados. Isto é, eles ainda não existem independentemente, lado a lado entre si, mas ainda permanecem não-desenvolvidos, cerrados num mesmo embrião. A diferenciação foi antecedida por um complexo, por uma totalidade de experiências. E entre tais experiências, aquelas de cunho religioso-moral tiveram a primazia. *Neste sentido*, portanto, pode-se dizer que a religião tem sido a causa mais profunda do processo civilizacional, a mãe das artes e de todas as ciências.

A consideração que aqui fazemos da natureza humana é de vital importância para a investigação da origem da religião. Presentemente, existe uma tendência entre os homens da ciência em primeiramente dissolver as associações orgânicas nas quais a religião se manifesta na vida, e, em seguida, investigar sua origem. Eles tratam a religião semelhantemente a um químico que separa as substâncias de suas associações reais, e, logo após, analisa suas partes componentes. Cientificamente isso é de grande valor apenas se não nos esquecermos de que o processo ao qual a ciência submete seu objeto difere totalmente do processo que se dá na realidade. Não há prova alguma de que todos os elementos originalmente existiram num estado sem mistura ou confusão. E, da mesma forma, não há fundamento para afirmar que os fatores que, presentemente, descobrimos na vida religiosa existiram desde sempre separadamente. A realidade apresenta um aspecto diferente da teoria. A vida — a vida plena e rica — vem sempre primeiro; as abstrações de nosso pensamento vêm somente depois. Quando a ciência, em sua busca pela origem das coisas, se permite ser guiada exclusivamente pela ideia de evolução, e, desse modo, sempre se empenha em retroceder aos primórdios mais insignificantes, aos princípios mais exíguos, ela simplesmente está elevando as

abstrações do pensamento à categoria de poderes concretos, e, em sua interpretação das coisas, acaba se refugiando na mitologia. Entretanto, a origem da vida em toda sua riqueza não se encontra em nenhum princípio abstrato, em nenhum poder elementar, e seu desenvolvimento não foi norteado por nenhuma lei retilínea da evolução. Quando retrocedemos no real tão longe quanto possível em direção às origens, nos deparamos com uma natureza humana que já contém tudo aquilo que posteriormente ela há de produzir a partir de si mesma. A vida natural e espiritual, a religião e moralidade, o conhecimento e arte, o senso de beleza e consciência de valores se encontram unidos no homem desde o princípio. As experiências da vida são o pano de fundo de todo desenvolvimento e civilização.

As recentes pesquisas em relação à origem das coisas, nomeadamente, a origem da religião e moralidade, da ciência e arte, da família, da sociedade e do estado trouxeram bastante esclarecimento quanto a essa questão acima. Obviamente, neste ponto, não é possível falarmos de uma investigação científica (seja ela naturalista ou histórica) no sentido estrito do termo, pois os elementos da cultura que mencionamos sempre existiram na humanidade, tão remotamente quanto a história é capaz de nos mostrar. Quando Lubbock tentou provar que todos os povos passaram por uma fase de ateísmo, ele não somente extrapolou os limites de nosso conhecimento empírico, como também criou uma condição que, caso alguma vez tenha realmente existido, seria totalmente ininteligível para nós, em cujas vidas a religião constitui uma parte essencial. Não nos é possível conceber seres que não sejam animais, mas homens, e que estão inteiramente desprovidos de religião; para nós, tais homens são impensáveis e impossíveis. O caso é o mesmo com relação a todas as partes componentes da civilização humana; não é possível imaginar o homem sem algum conhecimento e arte, ou algum tipo de família e vida social, ou ainda sem alguma concepção de moralidade e justiça. Se, apesar de tudo isso, a ciência continua tentando escavar por trás da cultura e formar uma concepção do modo pelo qual todos esses fenômenos surgiram na vida humana, a questão essencialmente acaba se cerrando em conjecturas e suposições. Isto é abertamente reconhecido por muitos. Oscar Hertwig, por exemplo, tratando generalizadamente da descendência no passado afirma: “Quando tentamos traçar as cadeias genealógicas dos mamíferos, anfíbios e peixes nas eras primitivos, nos lançamos em trevas tais que mesmo a brilhante luz da ciência não é capaz de penetrar com um simples raio, e nas quais a pesquisa científica consequentemente se encontra exposta ao perigo de se desviar do único caminho por meio do qual ela pode alcançar o conhecimento da verdade e, assim, resultados permanentes”. Segundo Ludwig Stein, “é uma necessidade fatal e, todavia, inevitável para a ciência que investiga as origens da família, propriedade, sociedade, etc., que ela seja forçada a operar com hipóteses”. E com relação à origem da religião, tanto Lehmann quanto Troeltsch, Tiele, Pfleiderer e outros concordam que, atualmente é impossível, assim como antigamente, falar de um conhecimento de tais coisas, de modo que devemos nos contentar com conjecturas e hipóteses.

Para que tais hipóteses não fiquem pairando no ar, geralmente tenta-se sustentá-las com dados provenientes da embriologia, antropologia, paleontologia e etnografia. Tanto os estudos sobre o animal e a criança quanto o estudo dos chamados “povos da natureza” são incentivados a fim de que possam, de algum modo, produzir uma ideia do homem primitivo ainda desprovido inteiramente de cultura. Mas o método que é então empregado e os resultados que alguns julgam ter obtido inspiram pouca confiança e, num melhor entendimento, aniquilam a esperança de que, ao longo desse caminho, em algum ponto teremos um conhecimento garantido sobre a condição original do homem.

Comumente, a verdade da doutrina da descendência do homem é pressuposta tacitamente.

No próprio Darwin essa afirmação tinha ao menos a garantia de que ele poderia explicá-la mediante a "seleção natural" e a "luta pela existência"; no entanto, embora muitos tenham descartado o darwinismo em sua forma original (quer no todo quer em partes) como uma explicação para o desenvolvimento dos seres vivos, eles ainda conservam intacta a teoria da descendência. Como hipótese de trabalho, a ideia de evolução indubitavelmente é de inegável importância, afinal, ela nos direciona a analogias, que, de outro modo, provavelmente não seriam percebidas, e nos oferece uma pista que nos aponta uma saída em meio ao labirinto dos fenômenos. Nesse caso, todavia, a ciência jamais deve perder de vista o fato de que está lidando com uma hipótese e não, como Haeckel supõe, [89] com um "fato firmemente estabelecido". Naturalistas mais moderados, que dão ouvidos somente aos fatos, se expressam de modo diferente — não apenas, como anteriormente, pelos lábios de Virchow, mas também agora por meio dos lábios de Branco, Reinke, Wasmann e outros. Reinke, por exemplo, em 1900, a respeito dessa teoria reconheceu: "Devemos confessar sem reservas que não temos à nossa disposição uma prova irrefutável a respeito de sua exatidão". Dois anos depois, numa linguagem ainda mais intensa, ele afirmou que a ciência não sabe nada acerca da origem do homem. E no Congresso Internacional de Zoologistas, ocorrido em Berlim, em 1901, Branco deu testemunho de que a paleontologia não conhece os ancestrais do homem, antes, o homem súbita e diretamente assoma perante nós, na era diluvial, como um perfeito *homo sapiens*. O abismo mental e físico entre o homem e o animal presentemente se mostra tão vasto como sempre foi. No que tange à estrutura do crânio e do cérebro, por exemplo, a distância existente entre os demais mamíferos e os macacos possivelmente pode ser suprimida, mas não aquela que existe entre os macacos e o homem. Dentre todos os mamíferos atualmente existentes não há sequer um que, com relação a essa questão, possa ser comparado com o homem. Stanley Hall também teve que reconhecer que aquilo que está interposto entre o maior cérebro antropoide, que possui 500 centímetros cúbicos, e o menor cérebro humano, de 1150 centímetros cúbicos, se encontra tão perdido quanto uma Atlântida submersa. Quando Hall acrescenta que todos os ancestrais do homem foram acidentalmente extirpados, ele está simplesmente cometendo a falácia da "distinção de emergência", totalmente desprovida de valor científico. O ancestral comum do macaco e do homem é uma mera invenção da mente. Todas as inferências que partem do animal em direção ao homem primitivo se encontram, portanto, desprovidas de fundamentação científica. É significativo o fato de que vários adeptos da doutrina comum da descendência tenham recentemente ignorado a zoologia histórica, e passaram a buscar apoio na morfologia experimental.

Contudo, pode-se duvidar se essa nova ciência será capaz de lançar mais luz sobre esse assunto. A oposição em relação à lei biogenética de Haeckel cresce cada dia mais. Geganbur e Oscar Hertwig estão persuadidos que a ontogenia é uma esfera na qual uma imaginação vívida pode, sem dúvida, levar a cabo um jogo perigoso ao buscar as relações filogenéticas, mas também uma esfera na qual resultados seguros não são, de maneira alguma, facilmente obtidos; e ambos os cientistas alertam quanto aos falsos caminhos que levam à construção de condições fictícias, ou mesmo de organismos inteiramente fictícios. Certamente as formas embriológicas dos mamíferos mostram correspondências com os anfíbios e os peixes, contudo, conforme observa o Professor Emery, a "similaridade ancestral" não autoriza inferir uma "herança ancestral". A simples célula embrionária já é uma forma de vida, que abrange uma plenitude além da crença em grandes ou pequenas variedades, e já é o produto de um processo filogenético de desenvolvimento. Mais ainda, as células de embriões fertilizados de diversas espécies animais diferem tanto entre si em relação às suas naturezas como diferem os indivíduos que se desenvolvem a partir dessas células embrionárias. E, finalmente, há uma diferença grande e essencial entre os estágios da ontogênese, que se sucedem um

após o outro, e as formas de uma série ancestral que não sucedem assim. Eis o motivo porque Hertwig considera improvável a hipótese de que a nossa terra, em um período remoto, produzia apenas um tipo de células; e, tendo em vista das centenas de milhares de espécies de animais e plantas, Hertwig prefere a suposição polifilética, segundo a qual os organismos agora vivos procederam não de uma única célula primitiva, mas de um grande número de células, que já estão organizadas de forma diferencial, e que foram produzidas, num período anterior e mediante um modo ou outro, por um poder criativo da natureza. Sendo assim, um estudo mais apurado nesse âmbito nos conduz não à uniformidade, mas à multiformidade. A natureza está longe de ser tão simples como concebida pelos defensores da teoria mecânica. No princípio *não era* a miséria do princípio monista, mas a plenitude e riqueza da vida criada.

A lei biogenética se torna ainda mais improvável quando é aplicada detalhadamente, assim como a ideia de que as condições de vida do embrião, da infância e da juventude são consideradas como uma recapitulação desses mesmos estágios dos ancestrais do homem e mesmo dos primeiros homens. A baixa estatura dos seres humanos na juventude certamente deveria provar que os homens originais eram demasiadamente baixos; contudo, de acordo com Stanley Hall e outros, eles eram de estatura gigantesca. O aparecimento tardio dos dentes nas crianças deveria ser considerado uma prova de que os homens originais não possuíam dentes, mas isso também não é confirmado. No homem de nossa era, o cérebro se desenvolve rapidamente, atingindo seu tamanho máximo por volta dos catorze anos; todavia, a doutrina da descendência do homem postula o oposto, isto é, um desenvolvimento bastante tardio do cérebro na filogênese. O coração se desenvolve antes dos vasos sanguíneos, mas na história da raça humana o contrário deve ter se dado. Se é preciso olhar a cauda rudimentar do homem como um argumento para sua descendência animal, então certamente os "seios" do indivíduo masculino deveria ser um lembrete e um remanescente para o período quando o homem era andrógino; mas poucos estão inclinados a acatar essa conclusão. Não é de se admirar que Stanley Hall, tendo em mente essas considerações, chega à conclusão de que há "várias inversões" na lei ontogenética: "a ontogenia frequentemente inverte a ordem da filogenia".

Uma mudança similar pode ser notada também com relação à noção de que os povos da natureza nos fornecem os meios de conhecer o homem primitivo. Essa própria designação é em si enganosa, pois em lugar algum encontramos "povos da natureza", pelo menos não mais do que povos selvagens ou povos que não possuem cultura. Os povos cultos não são menos dependentes da natureza do que os chamados "povos da natureza"; a diferença entre os dois não deve ser buscada no *nível*, mas no *caráter* de sua relação com a natureza. E, assim, não existem povos selvagens ou povos desprovidos de culturas. É verdade que as ridículas fantasias de homens que antes ou até mesmo agora sobem em árvores como macacos, com todo o corpo coberto de pelos, desconhecendo inteiramente o fogo, desprovidos de linguagem ou religião, surgem agora e de tempos em tempos; contudo, são antiquadas. Todos os homens e povos, ainda que pobres em cultura, não obstante possuem ao menos os elementos fundamentais: o andar ereto, o peso médio do cérebro, a mão e o polegar, o fogo e a luz, a linguagem e religião, a família e a sociedade. Além disso, os "povos da natureza" não formam um grupo separado, nem se encontram todos no mesmo nível; eles todos não podem ser tratados igualmente, nem reunidos sob uma designação comum. Eles estão relacionados aos povos mais desenvolvidos por todo tipo de ligações, e, quando conhecidos mais intimamente, não parecem ser tão bárbaros e incivilizados quanto primeiramente se imaginou que seriam. O selvagem da Austrália *não* se encontra num nível intelectual inferior aos demais povos de pequena cultura. A opinião a respeito dos Batakudes e de outros povos sul-americanos também é bastante

favorável. Com relação aos San e aos esquimós, a imaginação demonstrada em seus desenhos, brinquedos, contos de fadas e lendas é uma prova nítida de suas capacidades. Desse modo, não é possível levantar a questão de que a diferença entre os povos da natureza e as nações civilizadas diz respeito a uma capacidade fundamental, como se um estivesse predeterminado ao barbarismo e destruição, e o outro, ao progresso e à alta cultura. Transições de um desses grupos para o outro nos são confirmadas por reiterados exemplos. Os beduínos da Arábia, Síria e Mesopotâmia vivem agora assim como viviam milhares de anos atrás, contudo, eles produziram gerações civilizadas. Recentemente, os fino-úgricos e os magiares se tornaram povos culturados, enquanto seus semelhantes ainda vivem em estado bárbaro. Os japoneses todos subitamente aceitaram a cultura ocidental, enquanto os mongóis e os calmucos permaneceram estacionários num período anterior da civilização. Assim, repetidas vezes aconteceu de os povos da natureza se tornarem povos da cultura. As missões, especialmente, fornecem abundantes provas de tal fato.

Enquanto os povos da natureza estão, desse modo, sendo gradualmente encarados como homens, nossos olhos estão sendo aberto para o outro lado: para os pecados e imperfeições dos povos da cultura. A experiência nos ensinou que mesmo nestes povos as coisas estão longe de ser um "tudo-que-reluz-é-ouro". Afinal, não apenas os ancestrais dos povos da cultura de hoje, por exemplo, os germânicos e os gauleses — que tanto Tácito quanto César idealizaram –, eram pobres em cultura, mas também com relação a vários povos, tais como os chineses, os mongóis, os tibetanos, os russos, é preciso levantarmos a questão acerca de em qual dos dois grupos (os povos da natureza ou os povos da cultura) eles deveriam ser contados. Costumes rudes e bárbaros ainda prevalecem entre os russos, lituanos, búlgaros, magiares, etc.; e, de modo geral, até mesmo os chamados povos da cultura, quando cuidadosamente analisados, estão longe do alto nível que se atribuem a eles. É demasiado baixa a porcentagem daqueles que ocupam o ápice da escala. Vários indivíduos e círculos dentre os povos da cultura se encontram abaixo dos povos da natureza no quesito civilização. Os vagabundos e párias, debilitados e deformados como os que encontramos nas nossas grandes cidades não são encontrados nos povos da natureza. A grande massa destes povos é mais inteligente do que a massa dentre nosso povo. O animismo, espiritismo, superstição, feitiçaria, a crença em bruxas e fantasmas, prostituição e alcoolismo, crimes e pecados antinaturais ocorrem não menos (e às vezes de forma ainda mais grave) dentre os povos da cultura do que entre os povos da natureza. Quando estes povos se tornam civilizados, eles ganham muito, mas perdem mais ainda. Muitas qualidades belas, tais como a fidelidade, a veracidade, simplicidade, inocência, sinceridade e ingenuidade são perdidas[90] na civilização. Nos dias atuais, há muitos que não estão longe de conceber os povos da natureza segundo o modelo idílico da época de Rousseau. Por meio de diferentes caminhos, Tolstói e Nietzsche retornam à natureza; na literatura e na arte, há uma reação contra o convencional e uma recorrência à vida inconsciente, instintiva e impetuosa. Stanley Hall descreve os selvagens como crianças amigáveis: "Em muitos aspectos, a maior parte dos selvagens são crianças, ou, devido à maturidade sexual deles, mais propriamente adolescentes em corpos de adultos. Suas falhas e suas virtudes são aquelas da infância e da juventude. Aquele que os conhece passa a amá-los".

Todavia, ambas as teorias só vislumbram um lado da questão: tanto aquela que apresenta os povos da natureza como semi-animais quanto aqueloutra que os concebe como crianças inocentes. A noção de que todos os povos estão na estrada do progresso está tão incorreta quanto a noção de que estão continuamente decaindo e degenerando. O curso da história não está engolfado nem pelo desenvolvimento, nem pela degenerescência: ele é maior do que nosso pensamento e não é incomodado pela lógica de nosso raciocínio. Há povos que se desenvolveram e alcançaram um

elevado nível civilizacional; e pode ser que, em alguns casos, como o Peru e México, tal desenvolvimento tenha sido autóctone. Contudo, não é menos evidente que um número de povos decaiu de um nível civilizacional moderado. Tal foi o caso de vários povos da Antiguidade na Ásia e do norte da África, que ou desapareceram totalmente ou mergulharam em completa insignificância. Virchow chamou os lapões e os San de "raças degeneradas, degradadas patologicamente", e Darwin, Spencer, Tylor, Wallace, Max Müller e muitos outros apontaram para o declínio e ruína de vários povos. O ambiente teve uma profunda relação com a degenerescência. "É um fato de vital importância para o desenvolvimento de um povo se ele vive em meio a um mundo habitado, onde se encontra exposto a numerosas influências, ou próximo às suas margens; pois povos que habitam nas margens de um mundo habitado são na maioria das vezes pobres em cultura e pouco numerosos". Desse modo, os povos não podem ser ordenados em sucessão, um após o outro; é arbitrário colocar os povos da natureza no início da tabela genealógica da raça humana, apresentando sua condição como a condição original da humanidade. A teoria do desenvolvimento que, em todo caso, sustenta a priori que "toda a raça humana conhece somente a aspiração, o progresso, o desenvolvimento, e não o retrocesso, o declínio e a decadência" é tão parcial e unilateral quanto a teoria da degenerescência. A história se recusa a seguir seu curso segundo uma única linha reta. Cada povo e cada grupo de povos espalhados ao redor do globo possuem suas próprias vidas, e dão prosseguimento a elas no meio das demais. Devemos deixar o "um-após-o-outro" e nos dirigirmos ao "ao-lado-um-do-outro", abandonando a uniformidade em prol da multiformidade, a teoria abstrata do monismo em prol da plenitude da vida.

Dessa maneira, os povos da natureza nos fornecem, tão minimamente quanto os embriões e as crianças, o material desejado para a construção do homem original. O homem primitivo, com o qual lida o historiador de nossos dias, não é nada além de uma ficção do mesmo tipo do *contrato social* que Rousseau utilizou para explicar a origem da sociedade, e também do mesmo tipo que os humanoides simiescos[91] que são colocados pela zoologia no princípio, como nosso ancestral comum, sendo considerado, conforme as circunstâncias exigem, ora como um macaco, ora como um homem. Da mesma maneira, Wundt observa: "É impossível exagerar a enormidade do intervalo que separa o homem atual do homem primitivo. Mas, não devemos pensar desse modo em relação a tal intervalo, como se não houvera existido uma conexão mais duradoura entre eles, ou como se a estreita senda de um único pensamento fosse a única forma de um lado atravessar para o outro... Toda visão que concebe o homem primitivo de um modo unilateral não apenas se coloca em contradição com os fatos, mas também se priva da possibilidade de compreender um desenvolvimento psicológico. Pois qualquer mudança de motivo, por mais vasta que possa ser em vários casos, pressupõe ao menos isto: que alguns gérmens de razão que vieram à atividade posteriormente já estavam presentes originalmente". Em outras palavras, o homem primitivo deve ser construído física e psicologicamente de tal maneira que dele poderia ser extraído tanto um macaco quanto um homem. Caso tu desejes explicar o animal ou o caráter animalesco no homem, tu acabas atribuindo ao homem primitivo as qualidades do macaco; se, pelo contrário, desejas explicar o homem, tu facilmente reconheces nele as qualidades humanas necessárias. Nesse sentido, o homem primitivo é um verdadeiro equivalente dos átomos animados, dos poderes personificados da natureza, da apoteose das leis naturais, da ideia de evolução deificada. Ele nunca existiu na realidade, e nada mais é do que uma criação poética da imaginação monista.

Isso tem sido gradualmente compreendido por vários pensadores. Já ressaltamos que Oscar Hertwig considera a hipótese polifilética como muito mais provável do que a monofilética, e, desse

modo, admite que o poder criativo da natureza no princípio produziu, de uma só vez, um grande número de células primitivas variavelmente organizadas. Assim como Haeckel, sendo incapaz de oferecer uma explicação satisfatória para eles, declara que a matéria, força, movimento, consciência e vontade são eternos, também Hertwig coloca a ideia de espécie já nas primeiras células que foram produzidas pelo poder criativo da natureza. Independentemente de atribuímos prioridade às células ou aos organismos que delas procederam — ou, dito de outra forma, ao ovo ou à galinha —, trata-se de uma questão praticamente equivalente. O ponto de partida de ambos os casos não é um princípio monista, mas a multiformidade da vida; e o milagre (bem como a fé neles) é um elemento igualmente notável em ambos os casos. A sociologia também ocasionalmente está começando a ver que o problema sociológico não pode ser resolvido por uma única fórmula de imitação (Gabriel de Tarde), pela associação local ou clã (Mucke), pela divisão do trabalho (Durkheim), pela luta de raças (Gumplowicz), pelas relações de sangue (Morgan) ou consociação (Schurtz). Muitos pensadores apropriadamente assumem desde o princípio a existência daquilo que deve ser explicado. Gustav Ratzenhofer, por exemplo, sustenta que a sociedade não se originou no sentido estrito da palavra: o homem não criou a sociedade, mas esta criou o homem; a raça humana esteve desde o início sujeita à sua natureza social, portanto, o *social* é o que é original, ao passo que o *individual* é derivado. De acordo com Zenker, mesmo a propriedade não surgiu gradualmente, mas já existia desde o início. "Sem a vida social e a autoconsciência, isto é, sem a vida em comum e sem o trabalho pessoal, o Pithecanthropus [o homem de Java] jamais seria capaz de se alçar do seu estado animal". A teoria da promiscuidade primitiva,[92] que foi defendida por Lewis Morgan e que encontrou recepção por parte de muitos, posteriormente sofreu forte oposição de Westermarck, Starcke, Grosse e outros. Segundo Schmoller, entre os economistas, cresce cada vez mais uma convicção em direção à unanimidade acerca da necessidade de uma visão ético-psicológica da vida social que reconheça não apenas as emoções e paixões, mas também os poderes éticos no homem, e que também investigue a economia política em suas relações com o Estado, religião e moral; "todas as grandes comunidades sociais são um resultado da natureza humana em geral, fundadas sobre a linguagem e a escrita, sobre os costumes, lei, moral, religião e as relações". Em termos gerais, o homem tem se tornado mais cauteloso na aplicação da teoria da evolução em relação aos processos unilineares ou retilíneos de desenvolvimento.

Isso se mostra evidente na investigação da origem da religião. A história não nos conduz de volta a esse domínio ou sequer às origens; conforme disse Schelling, todo nascimento é nascimento da luz para a escuridão.[93] Consequentemente, se estamos determinados a procurar uma origem, somos levados a conjecturas que se esforçam por se sustentar sobre a psicologia da criança e do selvagem. Contudo, os povos da natureza nos fornecem pouco material para a investigação da origem da religião, uma vez que ela já existia há muito entre eles todos, estando intimamente entrelaçada na totalidade de suas vidas. Ao invés de oferecer uma solução para os problemas que o homem da cultura propõe a si mesmo, o próprio selvagem é uma questão problemática. E esse é o mesmo caso com relação às crianças, pois elas (não mais do que os animais) não podem explicar o adulto; pelo contrário, o adulto é essencial a fim de se explicar a criança. Portanto, são tarefas extremamente dificultosas adentrar na vida da alma da criança e compreendê-la verdadeiramente. Além disso, não é possível comparar as crianças de hoje com os homens adultos primitivos, tomando-as como exemplos destes. Pois, por um lado, devido ao seu nascimento e educação em meio a uma vida culta e rica, nossas crianças possuem vantagens muito superiores a qualquer uma porventura desfrutada pelos homens primitivos; e, por outro lado, as nossas crianças estão muito atrás dos adultos das eras passadas no que diz respeito ao desenvolvimento das capacidades corporais e espirituais. Se essa

comparação possui alguma verdade e nos permite alguma chegar a uma conclusão, esta poderia ser somente que o homem primitivo recebeu e aprendeu sua linguagem e religião a partir da comunicação de outros, isto é, em última análise, pela revelação de Deus.

As muitas e variadas teorias apresentadas como explicação da religião foram novamente abandonadas uma após a outra. Todas elas possuem o defeito de extrair a religião de elementos não-religiosos, e, desse modo, ou não encontram esta transição, ou, quando a assinalam, sempre pressupõem a religião. Dessa forma, eles oscilam entre um *metabasis eis allo genos*[94] e um *petitio principii*. O resultado de toda pesquisa é consequentemente a humilde confissão: *ignoramus,* nós não sabemos. Como a religião surgiu, e a partir de quais causas, é algo "inteiramente desconhecido para nós", diz Troeltsch, "e, assim como no caso da moral e da lógica, permanecerá sempre desconhecida para nós. O acesso a uma geração completamente ambígua nos é negado". Declarando abertamente ou confessando apenas secretamente, todos se voltam novamente para uma disposição congênita, para uma *religio insita*. Assim como fazem com relação à matéria e força, à vida e consciência, à sociedade e Estado, eles buscam explicar a religião presumindo-a já na sua explicação. Troeltsch age desse modo, assim como Schroeder, que é certamente um adepto da doutrina de descendência comum, e fala, portanto, acerca do *Untermenschen* ("os sub-homens"), pressupondo neles, todavia, já uma centelha divina que os eleva à condição de homens. Tiele retoma a ideia de um sentimento e uma necessidade do infinito ingênitos; e até mesmo Hugo de Vries fala sobre a necessidade da religião como uma qualidade inerente ao homem. Desse modo, no princípio *não era* o reino da unidade morta do monismo, mas a totalidade da natureza humana.

Se, contudo, a religião como *religio insita* é um elemento essencial da natureza humana, ela aponta diretamente de volta à revelação. Neste ponto, nos encontramos perante o mesmo dilema no caso da autoconsciência. Se a autoconsciência não é uma ilusão ou imaginação, a realidade do eu está necessariamente incluída nela; assim, a religião é ou uma patologia do espírito humano ou ela postula a existência, a revelação e a cognoscibilidade de Deus. Isto é algo que se segue necessariamente, conforme vimos, devido à peculiaridade da natureza humana, que é universal — característica evidenciada na história da raça humana e em todos os povos. E onde quer que se manifeste, configura-se como uma relação do homem não com seu próximo, ou com o mundo em geral, ou ainda com uma de suas partes, mas, sim, com um ser pessoal, que está acima da natureza e do mundo, que é capaz, portanto, de erguer o homem acima dessas duas esferas, unindo-o a si. A religião é sempre uma adoração a Deus, de modo que ou é loucura ou necessariamente implica a existência de Deus. Além disso, a fé na cognoscibilidade de Deus é inseparável da existência de Deus, que é pressuposta na e com a verdade da religião; pois, para nós, um Deus absolutamente incognoscível é praticamente um Deus inexistente. O agnosticismo consistente se equivale praticamente ao ateísmo. E, finalmente, se Deus — mesmo que minimamente — é cognoscível, não pode haver explicação para isso a não ser o fato de que Ele revelou a Si mesmo, pois aquilo que não podemos de modo algum perceber não pode ser conhecido, e aquilo que não podemos conhecer também não podemos de forma alguma amar e adorar, *ignoti nulla capido*.[95] Todos aqueles que reconhecem e defendem a religião como uma verdade consequentemente creem, quer estejam dispostos ou não a admitir, na existência, cognoscibilidade e revelação de Deus. O naturalismo em seu sentido restrito e a religião são inconciliáveis. Toda religião é supranatural, e se encontra estabelecida sobre a pressuposição de que Deus é distinto do mundo e, todavia, opera no mundo. Os homens podem impor limites na revelação, não a reconhecendo na natureza e na história, mas o podem fazer somente em suas próprias consciências; ainda assim a questão, em princípio, permanece

a mesma: a religião tem seus fundamentos na revelação, tendo nesta sua origem.

A investigação em direção à essência da religião conduziu ao mesmo resultado que a pesquisa em relação à sua origem. Quando o estudo das religiões esteve em voga, imaginou-se que por meio da pesquisa comparativa poder-se-ia definir a essência da religião, e, assim, o valor de todas as formas de religião poderia ser avaliado. Mas as dificuldades encontradas no prosseguimento dessa tarefa foram tantas e tão sérias que é razoável afirmar que, por ora, ela chegou a um beco sem saída. É indubitavelmente impraticável para qualquer um adquirir o conhecimento completo de todas as religiões, ou mesmo das principais religiões, e em seguida compará-las entre si. A religião é de uma natureza assaz complexa que dificilmente é possível caracterizar acuradamente a essência de uma única religião ou mesmo da religião de uma única pessoa. Muitas são as opiniões que predominam entre nós acerca da essência do cristianismo, do romanismo e do protestantismo; como, então, seria possível penetrar na essência de todas as diferentes religiões e compará-las entre si? A isso devemos acrescentar que o estudo da história das religiões evidentemente advoga ser conduzido sem nenhum tipo de preconceito, contudo, os fatos contradizem essa declaração. Mesmo a ideia a partir da qual tal ciência, regra geral, procede, isto é, de que a religião não é nem uma ilusão nem uma doença, mas um elemento necessário da natureza do homem, um *habitus* e uma virtude que possui o direito e razão de existir — mesmo tal ideia, digo, é uma afirmação de tamanha importância que é impossível falar aqui de uma investigação imparcial; é uma afirmativa que desde o princípio limita e domina toda a ciência. Mas todo pesquisador da história das religiões se debruça sobre sua tarefa (quer ele queira ou não) com sua própria concepção de religião, a qual o guia em sua investigação e lhe serve como paradigma. Se ele parte, digamos, simplesmente da perspectiva de que determinada religião é verdadeira, estando na base de todas as demais e manifestando-se de forma mais ou menos completa em cada uma delas, ele, destarte, estabelece um dogma retirado da filosofia que lhe fornece resultados de longo alcance para sua investigação. Já no caso das ciências físicas, e mais ainda no caso das ciências da mente, é impossível começar a investigação sem suposições, pois todas essas ciências são fundadas em ideias e cânones cujas bases se encontram na natureza racional e moral do homem. Isso explica o fato de que a busca pela essência da religião terminou por se transformar numa fórmula vaga e indefinida que procura abarcar todas as religiões, mas que não é capaz de fazer jus a nenhuma delas sequer, e que, na medida em que contém algum de positivo, simplesmente expressou a noção que cada investigador já havia formado de antemão acerca da essência da religião.

Muitos, por essa razão, ignoraram essa investigação histórico-comparativa da essência da religião, chegando até mesmo a se dirigir para o extremo oposto ao dizer que não há uma religião objetiva e universal válida para todas as demais, e que não há uma essência que é a mesma em todos os lugares e que apenas se transveste de diferentes formas. Mas, segundo essa visão, a religião é sempre algo totalmente pessoal — uma coisa que diz respeito ao homem individual, sendo, desse modo, infinitamente variável e incapaz de ser compreendida numa definição geral. Aquele que deseja conhecê-la deve observá-la em indivíduos particulares, e especialmente nos grandes espécimes: os gênios e heróis da religião, os místicos, os entusiastas, os fanáticos; eles são os paradigmas da religião. Não é a história mas a psicologia que nos dirá o que é realmente a religião. Mesmo um homem como Troeltsch, que persiste em sustentar o ponto de vista histórico e censura a falta de uma epistemologia na psicologia da religião, é obrigado a confessar que a expressão "essência da religião" conduz ao erro por conta de sua obscuridade, criando a falsa impressão de que é possível "responder de uma só feita as diferentes questões que, numa única e mesma investigação, estão

relacionadas à religião". Conforme foi no caso de sua origem, agora, novamente em relação à essência da religião, muitos abandonam o monismo abstrato em prol da totalidade da vida religiosa. Não há um único princípio que governa todas as religiões e os fenômenos religiosos, assim como não existe uma única fórmula na qual tudo isto possa ser subsumido.

Contudo, de modo algum a investigação da essência da religião tem sido infrutífera. Pelo contrário, tem se tornado manifestamente claro que a religião e revelação estão intimamente unidas e não podem ser separadas. Toda religião é supranatural no sentido de que está baseada na fé em um Deus pessoal, que se encontra transcendentalmente exaltado acima do mundo, mas, não obstante isso, está ativo no mundo, e desse modo faz-se conhecido e comunica-se ao homem. Deixemos de lado, por enquanto, o *modo por meio do qual* e *como* Deus Se revela, quer seja na natureza ou na história, por meio da mente ou coração, por modo ordinários ou extraordinários. Certamente todas as religiões, em harmonia com a ideia que cada uma delas tem de si própria, estão estabelecidas sobre a revelação consciente ou espontânea de Deus. Isso é confirmado ao considerarmos aquilo que o homem busca na religião. Siebeck divide a religião em: religiões da natureza, religiões da moralidade e religiões da redenção. Tiele, contudo, observa corretamente que, num sentido amplo, a ideia de redenção é comum a todas as religiões, e consequentemente todas elas são religiões da redenção. Agora, suas concepções variam imensamente no que diz respeito ao *mal* do qual se almeja se redimir e o *supremo bem* que os homens desejam alcançar. No entanto, todas as religiões estão preocupadas com a redenção de um mal e a consecução de um supremo bem. A primeira questão sempre é: "O que devo fazer para ser salvo?". Assim sendo, a religião, em qualquer lugar, por virtude de sua própria natureza, carrega consigo a ideia de revelação. A religião e a ciência diferem em muitos aspectos, e nisto também: uma deve os conteúdos de seu conhecimento à revelação divina, a outra, às investigações humanas.

Em grande medida, a religião e a ciência (filosofia) se posicionam perante os mesmos objetos. Assim, separar religião e metafísica, por maiores que tenham sido tentativas realizadas em prol disso, é impossível; a religião não é simplesmente uma disposição mental, uma emoção do coração, mas sempre inclui algumas concepções, e as emoções sempre são modificadas de acordo com a natureza dessas concepções. E tais concepções acerca da religião se estendem ao homem, ao mundo e a Deus, adentro, portanto, no mesmo domínio que a ciência também busca desenvolver. Mas a religião atribui a essas concepções o caráter de dogmas que ela aceita como sancionados pela autoridade divina; a ciência se esforça para alcançar suas concepções através da investigação independente, e não possui outra autoridade a não ser o raciocínio e a prova. Ora, de acordo com Tiele, todos as concepções religiosas se movem em torno de três centros — Deus, o homem e o meio de salvação. Todos estes três elementos estão demasiado e intimamente ligados à ideia de revelação. Isso é evidente com relação ao primeiro centro, a doutrina concernente a Deus (a teologia propriamente dita): não há conhecimento acerca de Deus, a não ser na medida em que Ele tenha Se revelado; portanto, a distinção que se faz entre religiões da natureza e religiões da revelação — no sentido de que podem existir religiões que não apelam para a revelação — é insustentável. Mas também no que tange aos outros dois centros (o homem e o meio de salvação), a ligação com a ideia de revelação é claramente rastreável. Pois quando a religião carrega consigo uma concepção distinta acerca do homem, ela acaba pairando nos ares, muito longe da experiência. A antropologia religiosa trata da origem e destinação do homem, de suas necessidades e ideais, de sua desobediência e comunhão com Deus, de seu pecado e expiação — todos estes elementos que não podem ser alcançados por meio da investigação empírica e reflexão científica, mas que podem ser conhecidos

(na medida em que são verdadeiros) somente por meio da revelação. Quase todas as religiões possuem suas reminiscências do paraíso e suas expectativas quanto ao futuro, e a partir desses elementos, reconstroem o caminho de volta à revelação. E com relação ao terceiro centro, a soteriologia, ele é ou falso ou extraído da revelação. Nesse ponto, parte das dogmáticas religiosas indicam os meios através dos quais a comunhão com Deus pode ser restaurada, o poder do mal derrotado, uma nova vida pode ser iniciada e a esperança de uma felicidade permanente possa ser realizada. Dentre esses meios listados, um lugar de destaque é designado nas religiões para os mediadores, os sacrifícios e a oração. São considerados mediadores aqueles por meio dos quais a Divindade torna conhecidas suas revelações ao homem. Os sacrifícios — independente de qual teoria acerca de sua origem e propósito se tenha adotado — sempre incluem a ideia de que o homem é dependente de Deus, devendo tudo a Ele, e somente é aceitável perante Sua presença por meio de um serviço especial (*cultus*) que se distingue da vida ética cotidiana. E a oração, que constitui o coração da religião, fundamenta-se na crença de que Deus é não apenas um Ser pessoal, mas também capaz de governar o mundo mediante Seu poder, sabedoria, bondade, tornando-o (o mundo) subserviente à salvação do homem. A oração, mesmo em sua forma mais elevada, jamais perde este caráter: a súplica pela remissão de pecados, por um coração puro ou por comunhão com Deus é tão sobrenatural quanto aquela que se faz a favor da cura dos enfermos ou pelo livramento de algum perigo de vida. A revelação é a fundação de toda religião, a pressuposição de todas as suas concepções, emoções e ações.

Finalmente, todas as tentativas de classificar as religiões levaram ao reconhecimento da necessidade da revelação. Todas as divisões propostas à religião — por exemplo: derivadas e originais; religião da natureza e religião da revelação; politeístas e monoteístas; particular e universal, etc. — sofrem, segundo a crescente convicção de vários pensadores, de uma excessiva parcialidade. Afinal, elas ignoram outros elementos, não fazem jus à riqueza e variedade da vida religiosa, e todas procedem tacitamente da noção hegeliana de que o número de períodos que sucessivamente tratam de várias religiões representa tantos passos no desenvolvimento da religião. Entretanto, ninguém acredita que uma distribuição satisfatória desses períodos tenha sido feita. Assim como em relação aos fenômenos naturais, não é possível dispor as sociedades, os povos e as religiões numa ordem sucessiva, de acordo com de um sistema formal, sem, desse modo, fazer violência à realidade.

Em vista disso, vale ressaltar que a antiga distribuição de religiões em *verdadeiras* e *falsas* ressurgiu travestida numa nova forma. Quanto mais pormenorizadamente se investiga a natureza das concepções dos povos, mais claro fica que elas não podem ter se originado de um único princípio. Desse modo, verificou-se que suas concepções religiosas são essencialmente diferentes não somente das lendas e fábulas, mas também dos mitos. No início do século passado, sob a influência do Romantismo, e por meio dos irmãos Grimm, a ideia de que a mitologia era a verdadeira ciência da religião encontrou ampla aceitação em quase toda parte. Segundo essa visão, portanto, tal mitologia, surgida a partir dos mitos acerca da natureza, deveria ser vista como a encarnação de ideias religiosas, geralmente sublimes, que posteriormente acabaram se diluindo em sagas heroicas e fábulas. Contudo, estudos mais profundos conduziram a uma visão distinta. Certamente mitos, sagas e fábulas guardam, em geral, relações entre si; porém, originalmente eles se distinguem quanto à origem e finalidade. "Os mitos são a filosofia primitiva, a mais simples forma intuitiva de pensamento, uma série de tentativas de compreensão do mundo, de explicação da vida e da morte, do destino e da natureza, dos deuses e dos rituais. As sagas são a história primitiva, toscamente

moldadas em ódio e amor, construídas e simplificadas de forma inconsciente. As fábulas, pelo contrário, se desenvolveram a partir da (e servem somente para a) necessidade de entretenimento". A religião sempre se distingue de tudo isso na medida em que sempre está ligada a um culto.

É ainda mais importante observar que a religião está sendo cada vez mais reconhecida como algo distinto da magia. Indubitavelmente J.G. Fraser tentou explicar a religião apenas por meio da magia, e juntamente com ele K. Ph. Preuss é da opinião de que "a estupidez humana primitiva é a fonte original da religião e da arte, pois ambas procedem diretamente das artes mágicas, que, por sua vez, são o resultado imediato daquela cautela oriunda do instinto". Andrew Lang e outros se opõem fortemente a essa teoria; "nós não colhemos figos dos cardos", diz Tiele — isto é, "a superstição não pode ser a mãe da religião". Apesar de estarem geralmente ligadas à religião, a magia e a superstição não podem ser sua fonte nem sua essência. Antes, elas devem ser encaradas como fenômenos mórbidos, que se verificam não apenas entre os incultos, mas também entre os povos e religiões mais desenvolvidos, e mesmo nos dias atuais, na cristandade, não apenas entre o povo comum — de forma relativamente mais acentuada entre os indivíduos cultos e educados, dentre os quais se contam milhares de adeptos. Eles não são "um estágio inferior ou o passo inicial de um desenvolvimento religioso, mas subcorrentes da religião verdadeira". Se esta distinção é correta, segue-se imediatamente que é impossível reduzir as religiões ou os fenômenos religiosos dentre os diferentes povos em uma só categoria e em seguida deduzi-los a partir de um único princípio. Com efeito, o monismo, assim como a doutrina da evolução, é contradito pelos fatos. As religiões não possuem uma raiz comum; vários fatores, o fetichismo, o animismo, o culto aos ancestrais, etc. atuaram conjuntamente a fim de trazê-las à existência. Particularmente, a religião e a magia procedem de fontes diferentes e devem, portanto, receber explicações diferenciadas.

Desse modo, a grande questão na história das religiões não é mais: "Como, de modo geral, a religião se originou?", mas: "De onde procedem a superstição e a magia?". Eis o problema que nos confronta, a saber, a velha questão: πόθεν τό κακόν? [de onde provém o mal?]. A existência, o bem, a verdade, a beleza e o eterno não têm um início; mas o devir, o erro, a falsidade, o pecado, a vergonha não podem ser eternos, devendo, portanto, ter origem no tempo. Normalmente, a ignorância e a falta de conhecimento possuem um papel preponderante na superstição e na magia. E, todavia, "a estupidez primitiva" não pode se constituir como a única fonte de ambas. Afinal, esses fenômenos mórbidos não somente possuem credibilidade nos mais altos círculos da civilização mesmo hoje em dia, mas mesmo o homem mais simplório distingue enfaticamente entre o natural e o supranatural — embora sua linha de demarcação entre esses domínios seja diferente da nossa —, e reconhece um domínio que lhe está sujeito e sobre o qual governa por meio de seu conhecimento e ação. A isso devemos acrescentar que a superstição e a magia apresentam não apenas um caráter intelectual, mas também moral: elas são erros da "cabeça", mas, de forma ainda mais especial, erros do "coração". Elas nos fornecem prova de que há um desconhecimento não só da natureza, mas igualmente de Deus. O conhecimento da natureza e também da história está intimamente associado ao conhecimento de Deus. Os profetas e apóstolos não possuíam conhecimento das ciências naturais tal como este viria a ser desenvolvido nestes últimos séculos, no entanto, eles tinham um conceito sólido da natureza, porque conheciam a Deus e viam o mundo como obra de Suas mãos, não deixando lugar, portanto, para a superstição e magia. Mas assim que desaparece o conhecimento verdadeiro de Deus, nega-se também o verdadeiro caráter da natureza, sendo esta ou exaltada à esfera de divindade ou degradada à esfera de poder demoníaco. E é esse amálgama de Deus e mundo, resultado de especulações vazias da mente e do obscurecimento do coração, que sempre foi e ainda é a origem de toda superstição e

magia.

Mas assim como a enfermidade nos faz lembrar o estado anterior de saúde e o desvio nos traz à memória o caminho correto, assim estes fenômenos da superstição apontam novamente para a imagem original da religião. A superstição e a magia não poderiam ter surgido se a ideia de outro mundo além deste não estive profundamente impressa na autoconsciência humana — elas se originaram posteriormente, mas ambas pressupõem a religião, que é inerente à natureza humana, tendo seu fundamento e princípio na criação do homem à imagem de Deus. Desse modo, a religião, não apenas no que tange à sua origem e essência, mas também no que se refere à sua verdade e validade, se encontra fundamentada na revelação. Destituída da revelação, a religião afunda novamente numa superstição perniciosa.

VII. Revelação e cristianismo

Os argumentos a favor da realidade da revelação extraídos da natureza do pensamento, da essência da natureza, do caráter da história e da concepção da religião são finalmente fortalecidos pelo curso do desenvolvimento por meio do qual a humanidade passou, o qual a conduziu do paraíso à cruz e há de guiá-la da cruz à glória.

Não podemos chegar à origem da raça humana nem formar uma ideia de sua condição primitiva mediante o auxílio do animal, da criança ou do selvagem; nem a biologia, a geologia e a paleontologia são capazes de nos fornecer alguma garantia com relação ao primeiro lugar de habitação da humanidade nem à unidade da raça. Se não há outras fontes e recursos dos quais extrair o nosso conhecimento, nós seguimos continuamente em suposições e conjecturas, formando para nós mesmos a imagem de um homem primitivo incompreensível e impossível no início da história.

A tradição, o testemunho que a humanidade carrega consigo acerca de sua origem na tradição e na história, aponta para um caminho mais seguro para a obtenção do conhecimento a respeito da condição mais primeva da raça humana. Em tempos antigos, esse era o método por meio do qual as pessoas buscavam penetrar no passado. Os Pais da Igreja recolheram toda sabedoria que encontraram dentro os pagãos a partir da teologia do Logos eterno.[96] Agostinho trata sobre *um* cristianismo que sempre existiu desde o início da raça humana, e cria que a doutrina de Deus como o criador de todas as coisas e a luz de todo conhecimento e ação já era conhecida por todos os sábios e filósofos de todos os povos. Lactâncio louvou essa unidade de todos os povos, vendo nela um prelúdio do grande aleluia que será entoado por todos os povos nos últimos dias, embora ele também se queixasse de que as tradições foram corrompidas pela licença poética e a verdade várias vezes pervertidas em ilusões. Tanto nos primórdios quanto na posteridade da Igreja Cristã, a verdade e a sabedoria encontradas entre os pagãos geralmente têm sido atribuídas a uma revelação primitiva, da contínua iluminação do Logos, do contato com a literatura do Antigo Testamento ou da operação da graça comum de Deus.

Certamente o racionalismo do século XVIII lançou fora todas essas teorias, visto que cria na razão como a única e suficiente fonte de toda verdade. Contudo, a razão foi derrubada de seu altivo pedestal pela filosofia de Kant, pela teologia de Schleiermacher, e por um poder ainda mais predominante proveniente da ascensão do Romantismo. Quando, por volta do fim do século XIX, novamente se descobriram os tesouros das Antiguidades persa, indiana e egípcia, a ideia de uma revelação original, de uma tradição comum e de um monoteísmo primitivo renasceram em vários círculos. Uma multidão de homens — Schelling, Creuzer, Chr. G. Heyne, F.G. Welcker, O. Müller, Fr. Schlegel, Ad. Müller e outros — partiram dessa hipótese e, geralmente de modo parcial, elevaram a Índia ou o Egito ou a Pérsia à categoria de berço da raça humana e a fonte de toda sabedoria. Tradicionalistas tais como de Maistre e de Bonald levaram essa tendência ao extremo, afirmando que a linguagem, e com esta todo o conhecimento da verdade, foram comunicados ao homem da parte de Deus na revelação primitiva, e, destarte, este conhecimento foi transmitido pela tradição, devendo, portanto, ser recebido como autoridade. O antagonismo em relação à autonomia reivindicada pela Revolução Francesa levou esses homens a ignorar completamente a atividade da razão, negando toda independência pessoal. Por meio dessas extravagâncias, a escola romântica cavou sua própria sepultura; as ciências empíricas se insurgiram contra ela, chamando os homens novamente à realidade, e, num primeiro momento, acreditaram que todo avanço da cultura e a origem do próprio

homem poderiam ser explicados por meio de variações diminutas que ocorriam ao longo de uma série infindável de anos. Mas o estudo aprofundado e uma investigação continuada não apenas da cultura mas também da história dos povos mais antigos também levou, neste caso, ao reconhecimento das exatas reivindicações que se encontram na base da visão antiga.

Em primeiro lugar, devemos considerar a história primitiva da cultura, que conhecemos melhor por meio de muitas pesquisas importantes e exatas acerca dos habitantes mais antigos da Europa. Os homens pré-históricos que ali viviam não têm nada a nos dizer, e não deixaram nada escrito para trás; sendo assim, nosso conhecimento da condição deles permanece imperfeito no mais alto grau; não somos capazes sequer de provar diretamente que eles possuíam linguagem e religião moralidade e leis: nesse ponto, portanto, há um amplo parque para se divertir com o jogo da imaginação. Entretanto, conhecemos parcialmente esses homens por meio dos fósseis de seus ossos e crânios, das relíquias de suas armas e ferramentas, de suas habitações e sepulturas, de sua alimentação e vestimentas, de suas mobílias e ornamentos. E tudo isso nos mostra que os habitantes originais da Europa se encontravam num nível bem inferior no que se refere à cultura, ciência, arte, técnica, etc. do que os povos da cultura atuais; mas no que se refere ao intelecto, talentos, capacidade em termos mentais e físicos, eles eram homens *sujeitos às mesmas paixões do que nós*. Em termos de cultura, eles não estavam em um nível inferior do que muitos dos povos da natureza do presente, tais como os patagonianos, os San, os quais, não obstante, contamos entre homens e possuem em comum com os demais homens a mesma mente e estrutura corporal. De fato, o estudo das armas e ferramentas que foram preservadas parte da suposição de que elas foram construídas por homens. Afinal, consideramos armas e ferramentas como objetos de pesquisa quando elas manifestam intelecto e reflexão, pensamento e propósito, e, assim, são uma evidência da atividade da mente humana. Schurtz afirma corretamente que "toda cultura material é uma criação da mente, e sempre serve para fortalecer o corpo ou para libertá-lo de fardos; o bastão alonga o braço, a pedra fortalece o punho, a vestimenta protege o corpo, a morada abriga a família". Os habitantes originais da Europa, ao terem deixado objetos que jamais foram concebidos ou feitos por qualquer animal, oferecem-nos um testemunho incontestável de suas capacidades mentais e de sua natureza humana. Quando consideramos verdadeiramente que eles se encontravam no nascedouro da cultura e tiveram que inventar várias coisas que nós, uma vez auxiliados pelo trabalho árduo deles, precisamos simplesmente modificar e desenvolver, ficamos impressionados pela inventividade e, especialmente, a habilidade artística deles, que construíram tantas coisas através de meios tão imperfeitos e sob circunstâncias tão desfavoráveis.

Mas há algo além na cultura antiga que nos chama a atenção. Não obstante todas as diferenças causadas pelo caráter e talentos, os desejos e ambiente, o solo e clima, existe uma semelhança marcante entre a cultura mais antiga encontrada na Europa e aquela encontrada nas demais partes do mundo, entre outros povos. Por exemplo, os dólmenes, túmulos familiares compostos de cinco grandes blocos de granito, são encontrados em todas as partes da Terra, com exceção da Austrália; e alguns escritores atribuem essa quase ubiquidade dos dólmens na história da civilização a uma única raça que se difundiu por várias regiões. Machados, que marcam a linha de passagem entre as condições paleolíticas e neolíticas apresentam grande similaridade entre si no todo da Europa e no Egito; e a cerâmica nesta última região nos relembra vividamente das formas que estão espalhadas pela Europa. A respeito disso, é notável o fato de que foram encontrados no sul e no centro da Europa vários machados feitos por tipos de pedra que não são naturais da região, mas comuns na Ásia central. A ornamentação que decora especialmente a cerâmica é a mesma que, em

tempos imemoriais, era usada no Egito. As mesmas espécies de cereais, trigo, cevada e painço foram depois cultivadas na Europa. Todos os principais elementos da cultura na Europa — ferramentas, decorações, agricultura, criação de gado, moradias e sepulturas — apontam para o Oriente, para o Egito e Ásia. A respeito disso, Sophus Müller afirma que não apenas a cultura europeia mais recente tem sido influenciada pelo Oriente, mas também a cultura mais antiga não se desenvolveu independentemente na Europa, antes, foi introduzida a partir dele. De fato, a pesquisa científica aumenta a probabilidade da hipótese que o homem não se originou na Europa, mas, partindo da Ásia e África, cruzou as regiões em direção à Itália e Espanha. Mesmo um adepto entusiasta da doutrina da evolução tal como Ludwig Reinhart confirma que, assim como a Europa configura-se como apenas um apêndice do vasto continente da Ásia, da mesma forma os principais dons culturais, na sua maior parte, foram adquiridos não na Europa, mas para ali trazidos pelas antigas regiões civilizadas do oeste da Ásia.

As surpreendentes escavações que foram executadas nos últimos anos em várias partes da Grécia e especialmente em Creta confirmaram esse veredito da história da civilização. Elas demonstraram que a Grécia, muito antes da cultura helênica propriamente dita, isto é, mais de mil anos antes de Cristo, passou por um período cultural extremamente interessante, denominado de eras micênica e pré-micênica, a primeira das quais está intimamente associada com a civilização egípcia. É fato que alguns estudiosos, como Karl Penka, são da opinião de que a civilização realmente começou na Europa Setentrional, daí difundindo-se em direção ao sul; outros pensadores, Solomon Reinach, por exemplo, declararam que a civilização da Europa teve uma origem própria, independente da Ásia. Mas os argumentos a favor da opinião contrária são tão numerosos e fortes que a grande maioria dos especialistas está convencida da origem egípcia da civilização micênica. Assim como em épocas posteriores a arte da escrita, o cozimento de tijolos, a cunhagem de moedas, o cristianismo, etc. foram trazidos do sul para o norte da Europa, o mesmo se deu com relação a outros elementos constituintes da civilização. Para a Europa, o sul foi a verdadeira fonte da civilização, embora, verdade seja dita, o norte modificou e desenvolveu grandemente os elementos que recebeu, por exemplo, o machado de pedra. E a Europa meridional, por sua vez, esteve sob a influência da África e Ásia. O conhecimento dos metais adentrou a partir do Oeste em direção ao sul da Europa. Objetos de bronze encontrados na camada mais profunda de Tróia, cerâmicas e objetos de culto em Creta, um considerável número de sepulturas, especialmente nas ilhas do Arquipélago, mas também na Grécia e Ásia Menor, adagas e machados de bronze nessas sepulturas, ornamentos lavrados nas cerâmicas em forma de espiral, de linhas e de figuras femininas — tudo isto aponta para a civilização do Egito antigo.

O estudo da filosofia grega também aponta para essa mesma direção. Zeller, Ueberweg e outros tiverem sucesso em introduzir em grandes círculos a ideia de que a filosofia de Tales e seus seguidores era o resultado de uma oposição à religião, ou pelo menos da emancipação da mente em relação à religião; e que a filosofia assumiu uma posição antitética a qualquer forma de crença. Contudo, pesquisas posteriores trouxeram à luz o equívoco dessa explicação. Como regra geral, os filósofos se opunham à superstição das pessoas e à superficialidade das massas, todavia não temos qualquer direito de representá-los, pois, como descrentes ou irreligiosos. Pelo contrário, no caso deles religião e filosofia estavam unidas; tais homens não eram parciais, materialistas ou filósofos naturalistas, mas, pelo contrário, propuseram uma visão positiva acerca do homem e Deus. Eles investigaram não somente a essência da natureza, mas também a essência do homem, sua alma e sua imortalidade. Além disso, a filosofia de Tales não caiu abruptamente do céu: na verdade, foi

precedida por um longo período de tempo de preparação. De acordo com o testemunho de Pitágoras, de Platão e de Aristóteles, os teólogos e os legisladores foram os precursores dos filósofos. A era pré-homérica não foi, de modo algum, dum barbarismo rude, destituído de história e das letras; pelo contrário, os pelasgos trouxeram da Ásia um tesouro de concepções, usos e costumes religiosos. Quando as várias tribos na Grécia se mesclaram, nasceu desse intercurso um novo culto, o culto das Musas, que formavam o séquito real do deus dórico Apolo. Nesse período, Orfeu era uma grande figura; em seus νόμοι [leis], rapsodos e poetas regulavam o culto apolíneo; o cerco de Troia e a fundação das colônias da Ásia Menor forneceram novo material para o pensamento e hinos sacros; Homero e Hesíodo não inventaram, mas sistematizaram as ideias e costumes religiosos. Depois desses poetas e rapsodos surgiram os políticos e os legisladores, os sábios e os moralistas, os teólogos e os místicos. Juntamente com estes, não muito tempo depois, apareceram em cena os verdadeiros e posteriormente intitulados filósofos. Eram sujeitos às mesmas paixões que os demais homens, e não se encontravam fora da vida rica e plena de seu tempo, mas, sim, segundo Heinrich Gomperz os descreveu, se encontravam em meio a ela, como homens de carne e sangue que eram.

A rica tradição que existiu na poesia e aforismos, e na teologia e legislação forma o pano de fundo de filosofia desses indivíduos, e, em si mesma, está intimamente associada à sabedoria oriental. Os maiores pensadores da Grécia — Pitágoras, Platão, Aristóteles e posteriormente Plutarco e Plotino — extraíram sua sabedoria, especialmente o conhecimento das ideias, a partir da tradição antiga, e ulteriormente da revelação divina. Evidentemente essa tradição foi em larga medida corrompida, particularmente mediante a imaginação dos poetas, tendo sido preservada mais puramente na escola órfica do que nas obras de Homero e Hesíodo. Todavia, a tradição foi a fonte da qual a filosofia extraiu suas mais elevadas ideias. Assim como a poesia e a arte, a filosofia se enriqueceu com o precioso tesouro que fora preservado na tradição. Os primeiros problemas com os quais o pensamento testou suas forças foram trazidos aos pensadores pela própria vida. A filosofia surgiu da religião, e a questão que se nos apresenta não é *como a filosofia posteriormente assumiu um caráter religioso em Pitágoras e Platão*, mas, pelo contrário, *como a filosofia nasceu da religião e da teologia*. As incríveis descobertas feitas nos últimos anos na região da Babilônia e Assíria nos permite traçar em retrocesso essa ampla corrente de tradição que tanto a cultura quanto a história nos indicam. Repentinamente surgiu um novo mundo, novos povos, cujos nomes eram até então desconhecidos, apareceram em cena. Da mesma forma que as ciências naturais expandiram nosso horizonte à nossa frente, para baixo e redor de nós, a ciência histórica o estendeu a um passado quase infinito. Aqueles que reconhecem o valor histórico do livro de Gênesis já tinham um conhecimento mais profundo disso, todavia, para muitos, antes de Moisés não havia nada a não ser um mundo de rude barbarismo. Entretanto, tudo isto agora mudou. Adentrando no passado sob a guia não da imaginação, mas da história, encontramos na Ásia antiga não homens semi-bestiais e hordas selvagens, mas povos altamente civilizados e uma cultura ricamente desenvolvida.

E não encontramos apenas uma terra, cuja fertilidade mesmo naquele clima árido foi aumentada por meio de numerosos canais e cursos de irrigação sob a superintendência de um grande número de oficiais, que, por sua vez, tinham suas atividades todas cuidadosamente regulamentadas. A legislação e a jurisprudência também foram altamente desenvolvidas. O código de Hamurabi contém decretos sobre o casamento, sobre as relações entre pais e filhos e entre homens livres e escravos, sobre a proteção da honra e vida, sobre aluguéis e arrendamentos, títulos de posses feudais, hipoteca, herança e justiça penal. O comércio e a arte floresceram prosperamente; a arquitetura e a escultura, a metalurgia, a ourivesaria, cerâmica e alvenaria produziram obras que até hoje nos causa admiração,

tendo à sua disposição, mesmo naquela época, uma rica variedade de formas. O comércio prosperou e se difundiu ao longo de excelentes estradas que ligavam a Babilônia ao oeste da Ásia. Dentre eles também tivemos estudiosos da ciência, especialmente a astronomia, em harmonia com o caráter astral da religião, mas também da aritmética, geometria, cronologia e geografia, hieróglifos e história. É extremamente raro alguém que defenda que a civilização da Babilônia, assim como a egípcia, até onde sabemos, não seja antes um exemplo do avanço e florescimento do que de retrocesso e decadência. Na opinião de muitos, os trabalhos artísticos mais antigos nas terras egípcias e babilônicas estão muito à frente em quesito de talento, liberdade e verdade de concepção do que as produções recentes. Otto Weber expressa essa perspectiva da seguinte forma: "O dogma de um desenvolvimento gradual que parte de um grau inferior em direção a um superior não pode ser mantido caso se leve em conta a história dos povos orientais. Pelo contrário, aquilo que a história nos legou deixa em nós antes uma impressão de decadência do que de uma civilização que está em processo de avanço e que busca encontrar formas fixas; por toda parte nas artes, ciências e religiões, isso é confirmado".

Isso aconteceu nas escavações na Babilônia e Assíria, assim como geralmente se dá com todas as descobertas. Num primeiro momento essas descobertas são superestimadas, e sua importância, exagerada. Do mesmo modo que nas eras passadas acreditava-se que toda a sabedoria dos povos provinha dos livros do Antigo Testamento, ao passo que, na época do Romantismo, era oriunda da Índia, Egito ou Pérsia, surgiu também, na sequência das importantes descobertas nas regiões da Suméria e Acádia, uma escola pan-babilônica, que crê ter descoberto na religião astral de Babel a chave para a religião e cosmovisão de todos os povos. Certos traços similares na narrativa da criação e do dilúvio, por exemplo, surpreenderam tantos indivíduos que, de pronto, se adotou a ideia de que na origem existia uma comunidade ou um compartilhamento entre os homens, ignorando, portanto, as diferenças existentes, e concluindo precipitadamente que provavelmente havia várias outras afinidades e concordâncias em tudo o mais. Portanto, assim como os pontos de semelhança entre o homem e o animal têm sido ocasião para uma apressada inferência da descendência comum entre ambos, da mesma forma os pan-babilonistas, por meio dos lábios de Winckler, Zimmern, Jeremias, Mücke, Stucken, Hans Schmidt, e especialmente Jensen em seu *Gilgamesh-Epos*, fizeram um abuso temerário do argumento da analogia. A "fórmula babélica" parecia fornecer a explicação da toda a história do mundo. Mas esse exagero não nos deve causar preocupações, afinal, todos os excessos, num curto espaço de tempo, tendem rapidamente a uma visão mais sóbria, que os substitui. E o resultado há de ser o reconhecimento do significante fato de que a terra de Babel foi o berço dos descendentes de Noé e o ponto de partida de toda civilização.

Tal fato é fortemente corroborado por outra perspectiva também: não apenas o babilonistas e o assiriologistas, mas também os etnologistas, num sentido mais amplo, nos fornecem fortes argumentos para a ideia de que o berço da humanidade se encontra na Ásia central. Geralmente nos deparamos com pontos marcantes de conformidade nas concepções, usos, costumes, instituições entre povos bastante distantes entre si. O estado da sociedade dos gregos tal como descrito por Homero, por exemplo, apresentam notáveis semelhanças com as condições dos antigos irlandeses, galeses, escoceses das Terras Altas, e mais ainda com os antigos nórdicos, araucanos, massais, turcomanos e os curdos. Todas as instituições, todas as características dos antigos ancestrais dos povos românicos, germânicos, eslavos e semitas encontram seus paralelos nas raças primitivas que ainda existem ou que se extinguiram recentemente. A similaridade entre os semitas e os índios americanos é tão grande que alguns dos velhos etnologistas imaginaram ter descoberto nos aborígenes da América as dez

tribos perdidas de Israel.[97] Richthofen encontrou concepções astronômicas na China que nitidamente apontavam para a Babilônia. Isso o levou a afirmar o seguinte: "Temos aqui diante de nós um dos problemas mais extraordinários que os tempos pré-históricos nos legaram com relação à intercomunicação dos povos". Em suma, o estudo da história e civilização deixa cada vez mais claro que a Babilônia foi, nos tempos passados, a região ancestral da raça humana e a fonte da civilização. Os povos do oeste da Ásia mantiveram uma comunicação ativa entre si; não houve, portanto, um "isolamento espiritual" (*geistige Sonderexistenz*) dos povos, nem uma "muralha da China" que separava um povo do outro; uma tradição comum, no sentido mais amplo da expressão, une todas as regiões e povos — Babilônia, Arábia, Canaã, Fenícia e Egito. Quer, após a construção da torre de Babel, as tribos e gerações levaram consigo vários elementos daquela cultura, para longe de sua região original; ou quer tais elementos tenham sido transmitidos a eles ou desenvolvidos posteriormente por meio da comunicação, é fato que a seguinte hipótese vem se fortalecendo cada vez mais, isto é, que a mesma tradição e cultura subjazem na fundação de todas as concepções e costumes de todos os povos. Provavelmente a questão tornar-se-á ainda mais clara à medida que as escavações prosseguirem, os textos forem traduzidos e as pesquisas dos paleontologistas e etnologistas continuarem.

Mas pelo menos, já agora podemos dizer, com fundamentação, que o chamado *Völkeridee* de Adolph Bastian recebeu um duro golpe. Os etnologistas sempre se impressionaram com as muitas e sólidas analogias existentes entre os povos mais distantemente separados. O celebrado e bastante viajado Bastian cria que isso se explicava por meio da hipótese de que a natureza humana é a mesma em qualquer parte, e que vários povos engendraram as mesmas concepções e costumes de um modo totalmente independente entre si. E essa teoria foi, por muito tempo, aclamada. Os cachorros, em qualquer parte, latem do mesmo modo; semelhantemente, o cuco entoa a mesma nota; e, assim, o homem, em todos os lugares, forma as mesmas ideias e realiza os mesmos atos. Evidentemente não se pode negar que a variabilidade, juntamente com a hereditariedade, desempenha um importante papel, e, da mesma forma, a dependência com a independência; e é quase impossível traçar a linha divisória entre o início e o término desses elementos. Costumeiramente, a concordância formal, a afinidade e a descendência têm se tornado parte de um jogo frívolo não apenas na ciência da religião, mas também na ciência da filologia. Mas, por outro lado, não se deve esquecer que a unidade da natureza humana, na qual Bastian baseou seu argumento, inclui mais do que é de fato extraído dela.

É fácil imaginar que o homem-animal está por trás do homem-cultural, que encontramos mesmo nos povos primitivos, e que o abismo entre o homem e a besta foi transposto em épocas anteriores por meio de várias transições — isto é, formas que presentemente estão extintas e perdidas. Isso, contudo, é pura fantasia, sem raízes na realidade. Em toda parte e sempre, e até onde as investigações puderem nos levar, os fatos nos mostram que existe uma diferença essencial entre homem e besta. A natureza humana é *sui generis*: ela possui sua característica e atributos próprios. Se isso é verdade, então a origem comum de todos os homens é dada com essa peculiaridade, sem necessidade de outras provas; e, de fato, essa hipótese é aceita *na teoria* por vários adeptos da doutrina da descendência comum, e *na prática* por quase todos. Essa monogenia, contudo, novamente implica que o primeiro casal humano foi ou criado por Deus ou ascendeu subitamente, por meio de um enorme salto mutacional, à categoria da natureza humana, e mais ainda: que os primeiros indivíduos humanos viveram juntos como uma família durante muito tempo. Porém, isto envolve não apenas a possibilidade mas também a necessidade de uma tradição comum. A natureza humana não é uma noção vaga, nem um conceito puramente abstrato, mas uma realidade, um modo particular de ser,

que inclui hábitos, inclinações e atributos distintivos. E, por muito tempo, tal tradição foi indubitavelmente amparada e fortalecida pela intercomunicação mantida pelas famílias e tribos mesmo após terem se separado. Algumas tribos, sem dúvida, vagaram para tão longe que acabaram por se isolar e empobrecer em cultura; outras, contudo, permaneceram em estreita proximidade, entrando em contato frequentemente entre si. O comércio, a intercomunicação e as relações são, de acordo com as pesquisas mais recentes, muito mais antigas e mais amplamente difundidas de como usualmente se representa. Consequentemente, não há nada que, em si mesmo, possa ser instado como um argumento contra a existência de uma tradição comum.

Mesmo Wundt reconhece que "os testemunhos históricos em si mesmos não excluem a hipótese de que todos os mitos e religiões provieram, nos tempos pré-históricos, de um único centro de origem, caso a simples a possibilidade de tal hipótese pudesse ser psicologicamente concebida". Agora, fica difícil compreender o porquê dessa impossibilidade, pois uma vez que a natureza humana é uma só, a possibilidade dessa hipótese está certamente implícita no fato de que as concepções podem ter sido adotadas e posteriormente desenvolvidas; e certamente é mais facilmente explicável assumir que os povos devem ter trocado concepções e costumes do que crer que todos eles os produziram de forma independente e, ainda por cima, em íntima conformidade. Além disso, por mais que se possa negar uma tradição geral — a propriedade comum a todos —, uma ideia equivalente é reconhecida por todos num círculo mais estreito. Wundt, por exemplo, crê na possibilidade de que "um dilúvio de lendas possa ter inundado vastos territórios" na América, Oceania, África do Sul e Índia. Por sua vez, cada casa, cada família, cada cidade, cada povo é um centro ao redor do qual se espraia, em círculos maiores ou menores, concepções e visões, usos e costumes. E, de modo similar, a raça humana é uma grande família, que, em todos os seus movimentos e em todas as suas tendências, depende de sua origem comum e de seu aparato original. Conforme a justa observação de G.F. Wright: é uma sábia e santa disposição da Divina Providência que gerações sequentes sejam, em grande medida, dependentes das precedentes, e que as partes mais bem favorecidas da raça humana, às quais muito é dado, sejam feitas responsáveis pela participação desses dons com os menos favorecidos.

Agora, por meio de quais canais se dá essa participação é algo que geralmente é impossível de se determinar. Entretanto, essa lacuna em nosso conhecimento não pode ser aduzida, como Wundt supõe, como uma objeção ao fato em si. Pois em um número de casos nós podemos dizer que tais canais devem ter existido, embora não possuamos um conhecimento detalhado deles. Uma vez que a raça humana foi feita de um só homem, então certamente, no início, os seres humanos viveram juntos, e quando começaram a caminhar a fim de encher a terra, eles também devem ter levado consigo as concepções e costumes de sua casa paterna a todas as partes do mundo. A unidade da raça humana, que forma a base da unidade da natureza humana, nela inclui, necessariamente, uma tradição original comum.

Evidentemente é necessária uma larga medida de sabedoria e circunspecção para, em meio às tradições e usos dos povos, distinguir entre aquilo que foi trazido da habitação original e aquilo que é o resultado de modificações, mutilações, extensões e aumentos posteriores realizados por diferentes povos. Neste ponto específico, a apologética, por vezes, realizou sua tarefa de modo bastante frívolo, pois frases genéricas não são suficientes aqui. Cada elemento da civilização da humanidade necessita ser investigado cuidadosa e compreensivelmente antes de estarmos prontos a tirar conclusões. E mesmo depois da pesquisa mais profunda e extensiva, haveremos de perceber que não raras vezes devemos nos satisfazer com uma conjectura ou uma probabilidade.

Contudo, há fenômenos que apontam novamente, e com grande probabilidade, para uma origem comum. Dentre eles, encontramos, por exemplo, o conhecimento, que se encontra entre vários povos, de um único Ser supremo. Não temos um testemunho histórico acerca do desenvolvimento do politeísmo para o monoteísmo puro; quando aquela visão não mais satisfaz os círculos intelectuais, ela é remodelada na forma de panteísmo, que tem em comum com o politeísmo o "caráter natural" da divindade, de maneira que dissolve a multidão de deuses-natureza em uma única divindade-natureza. Por outro lado, temos vários exemplos históricos do monoteísmo não evoluindo, mas gradualmente se degenerando em politeísmo e polidemonismo. Há várias igrejas cristãs do passado (e também do presente) que fornecem provas dessa afirmação; e mesmo entre as pessoas cultas há aquelas que, atualmente, se voltam não apenas para o islamismo e budismo, mas também para as formais mais rudes de superstição e bruxaria. Às vezes, até mesmo teólogos e filósofos preferem o politeísmo ao monoteísmo. O próprio Goethe disse certa vez que não se satisfazia com um único sistema, mas, sim, ao variar entre o monoteísmo, politeísmo e panteísmo. Também podemos ver com nossos próprios olhos a profissão teórica de fé num só Deus acompanhada na prática pela adoração de vários anjos e santos. O mesmo fenômeno aparece também entre vários povos.

Quando alguns falam das "correntes monoteístas" na religião babilônica, podemos certamente levantar incontáveis e sérias objeções. Entretanto, não pode ser negado, e de fato reconhece-se isso em toda parte, que os povos da natureza na África, América, Austrália, Mongólia, Tártaro e o arquipélago indiano,[98] paralelamente a uma prática religiosa repleta de superstição e magia, crê num Deus supremo e bom, habitualmente chamado de grande Espírito, o Ser supremo, o Pai, nosso Pai. Pode ser que essa crença em tal Ser supremo tenha sido frequentemente idealizada, como no caso de Andrew Lang; sem dúvida, esse Ser é raramente adorado, e por vezes nem sequer é concebido num forma puramente monoteísta. Contudo, ele permanece como um fenômeno marcante nas religiões dos povos da natureza, que não pode ser explicado a partir das influências cristãs ou islâmicas, e muito menos do animismo ou do culto aos ancestrais. E se agora lembrarmos primeiramente que a adoração religiosa dos espíritos e dos fenômenos naturais sempre pressupõe a ideia de Deus; e, em segundo lugar, que a religião, de acordo com vários pesquisadores da filosofia da religião, está enraizada na natureza humana como tal, encontra-se, pois, ao nosso alcance a hipótese de que, nessa crença no grande Espírito, deparamo-nos com um monoteísmo original que *precedeu* todas as religiões politeístas e ainda opera presentemente nelas.

Mas, para não insistir em detalhes com relação a esta ou em outra semelhança qualquer, permanece ao menos, e de modo seguro, a certeza de que a natureza humana, tanto no corpo quanto na alma, aponta para a origem comum de todos os homens. Nas ideias e elementos fundamentais da religião, moralidade, lei, ciência, arte e técnica — em suma, em todos os fundamentos da cultura –, existe uma unidade que, do ponto de vista da doutrina da descendência comum, deve ser considerada um milagre. De acordo com a perspectiva nominalista, representada pelo Professor William James, por exemplo, todos os homens devem ser considerados não como se fossem originalmente um, mas, sim, como se estivessem gradualmente se tornando um. Essa visão, contudo, esquece que aquilo que pode *se tornar* uma unidade já *é*, na sua base mais profunda, uma unidade; além disso, ela ignora a unidade real que, ao longo de todas as épocas, existiu entre os homens, não obstante todas as suas diferenças. De acordo com James, é puramente acidental o fato de que nossos ancestrais seguiram justamente a linha de pensamento ao longo da qual nós ainda caminhamos; de semelhante modo, segundo Darwin, devemos somente ao acaso o fato de que nossas mulheres não tenham sido treinadas pela natureza como as abelhas e, por isso, se abstêm de matar suas filhas. Isso, entretanto, não anula

o fato de que os métodos de pensamento e ação, que foram gradualmente inventados pelos homens e transmitidos por hereditariedade de geração a geração, tenham se tornado indelevelmente constantes; na verdade, de acordo com as palavras do próprio James, "esses modos fundamentais de raciocínio" se desenvolveram continuamente de modo mais sólido e permanecem, pois, úteis e indispensáveis na prática. Destarte, podemos ignorar tranquilamente a hipótese de que esses modos de raciocínio, assim como os próprios homens, vieram gradualmente à existência; com efeito, esses métodos formam o fundamento imutável sobre o qual nossa civilização está edificada.

Assim é em todos os aspectos. Em qualquer parte do mundo, a raça humana sempre esteve ligada à sua natureza, origem e passado. Há uma multidão de ideias, um todo complexo de perspectivas no tocante às principais questões da vida que os homens têm em comum — tais ideias dizem respeito a Deus como a fonte todo-poderosa e onisciente de tudo que existe; ao mundo como tendo sido estabelecido pela sabedoria, pela ordem e pelo domínio da lei; à unidade e a harmonia da criação; ao sentido simbólico de todas as coisas; à distinção entre um mundo de coisas visíveis e invisíveis; à oposição entre verdade e falsidade; à luta entre o bem e o mal; à memória de uma era áurea e duma queda subsequente; à ira dos deuses e à esperança da reconciliação; à origem e destinação divina do homem; à imortalidade da alma e à expectativa de um juízo, galardão e condenação no além. Todas essas ideias fundamentais constituem a origem e o fundamento da história, o princípio e o ponto de partida de toda religião, moralidade e lei, o vínculo de todas as relações sociais, o gérmen e raiz de toda ciência e arte, a harmonia do pensamento e do ser, do ser e do vir a ser, do vir a ser e da ação, a unidade da lógica, física e ética, a unidade da verdade, do bem e do belo. Todos esses fundamentos são dados desde o princípio na natureza humana; eles são transmitidos de geração a geração, e, ao mesmo tempo, estão firmados na própria natureza do homem, de forma que, nesse aspecto, dependência e independência atuam conjuntamente. E todos eles apontam para uma origem divina: "todo conhecimento possui", pelo menos até então quando princípios e fundamentos estão em causa, "origem divina". O conhecimento, neste sentido, flui a partir da revelação.

A esta revelação original se encontra unida aquela outra revelação que, de acordo com Antigo Testamento, foi concedida a Israel. Esta última está edificada sobre a primeira e, portanto, nela se sustenta, sendo, ao mesmo tempo, a sua continuação, o desenvolvimento e complementação. A distinção entre o que posteriormente veio a ser chamado de revelação geral e revelação especial não havia sido traçada até o chamado de Abraão. Antes disso, as duas revelações se entremeavam, e, até então, havia se tornado a propriedade de todos os povos e nações. Certamente a revelação especial se encontra antiteticamente estabelecida contra toda corrupção que gradualmente adentrou na vida dos povos; contudo, tal revelação reúne, confirma e completa tudo aquilo que desde o princípio foi posto na natureza humana por meio da revelação e que foi subsequentemente preservado e desenvolvido na raça humana. A visão anterior, que enfatizava exclusivamente a antítese, não menos do que a visão agora prevalecente que tem olhos apenas para as concordâncias e afinidades, sofre de parcialidade. Contudo, a atual visão está gradativamente dando lugar a outra perspectiva superior. Por algum tempo, prevaleceu a noção de que a história e a religião de Israel poderiam ser totalmente explicadas caso os livros do Antigo Testamento fossem sujeitos à crítica e redação livres, como se faz com qualquer outra literatura. Mas quando a crítica história tinha analisado e reorganizado os livros da Bíblia, consciente ou inconscientemente sob a influência da doutrina da evolução – após toda essa crítica das fontes, o problema da religião de Israel ainda permanece sem solução. A investigação histórico-crítica não teve sucesso em destruir o caráter peculiar e especial da religião

israelita. E, todavia, foi isso que deu impulso para tal pesquisa.

Que vantagem havia na análise das fontes se o próprio Israel, com sua religião, continuou inexplicável em meio dos demais povos? É por isso que o panbabilonismo chamou a atenção dos acadêmicos e suplantou a periodização histórico-crítica pela periodização religioso-histórica. Esta, por seu turno, sugeriu corretamente que talvez exista uma grande diferença e um grande intervalo entre a origem das ideias e das instituições e a sua descrição literária; de semelhante modo, também restituiu a honra à tradição viva e demonstrou que há vários outros modos — além do literário — de se exercer e receber influência. Essas observações foram de grande importância especialmente para o campo da religião, pois uma religião não é inventada por este ou aquele pensador, e não é imposta sobre um povo a partir de fora, mas é sempre uma doutrina, um culto, uma soma total de concepções, normas, ordenanças e instituições que estão ligadas ao passado, viva no coração do povo e transmitida de geração a geração. Além disso, as concepções morais e religiosas não se desenvolvem segundo um método lógico, como resultado de um pensamento a priori, mas frequentemente são de uma origem mais remota, existindo lado a lado entre si, desenvolvendo-se conjuntamente em mútua conexão. Desse modo, a teoria simplista e retilínea da evolução entra em conflito com a complexa realidade.

Assim, o método religioso-histórico estava correto em substituir o criticismo literário para o estudo da religião, e, portanto, a teoria pela vida, um sistema de concepções abstratas para a alma do povo, para a totalidade da realidade. Seu propósito, contudo, é extrair essa totalidade, esse complexo de concepções e prescrições, não de Moisés e dos patriarcas, mas da Babilônia. É lá, segundo apregoa o método, que deve ser encontrada a fonte da religião e culto de Israel, e mesmo da inteireza do cristianismo. “Tanto Babel quanto a Bíblia”, disse Otto Weber, “são produtos da mesma cosmovisão”. Todavia, neste ponto (isto é, na religião), assim como na geologia e antropologia, a pesquisa contínua resultará numa reação contra a parcialidade; e em seguida, no que diz respeito às similaridades, há de se perceber a dessemelhança e a diferença. Ao mesmo tempo, tornou-se evidente o fruto desses esforços, a saber, o reconhecimento de que não é mais possível considerar Israel como uma “ilha” separada por um vasto oceano do resto do mundo. Israel se apresenta como um povo, com toda sua vida religiosa mantendo relações com seu ambiente e, da mesma forma, com o passado. Os profetas do século VIII a.C. não demonstram uma ruptura súbita entre o passado e o futuro. A narrativa da criação e do dilúvio, o monoteísmo e o culto a Javé, as leis e cerimônias do *cultus*, as reminiscências do paraíso e as esperanças do futuro, a ideia do Messias e do Servo de Javé, e todas essas concepções escatológicas são bem mais antigas do que os documentos literários nos quais são mencionadas. O que está por trás da Bíblia não é Babel; antes, por trás das Escrituras, está a revelação que começa com a origem da raça humana, prossegue nas tribos dos setitas e semitas, e então flui no canal da aliança israelita em direção à plenitude do tempo.

Pois embora Abraão tenha deixado a Babilônia e tenha sido enviado para habitar numa terra estrangeira, o Deus que se manifestou a ele, e posteriormente a Moisés e a Israel, não é um novo ou estranho deus, mas o Deus dos antigos, o criador do céu e da terra, o Senhor de todas as coisas, que era originalmente conhecido por todos os homens, e que ainda havia preservado o conhecimento de Si e Seu culto em vários indivíduos, numa forma mais ou menos pura. A separação e eleição de Israel serviram ao propósito único de manter a revelação original pura e inalterada, dando-lhe continuidade e engrandecendo-a, já que cada vez mais ela se encontrava sob a ameaça de se perder; tudo isso para que tal revelação pudesse, na plenitude dos tempos, tornar-se, uma vez mais, propriedade de toda a humanidade. A promessa se tornou temporariamente particular a fim de que, deste modo, pudesse

posteriormente se tornar universal. Israel pertence à raça humana, encontra-se relacionado a todos os povos, e é escolhido não ao custo mas em benefício de toda raça humana.

Por conseguinte, a peculiaridade da religião de Israel não consiste exclusiva ou primariamente em seu monoteísmo ético. Tanto quanto sabemos, há um número de elementos na história e religião de Israel que não ocorrem em qualquer outra parte, não há sequer um paralelo com aquilo que é encontrado nos outros povos. Como exemplo podemos citar o nome de Javé, a cosmogonia livre de toda teogonia, a ideia de unidade da raça humana, a narrativa da Queda, a semana de sete dias e o *Sabbath*, a circuncisão de toda prole masculina ao oitavo dia, o profetismo que acompanha Israel em toda sua história, o plano de salvação abarcando todas as nações, o monoteísmo ético, a invisibilidade de Deus e a impossibilidade de representá-Lo, etc. E há ainda vários outros elementos no Antigo e Novo Testamentos cujas explicação são buscadas por parte dos panbabilonistas na religião astral de Babel, mas de uma maneira tal que o caráter forçado e a artificialidade de sua derivação são visíveis a todos. Contudo, esses elementos todos não constituem ainda a essência da religião de Israel. É verdade que eles se encontram em íntima relação com tal essência, formando com ela um todo integral; porém, a substância da revelação que veio a Israel e o âmago da religião a ela correspondente na nação israelita consistem de algo mais.

A fim de achar esse algo a mais, devemos retornar aos profetas e salmistas, a Jesus e os apóstolos — e todos eles nos ensinam clara e unanimemente que o conteúdo da revelação divina não consiste primeiramente na unidade de Deus, ou na lei moral, ou na circuncisão, ou no Sabbath, em resumo, na lei; antes, tal conteúdo aparece primeira e principalmente na promessa, no pacto da graça e no Evangelho. Não é a lei mas o Evangelho que é, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, o âmago da revelação divina, a essência da religião, a soma total das Escrituras Sagradas. Qualquer outra visão falha em fazer jus à revelação especial, oblitera sua diferença da revelação geral, degrada o Antigo Testamento, rompe as duas economias do mesmo pacto da graça e chega até mesmo a transformar gradualmente o Evangelho da Nova Aliança em uma lei, fazendo de Cristo apenas um segundo Moisés. Paulo, contudo, declara que a promessa é anterior à lei, que Abraão já havia recebido a justiça da fé, não pela lei (que nos dias do patriarca não havia ainda sido anunciada), mas, sim, pela promessa que lhe foi concedida pela graça. Dessa maneira, a lei originalmente não estava unida à promessa, mas foi acrescentada posteriormente, para que as transgressões pudessem abundar, e consequentemente a necessidade e imprescindibilidade da promessa pudessem ser cada vez mais claramente reveladas, e seus conteúdos cada vez mais plenamente desenvolvidos e, por fim, consumados. A lei é, portanto, temporal, transitória, um meio a serviço da promessa, porém a promessa é eterna: ela teve seu princípio no paraíso, foi preservada e desenvolvida pela revelação nos dias da Antiga Aliança, recebeu seu cumprimento em Cristo, e agora se estende à toda raça humana — a todos os povos.

Há três coisas incluídas nessa promessa dada aos patriarcas e a Israel. *Em primeiro lugar*, há o amor livre e eletivo de Deus, que busca, chama e adota como se fossem seus próprios filhos Abraão e sua semente mediante a graça apenas, sem nenhum merecimento ou mérito deles. O novo elemento, que aparece com Abraão e depois com Israel, consiste no seguinte: Deus, cujo conhecimento e serviço foram paulatinamente desaparecendo dentre os homens ao longo do tempo, em dado momento inicia uma relação realmente especial com uma pessoa ou um povo em particular. Tal relação não está fundamentada na natureza; não é algo ordinário; ela não existe em virtude da criação; não é instituída por parte do homem, por sua consciência ou razão, por seu sentimento de dependência ou necessidade. Antes, essa relação é um produto histórico, a iniciativa vem da parte de

Deus, que então Se desvela, por meio do ato da revelação, a fim de receber em comunhão com Ele, uma pessoa ou povo em particular. O chamado de Abraão, a libertação do Egito, a instituição da aliança no Sinai são, portanto, os principais pilares sobre os quais a religião de Israel se sustenta. É *vontade* soberana e graciosa de Deus que chama à existência essa relação federal. Por meio de Sua vontade, a qual se introduz na história estabelecendo um novo relacionamento entre Ele e Seu povo, é que Deus, em Israel, é "liberto", de uma vez por todas, da natureza, exaltando-Se acima dela. Em Israel, Deus não é um poder da natureza, tal como concebem as demais nações. Ele é uma Pessoa independente, possui Sua própria natureza e vontade, bem como uma lei e culto próprios, os quais proíbem rigorosamente toda idolatria e adoração de ídolos. A raça humana deve muito à Babilônia — incontáveis bens da civilização e da cultura. Entretanto, não devemos nos esquecer de que toda sorte de magia e superstição também advêm dessa região. Foi a Babilônia que embebedou todos os povos com o vinho de sua fornicação e feitiçaria. E foi Israel somente que, por meio da revelação de Deus, foi liberto dessas amarras — e, neste sentido, Israel permaneceu sozinho no meio de todos os demais povos.

Devido ao fato de que atualmente nós reduzimos a religião a meros estados mentais, separando-a de todo objeto e guardando quase nenhuma simpatia para com o conhecimento e adoração de Deus, não mais sentimos a importância dessa posição inteiramente ímpar de Israel. Os profetas e os apóstolos, contudo, tinham uma concepção totalmente diferente da nossa. Para eles, a verdadeira religião consistia primeiramente no conhecimento e adoração do verdadeiro Deus, estabelecidos de acordo com Sua vontade e em consonância ao Seu mandamento. Eles ainda conheciam a diferença entre fé e superstição, entre a religião e a magia, entre teologia e mitologia. Ora, Israel é o povo escolhido por Deus, que nunca possuiu uma mitologia, e resgatou a raça humana das amarras da superstição e feitiçaria. A Bíblia não provém da Babilônia, antes, seu pensamento fundamental é diametralmente oposto à Babilônia, dando, assim, fim ao domínio espiritual babilônico sobre os povos. Mas, mesmo admitindo que o mito do caos, como Gunkel supõe, teve uma influência sobre Israel — que Raabe, Leviatã, Tiamat e Nachash[99] eram originalmente concepções mitológicas —, todavia, no ambiente israelita, na esfera da revelação especial, eles perderam completamente esse caráter. Em Israel, a personificação poética dos fenômenos naturais é tão forte como em meio aos demais povos: o trovão é a voz de Deus; a luz, suas vestes; o relâmpago, seu arco flamejante; a tempestade, seu sopro; as nuvens, sua carruagem, dentre outros. Mas em lugar algum tal poesia é apresentada como uma descrição da realidade objetiva, e essas concepções poéticas jamais são combinadas e elaboradas numa narrativa mitológica. Israel não é assolado por um senso mítico; por meio da revelação especial, por meio da intervenção de Deus na história, por meio dos milagres, Israel foi profundamente convencido da distinção existente entre Deus e o mundo; o conhecimento de Deus baniu todos os mitos. Indubitavelmente, Deus trabalha na natureza e na história, contudo Ele, como Aquele que é livre e todo-poderoso, as transcende; Ele tem uma vontade e caráter próprios. Por mais pessoal e poética que possa ser a descrição dos fenômenos da natureza — isto é, embora se possa dizer que as montanhas batem palmas, que os montes Tabor e Hermon se regozijam, que os cedros saltam como bezerros, e que toda a criação se cala, pondo-se a escutar, declarando, assim, a grandeza de Deus e proclamando Sua glória —, eles, os fenômenos, jamais são representados como poderes reais e independentes com os quais Deus tem que lutar. Para os israelitas, as narrativas da criação e da queda, do dilúvio e da construção da torre de Babel, dos patriarcas e dos juízes, também não são mitos, mas história. O Deus de Israel se encontra sobremodo exaltado sobre a natureza, mas por meio da revelação especial, Ele produz no mundo uma história peculiar.

Em segundo lugar, a graça perdoadora de Deus se encontra contida na promessa que foi dada a Israel. Embora Tiamat e Nachash, Raabe e Leviatã não sejam mais poderes da natureza hostis e reais, o Antigo Testamento, todavia, reconhece a existência de um poder que se opõe a Deus. Entretanto, tal poder não deve ser buscado no abismo ou nas estrelas, no mar ou nas montanhas; pelo contrário, ele aparece na história, no mundo dos homens. É o pecado, somente o pecado, que se opõe a Deus e contra o qual Ele luta. Isso nos leva a admitir, sem dúvida, que o pecado e o mal (desgraças, calamidades e possessões demoníacas), a culpa e a miséria, o perdão e a libertação estavam, na consciência de Israel, mais intimamente ligados e muito mais estreitamente relacionados do que estão em nossa consciência. Todos os homens piedosos de Israel lutaram com o problema da relação que existe entre esses elementos. Mas a própria luta pressupõe que há, afinal de contas, uma distinção entre eles, a qual só é possível delinear quando o justo, convencido de sua inocência, se sustenta na sua consciência moral-religiosa face ao sofrimento do mundo. Consequentemente, devemos à revelação especial em Israel a concepção puramente ética da natureza do pecado, no que diz respeito tanto à sua origem e essência quanto à sua punição. O pecado não é uma doença, embora a doença seja frequentemente o resultado e a evidência do pecado; não está implicado na existência, pois cada criatura, tal como sai das mãos de Deus, é muito boa; o pecado consiste na transgressão do mandamento divino. Da mesma forma que Deus é distinto da natureza, assim também sua vontade moral há de se diferenciar da lei da natureza, assim como o ético se distingue do físico, e o "aquilo que deveria ser", do "aquilo que é". Assim, o terceiro capítulo de Gênesis nos relata somente acerca da origem do pecado; até aqui, não é possível explicá-lo (o capítulo) a não ser como uma narrativa de como o pecado entrou no mundo — pecado que consiste na transgressão do mandamento divino. Os capítulos seguintes de Gênesis esboçam o progresso do pecado, que é uma imaginação, um produto do coração do homem desde a sua mocidade. E, após o dilúvio, quando a corrente da impiedade novamente flui em seu curso, Deus escolheu a Abraão e sua semente como um povo de Sua propriedade exclusiva, de modo que eles pudessem andar em santidade perante a Sua face.

Porém, o amor eletivo de Deus é, ao mesmo tempo, um amor perdoador. Deus não somente elege e vocaciona, mas também Se dá ao Seu povo; Ele Se une a eles, tão íntima e ternamente, que carrega suas culpas, transferindo-as, por assim dizer, para Si mesmo. *Eu sou teu escudo, teu galardão sobremodo grande; Eu sou o Senhor, teu Deus, que te tirou da terra do Egito*. A aliança com Abraão e sua descendência está, de certo modo, edificada sobre a redenção e a remissão, e a caminhada perante a face de Deus à qual os patriarcas e Israel foram convocados é o dever da gratidão. A lei que Deus outorgou ao Seu povo adveio depois da promessa, está construída sobre a promessa e é colocada ao serviço da promessa. Não se tratava, pois, de uma lei do pacto de obras, mas uma lei do pacto da graça, uma lei da aliança, uma lei da gratidão, que tinha como propósito não obter a justiça e a vida, mas de confirmar tais dons à nossa consciência e trazê-los para nossa caminhada perante a face de Deus. A lei cerimonial também não se constituía como um meio para conduzir à reconciliação, mas para *manter* a reconciliação que já existia na relação pactual. A profecia, de tempos em tempos, reafirmava tal consciência: a profecia não trazia consigo uma lei superior, não estabelecia uma nova religião, nem foi o elemento promulgador do monoteísmo ético, antes, ela tomava a aliança de Deus com Seu povo como pressuposto, tendo sido construída sobre a regulação da relação recíproca de Javé e Sua nação eleita na lei. A profecia jamais convocou o povo a se tornar o povo de Deus por meio do cumprimento da lei; pelo contrário, ela sempre partiu da suposição de que Israel havia se tornado o povo do SENHOR por meio da eleição, atribuindo a eles o dever de que, como povo de Deus, andassem, portanto, nos caminhos dEle. Em Israel, a moralidade estava fundamentada na religião. Deus perdoa os pecados em Seu nome, pelo bem de Sua aliança,

por amor a Sua própria glória.

Ora, que Deus perdoa os pecados por Sua graça, por amor ao Seu nome — devemos o conhecimento deste mistério inteiramente à revelação especial que Deus concedeu a Israel. Valorizaríamos isto num elevado grau caso tivéssemos uma maior consciência da culpa. O amor perdoador de Deus não é algo comum; não chega ao nosso conhecimento por meio da natureza, ou através da história, ou ainda mediante nosso próprio intelecto e consciência. Pelo contrário, as aparências apontam para o contrário — não o percebemos pela vista ou pelo toque, é uma questão de fé. Na verdade, mais que isso: se Deus perdoa o pecado por amor a Si próprio, então Ele mesmo deve providenciar a expiação. Pois sem expiação, sem o derramamento de sangue, não há remissão de pecados. Na lei cerimonial, o próprio Deus deu ao Seu povo instrução nesse sentido: ela apontava para o modo através do qual o próprio SENHOR traria a reconciliação. O homem não pode fazer propiciação por seus pecados assim como não pode perdoá-los por si próprio. Entretanto, Deus possui o poder de realizar ambos os atos, expiar e perdoar; Ele pode realizar um porque pode também realizar o outro. Todavia, a tensão existente no Antigo Testamento entre ambos os atos — o tempo da πάρεσις [tolerância, paciência] — reflete-se na consciência dos israelitas como uma desarmonia entre a justiça e o sofrimento, a santidade e a bem-aventurança, a virtude e a felicidade, mas, desta forma, tal tensão contribuiu para preparar o caminho para sua própria solução. Pois na profecia, na salmodia e na *hokmah*[חוכמ ה, escritos sapienciais] de Israel, o pensamento profundo é gradualmente formado a partir do sofrimento que é suportado por causa de e pelos outros; desse modo, ali se revela paulatinamente o mistério divino de um sofrimento inocente e expiatório, que é ilustrado no livro de Isaías por meio do Servo do SENHOR, o qual é ferido por nossas transgressões, moído por nossas iniquidades, mas sobre o qual estava o castigo que nos traz a paz, e por cujas pisaduras nós somos curados.

Em terceiro lugar, o evangelho no Antigo Testamento inclui também a promessa da fidelidade imutável de Deus. Quanto mais grassava a apostasia e infidelidade de Israel, mais alto os profetas anunciavam que Deus não havia de romper Sua aliança nem anular Sua promessa. As montanhas podem se retirar, e os outeiros serem removidos, mas a misericórdia do SENHOR não se apartará de Seu povo, e a aliança de Sua paz jamais será removida (Isaías 54.10). Os profetas narram o passado de Israel, eles explicam o presente; no entanto, de semelhante modo, eles anteviam o futuro não como as cartomantes ou adivinhos, mas como videntes e sentinelas sobre os muros de Sião, e como indagadores, segundo a descrição de Pedro,[100] e como inquiridores, orientados pelo Espírito Santo, da salvação que, no futuro, havia de ser obtida e dada pelo Messias. Desse modo, eles veem aquilo que ninguém mais percebe; perseveram em crer naquilo que todos os demais duvidam; agarram-se à promessa na esperança contra toda a esperança, e esperam que o próprio Deus vá, no Seu próprio tempo, realizar e estender Seu domínio a todos os povos por meio de Seu Ungido. Assim como Ele há de completar Sua revelação através do Profeta que é semelhante a Moisés e obter a expiação mediante o Servo do SENHOR, da mesma forma Deus há de estabelecer Seu reino na terra por meio do Rei Ungido. A teologia se dirige, através da soteriologia, à escatologia. O amor da eleição perpassa a graça do perdão em direção à comunhão plena de Deus com Seu povo. No futuro, Deus irá fazer uma nova aliança, na qual a antiga promessa, "Eu serei o vosso Deus, e vós sereis meu povo" (Jeremias 30.22), será plenamente cumprida.

Esses são os conteúdos do Evangelho, que foi pregado e confiado a Israel. Não há nenhuma espécie de análise crítica que possa destruir esse conteúdo. A eleição, o perdão gracioso e a comunhão verdadeira e perfeita são os grandes conceitos e os grandiosos dons espirituais que Israel

recebeu de Deus e, na plenitude do tempo, foram comunicados à humanidade. Pois na Pessoa de Cristo, que é o Filho de Deus e também o Filho do Homem, que é ao mesmo tempo o maior profeta, o único sacerdote e o rei eterno, todas as promessas foram cumpridas. Ele é, de fato, o objeto do conflito dos séculos, atualmente mais feroz e grave do que nunca. Caso se se julgasse da atual perspectiva da investigação científica, pareceria que todas as coisas concernentes à Sua Pessoa e obra são incertas e até mesmo e incognoscíveis. Todas as espécies de hipóteses já foram levantadas e numerosas tentativas foram feitas para explicar a origem e essência do cristianismo. O judaísmo e o paganismo, a literatura apócrifa e talmúdica, as condições políticas e sociais, as mitologias do Egito e Pérsia, da Babilônia e Índia são utilizados na tentativa de traçar a origem não somente do mundo e do homem, da religião e da moralidade, mas também da religião cristã, a partir dos elementos mais insignificantemente fracos e dos princípios mais pobres possíveis. Contudo, tais investigações possuem um valor importante e uma rica promessa, pois por meio delas o cristianismo se tornará mais conhecida em sua íntima ligação com o mundo e a história, e as palavras e fatos do Novo Testamento serão mais bem compreendidos na sua significância e relevância universais. Mas, mais do que isso, todas essas investigações, desde que não sejam interrompidas a meio caminho mas conduzidas até o fim, trarão à luz, cada vez mais claramente, a singularidade da religião cristã.

Pois Cristo, o mediador da criação, a vida e luz dos homens, a promessa feita aos pais, o desejo das nações, o salvador do mundo e o juiz dos vivos e dos mortos possui a mesma natureza de todos e de tudo, e, ao mesmo tempo, se distingue de tudo, estando exaltado sobre todas as coisas. Independente do que quer que possa ser feito para elucidar e explicar Sua Pessoa e obra, Ele, Cristo, surge agora perante nós e a todo mundo, como sempre, nas páginas do Evangelho, em Sua singular superioridade. Os fatos centrais da Encarnação, reparação e ressurreição são o cumprimento dos três grandes conceitos da Antiga Aliança, o conteúdo do Novo Testamento, o κηρυγμα [o anúncio, a pregação] dos Apóstolos, o fundamento da Igreja Cristã, o tutano de sua história do dogma e o centro da história do mundo. Destituída desses fatos a história se despedaça em fragmentos — por meio deles, ela é trazida à unidade e à variedade, ao pensamento e ao planejamento, ao progresso e ao desenvolvimento. Do protoevangelho[101] à consumação de todas as coisas, há um fio que percorre a história da humanidade, a saber, a operação da *vontade* soberana, misericordiosa e todo-poderosa de Deus para salvar e glorificar o mundo não obstante sua sujeição à corrupção.

Esta *vontade* de Deus constitui o coração da verdadeira religião e, ao mesmo tempo, a alma de toda a verdadeira teologia. Pois segundo o conselho de Sua vontade somos escolhidos, em conformidade a ela somos regenerados, e por meio dela somos santificados. Em virtude do beneplácito dessa vontade tanto as coisas no céu quanto as que há na terra serão reunidos numa única dispensação na plenitude do tempo, tendo Cristo como Cabeça. E, em todo o curso da revelação, tal vontade divina se desvela cada vez mais claramente como o amor de Deus, a graça do Filho e a comunhão do Espírito Santo.

VIII. Revelação e experiência religiosa

Se o cristianismo estivesse em harmonia para consigo mesmo, e não houvesse outras religiões, o reconhecimento de sua verdade seria mais facilmente obtido. No entanto, ele se encontra infinitamente dividido e separado em pedaços. A Igreja una, centro da vila e da cidade na Idade Média, está totalmente demolida; por toda parte um número considerável de seitas surge ao redor dela, cada uma afirmando possuir a expressão mais pura da verdade cristã, e, desse modo, se subdividindo e se multiplicando incessantemente. Além disso, as religiões de várias nações estão, nos últimos anos, tornando-se mais conhecidas do que nos séculos precedentes, e a relação que o cristianismo mantém com as outras religiões acabou se tornando um grave problema. Há, dentre essas crenças, aquelas que contam com milhões de adeptos, e, considerando-se o fator numérico, podem, portanto, reivindicar, mais eficazmente do que o cristianismo, o título de religiões mundiais. Tais doutrinas fornecem exemplos de forte convicção de fé, piedade sincera e devoção abnegada que podem ser comparados às diversas confissões cristãs. Todos os elementos da religião — a doutrina e a ética, a consciência de pecado e o perdão, o conforto e a esperança, o desprezo pela morte e certeza da salvação, oração e louvor, assembleias e cultos públicos — aparecem em todas elas. A reivindicação da posse da revelação divina é algo comum a todas as religiões.

Tal extensão do horizonte religioso não teria se mostrado tão prejudicial à fé na verdade cristã se não tivesse sido acompanhada por uma crítica mordaz quanto ao poder e valor da razão humana. Conforme as Escrituras, a teologia cristã sempre ensinou que o pecado também implica no erro, corrompendo, desse modo, não apenas o coração e vontade, mas também cegando o entendimento. Tal doutrina bíblica foi especialmente reafirmada na Reforma, em oposição à visão romanista segundo a qual os dons naturais haviam permanecido no homem, enquanto os supranaturais foram perdidos. Lutero, acima de todos, não simpatizava com a razão, embora a substância de sua doutrina simplesmente defendesse que a inteligência fora cegada mas não extinguida pelo pecado, sendo, portanto, por sua própria natureza, ainda capaz de compreender as coisas invisíveis e relacionadas a Deus. Contudo, a filosofia mais recente se emancipou totalmente dessa convicção cristã, colocando sua confiança exclusivamente no poder da razão — e em pouco tempo foi levada a passar por uma desagradável experiência. Descartes e Bacon estabeleceram uma separação entre fé e razão, deixando o domínio da fé à teologia, e satisfeitos em adotar uma posição externa em relação a ela. Por um tempo, eles viveram na ilusão de que poderiam muito bem dispensar a revelação e a fé e lançar luz, mediante a razão, sobre tudo aquilo que o homem necessitava para sua vida moral e religiosa. Entretanto, quando essa nova filosofia alcançou o ápice de seu desenvolvimento, ela desmoronou por causa de sua própria inquirição ininterrupta. Ao criticar a revelação, ela esqueceu uma coisa — a crítica de si mesma. Nessa nova filosofia, a razão tomou como ponto de partida, numa ingenuidade pueril, sua própria integridade e confiabilidade. Mas, uma vez completado seu trabalho de demolição da revelação, e, voltando-se para si mesma, examinou sua própria natureza e conteúdo, a razão se viu bastante insatisfeita consigo mesma. A razão encontrou na *própria razão* seu inquisidor mais severo, e dela recebeu suas críticas mais mordazes. Tudo aquilo que aparentara estar firme começou a oscilar e ruir. As qualidades secundárias, a lei da causalidade, o mundo objetivo dos sentidos, a ideias de substância, personalidade e autoconsciência, o mundo das coisas supranaturais e divinas — tudo era aparentemente insustentável e incognoscível. Kant destruiu o equilíbrio desse processo crítico da seguinte forma: a inteligência do homem está confinada ao

mundo dos fenômenos, e nada sabe a respeito daquilo que está por trás dele. Nessa perspectiva, a razão não se encontra simplesmente cegada ou enfraquecida pelo pecado; na verdade, em sua própria natureza, a razão é cega, surda e muda perante o mundo espiritual.

Independentemente do valor que atribuamos a essa filosofia crítica, não há dúvida de que ela abalou fortemente a confiança na razão humana, deixando uma ferida profunda na fé, na convicção, na segurança espiritual e na força de vontade moral do homem moderno. Se, por um lado, tal filosofia declarou o homem como autônomo, libertando-o de todas as formas objetivas e autoridade externa, por outro, ela abriu a porta para uma anarquia indômita do pensamento. Caso o conhecimento de Deus e das coisas espirituais seja excluído do domínio da ciência, então não apenas a ciência se vê desprovida do caráter moral e se torna ateísta, mas também a religião e a moralidade são abandonadas ao mero capricho individual. Ambos, portanto, tornam-se matéria de juízo particular e de preferência individual; cada um faz o que bem entender. Esse é um prejuízo incalculável não apenas para as escolas, mas ainda mais para a vida — o agnosticismo produz indiferença prática e ética.

Mas, naturalmente, não se pode viver sob a base do criticismo e agnosticismo. Embora a visão agnóstica — aquela "superstição científica", conforme o Sr. F. W. H. Myers a designa — seja atualmente abraçada por vários homens doutos, ela, todavia, nunca foi o credo (nem mesmo agora) da raça humana. Em nossas mentes, surgem questões continuamente, cada uma das quais necessariamente anseia por uma resposta. Há algumas crenças às quais os homens não podem se dar ao luxo de esperar. *O que deve fazer para ser salvo?* — é uma questão de uma urgência de um tipo totalmente diferente daquele que indaga acerca da causa das marés ou do sentido das manchas da lua. Os homens devem se decidir bruscamente, de um modo ou de outro, quanto àquilo que têm razão em esperar ou temer do mundo invisível. A filosofia positiva de Auguste Comte acabou por se desenvolver numa sociolatria e numa religião positivista, que transformou a humanidade e seus heróis em objetos de adoração. A totalidade do século XIX é repleta de tentativas de recuperar a perda sofrida, de curar a ferida aberta. O próprio Kant iniciou este movimento. A fim de encontrar um lugar para a fé, ele confinou a ciência ao conhecimento dos fenômenos sensíveis: aquilo que ele havia demolido por meio da razão teórica, ele tentou construir através da razão prática. Após Kant, pensadores esparsos se levantaram a fim de realizar um esforço similar na busca do território desconhecido. A razão especulativa e a contemplação intelectual, o misticismo dos sentidos e o poder moral da vontade, a fé da Igreja e as religiões das nações — todos eles foram convocados, por sua vez, com o propósito de ajudar a adentrar no mundo supranatural e a construir o conhecimento de Deus numa nova fundação científica que fosse inatacável. Por mais que esses esforços possam diferir entre si, todos têm em comum o fato de que não mais se submetem a qualquer autoridade externa conhecida, antes, buscam encontrar Deus através do homem. A teologia, desde os tempos de Kant, se tornou a teologia da consciência e da experiência, e, assim, acabou praticamente se perdendo numa antropologia religiosa.

Nessa transformação da teologia em ciência da religião, a nova concepção de ciência veio à luz. Kant já havia limitado anteriormente o poder da inteligência, uma vez que fora influenciado pela parcial e limitada explicação newtoniana da natureza e pôde reconhecer como científica apenas a concepção do mundo que apresentasse um caráter estritamente mecanicista. Na maioria dos círculos intelectuais, esse *mecanicismo* não mais é visto como uma explicação satisfatória do mundo, de modo que a filosofia adquiriu um novo valor; todavia, ainda existe a ideia de que há apenas uma única ciência, ou duas no máximo, a saber, as ciências naturais e a ciência histórica, e de que há,

consequentemente, apenas dois métodos científicos: o empírico e o histórico. Nessa perspectiva, se a teologia deseja ser uma ciência, e o conhecimento das coisas invisíveis e divinas, dignos de confiança, o mesmo método deve ser aplicado no seu domínio, assim como nos domínios da natureza e da história. A teologia deve se tornar uma ciência empírica.

Mas, dessa maneira, a palavra "experiência" é colocada para desempenhar um papel ambíguo. Quando usada na religião e teologia, ela possui um significado totalmente diferente daquele que apresenta na ciência empírica. Nesta última, o sentido é que, por meio da aplicação consistente do método empírico, o interesse pessoal na pesquisa deve ser excluído o máximo possível e os fenômenos sejam observados e explicados em sua pureza e imparcialidade; o empirismo até mesmo chama a seu auxílio a prova experimental. Mas quando os homens falam sobre experiência na religião, eles desejam que se entenda, por um lado, que a religião é, ou pelo menos deve se tornar, uma questão inteiramente pessoal. De acordo com essa interpretação, a religião não é uma doutrina, nem um preceito, nem história ou adoração — em resumo, não é uma crença numa autoridade, nem uma aquiescência à verdade, antes, ela surge do interior, quando o coração é tocado e uma comunhão pessoal entre Deus e nossa alma é estabelecida. Ora, certamente existe tal experiência religiosa: os escritos devocionais de todas as religiões apresentam testemunhos disso, e, por seu turno, servem para alimentar e fortalecer tal vida religiosa ainda mais do que a Bíblia e os catecismos. Entretanto, o erro se dá quando os homens imaginam que podem fazer da teologia uma ciência tão exata quanto as ciências naturais, e, desse modo, chegam a um conhecimento científico das coisas invisíveis e eternas.

Pois, independente dos sentidos que a experiência religiosa possa ter, ela não é nem pode ser um princípio heurístico. A experiência somente vem à existência quando primeiramente há algo para se experimentar, e depois que esse elemento é realmente experimentado; não é possível existir de outra forma. A religião é indubitavelmente uma questão do coração, contudo não pode ser separada de todo conhecimento objetivo de Deus que é dado mediante Sua revelação na natureza e na história, nas Escrituras e na consciência. Uma religião subjetiva é sempre precedida por uma religião objetiva, qualquer que ela seja. Assim como a linguagem pressupõe a capacidade da criança para a fala, ainda que seja ensinada por meio de sua mãe, da mesma forma a experiência religiosa surge a partir da revelação que lhe precede. Toda criança cresce na religião de seus pais, e, desse modo, desenvolve sua própria vida religiosa; o ensinamento e exemplo piedosos da mãe despertam a piedade no coração da criança. De forma semelhante às sensações, ciência e arte, assim também se dá com relação à religião. O homem nunca é autossuficiente e independente do mundo externo; ele precisa da terra para alimentá-lo e vesti-lo; da luz, para enxergar; do som, para ouvir; dos fenômenos da natureza ou dos fatos da história, a fim de observar e conhecer; e, de igual modo, ele necessita da revelação para despertar e fortalecer sua vida religiosa. O coração não pode ser separado do cérebro, nem a fé como confiança da fé como conhecimento.[102] Mesmo aqueles que consideram a dogmática como uma exposição dos sentimentos piedosos reconhecem que tais sentimentos, entretanto, são devidos às influências externas, por exemplo, a influência da Pessoa de Cristo.[103] A experiência não vem em primeiro lugar, vindo em seguida a interpretação; antes, a revelação precede e é experienciada na fé.

Se rejeitarmos a ordem empírica e avançarmos na direção oposta, chegaremos à chamada *psicologia da religião*, que recentemente atraiu bastante atenção. Não há dúvida de que essa nova ciência — cujo caminho foi preparado pelo pietismo e pelo metodismo, e que é fruto direto da psicologia e teologia empíricas — tem direito de existir, e pode provavelmente produzir importantes

subsídios para o conhecimento e orientação da vida religiosa. Também podemos esperar que o método que tem sido aplicado nessa ciência por James, Starbuck, Coe e outros, deparar-se-á gradualmente com objeções que, atualmente, se levantam justificadamente contra ela. Por fim, devemos reconhecer que a dogmática, especialmente na doutrina da *ordo salutis*, deve se tornar mais psicológica, e deve levar em consideração mais plenamente a experiência religiosa. Mas isso não altera o fato de que a psicologia da religião apenas investiga as experiências da alma, não podendo formular um juízo acerca de sua verdade e valor — essa ciência observa e descreve os fenômenos da consciência religiosa, mas não pode se pronunciar acerca de sua verdade e pureza. Ela vê a religião como uma das "mais importantes funções biológicas da humanidade", sem dúvida, contudo, jamais pode chegar à questão de sua veracidade; não pode se alçar ao status de um *logos* da religião, e, portanto, jamais pode substituir a metafísica ou a dogmática.

Podemos questionar com razoabilidade até mesmo o prognóstico de Coe, segundo o qual a psicologia da religião será capaz de reconquistar muitos daqueles que nos nossos dias se afastaram de todo e qualquer tipo de religião. Pois, sem subestimar as novas conclusões que se apresentam, bem como as importantes sugestões que foram extraídas desse novo estudo da vida religiosa, os resultados alcançados não amparam as expectativas criadas por Coe. Isso se encontra claramente manifesto no fato da conversão, para o qual a maior parte da atenção se voltou. A psicologia da religião não apenas concebe a conversão como um "processo natural e necessário", que compõe uma parte do desenvolvimento biológico do homem, estando intimamente associado com a puberdade, mas também sua investigação paulatinamente perde de vista aquilo que deve ser entendido por conversão. Em si mesma, tal ciência não possui um critério por meio do qual forma um juízo daquilo em que consiste a conversão; ela investiga e descreve a conversão apenas como um fenômeno psicológico. Mas, considerando a partir deste ponto de vista, a traição de Judas é tão importante como o arrependimento de Pedro, e a conversão nada mais é do que uma das muitas transformações da consciência ou alterações da personalidade, que se dão tão frequentemente na vida humana. Se todos esses fenômenos religiosos forem estudados apenas de uma perspectiva psicológica, o resultado é que eles perderão suas características essenciais, e seus conteúdos serão sacrificados em prol de suas formas. Dessa forma, a conversão perde seu sentido especial; pautando-se em certas analogias com outros fenômenos psicológicos, a conversão é com eles confundida e identificada — do mesmo modo como acontece no método histórico-religioso. Todas as religiões são primeiramente comparadas entre si, e então, tomando-se como base alguns pontos de semelhança, são identificadas umas com as outras. Nenhuma psicologia da religião pode nos ensinar o que a conversão é e/ou deveria ser, apenas as Escrituras é que podem nos dizer acerca dessa questão, e, caso não façam isso, então ninguém mais sabe.

Esta observação não se aplica à conversão somente, mas também a todas as experiências religiosas especiais, tais como a consciência de pecado, arrependimento, fé, esperança, senso de perdão, oração, relacionamento com Deus; e também se aplica à religião em geral. A psicologia religiosa ocupa um ponto de vista neutro externo e acima de todas as religiões, estudando e comparando as experiências religiosas do romanismo e do protestantismo, dos cristãos, pagãos, judeus e muçulmanos, e sentindo-se naturalmente atraída por aquelas personagens e grupos cuja vida religiosa apresenta um caráter mais ou menos excêntrico: místico, fanáticos, entusiastas de todas as seitas e confissões formam — para essa ciência — casos interessantes sobre os quais ela avidamente investiga. Entretanto, novamente a distinção qualitativa desaparece de vista; ou, antes, a psicologia da religião não a percebe, e observa apenas a forma psicológica desses fenômenos, não penetrando

em seu âmago e essência. Desse modo, todos os fenômenos são tratados de forma indistinta: com relação aos conteúdos, a religiões são, por toda parte, iguais — apenas diferem na forma —, e toda religião, onde quer que surja, é, portanto, verdadeira e boa. Assim, James, por exemplo, diz que a religião é completamente "privada" e "individualista"; não é necessário que todos tenham a mesma religião, cada um possui seu próprio Deus. Contanto que um homem faça uso de Deus, ele pouco se importa com quem tal divindade seja: "Deus não é conhecido; Ele é usado". Na casa do Pai há muitas moradas; "todos os ideais são questões de relação". A questão se levanta até mesmo com relação a se o politeísmo não corresponde mais apropriadamente à variedade da experiência religiosa do que o monoteísmo, pois aquilo que é requerido não é um poder absoluto, mas apenas um que seja maior do que a natureza.

Que essa ideia peculiar supracitada não é uma opinião individual do Professor James, mas uma conclusão geral e necessária das premissas, é demonstrado pelo fato de que outros homens, embora distantemente separados entre si, proclamam a mesma opinião. Alguns anos atrás, até mesmo Schian declarou que não há algo como um tipo ideal de fé e piedade, mas que cada dogmatista apresenta seu próprio tipo. Se não há uma Escritura infalível, "somente pode existir uma noção puramente individual e subjetiva daquilo que pertence à fé cristã". Segundo sua perspectiva, todos os caminhos são bons, caso conduzam à fé: não exatamente àquilo que está contido na fé, pois isso diferente interminavelmente, mas à fé como confiança em Deus tal como revelado em Cristo. Schian recebeu bastante apoio de outras partes no que toca essa ideia, e também o Professor Herrmann a ela aderiu durantes os últimos anos. A distinção restrita proposta por Ritschl entre a religião e a metafísica e entre os *juízos de valor* e os *juízos do ser* acabou levando-o a suplantar quase que inteiramente a fé pela confiança. A revelação, segundo ele, não é algo externo, antes, "o homem recebe a revelação, que é o fundamento de sua religião, porque as profundezas de seu próprio ser lhe são abertas". Nesse sentido, a religião é uma nova vida, estabelecida sobre uma experiência do poder do bem moral, tal como demonstrado por Jesus. Confiar nesse poder é crer, viver e ser salvo. E uma vez que a religião é, desse modo, "a vivificação completa de um homem, não há uma religião geral, que é a mesma para todos, mas há apenas indivíduos na religião". Então vemos que, do ponto de vista da psicologia da religião, não há mais lugar para a metafísica, teologia ou dogmática, nem mesmo para uma "ética da personalidade religiosa". Pois qualquer critério falha aqui, não há uma única lei ou regra; o indivíduo é a medida para todas as coisas, incluindo a religião: Deus não diz como deve ser servido, é o homem quem decide.

Naturalmente um indiferentismo assim tão consistente não agrada a todos, e, a longo prazo, não é capaz de satisfazer ninguém. Muitos daqueles que acompanharam Kant e Schleiermacher, assumindo a perspectiva deles no tópico religioso, tentaram, a despeito disso, construir sobre ele uma ou outra visão do mundo. Na verdade, o próprio Kant estabeleceu limites para o conhecimento a fim de deixar um lugar para a fé, e encontrar um espaço, por meio do raciocínio sobre a natureza e conteúdo da razão prática, para a realidade de um governo moral do mundo. E Schleiermacher, embora lutasse para ver a teologia livre da filosofia, pôde agir dessa forma, de acordo com sua convicção, apenas porque acreditava possuir no sentimento religioso de dependência absoluta uma revelação imediata do Infinito. A peculiaridade de toda a teologia mediativa que se espalhou sobre o mundo no século XIX, e que ainda hoje domina em vários círculos, é seu esforço por atingir uma realidade transcendente — que era mais ou menos apenas uma reflexão da antiga dogmática — por meio da razão especulativa sobre as exigências, necessidades e experiências imanentes do homem ético e religioso. É fato que Ritschl se opôs a isso, e trouxe à tona a separação entre religião e

metafísica que Herrmann, especialmente, levou adiante. Entretanto, uma reação teológica e filosoficamente poderosa se levantou contra tal separação, mesmo dentre os próprios seguidores de Ritschl. Somos testemunhas, atualmente, de um renascimento da filosofia, um novo reconhecimento do direito da metafísica, e, associado a isso, e com isso um reconhecimento mais pleno da vida espiritual, de suas normas e valores de sua natureza ética e religiosa.

Essa nova filosofia, contudo, aparece em muitos aspectos diferentes daquela dos tempos anteriores. Os velhos problemas permanecem o mesmo, contudo retornam em formas completamente diferentes. Embora anteriormente o procedimento fosse frequentemente apriorístico, e o mundo fosse construído a partir da ideia, agora se toma a direção oposta, e um esforço é feito a fim de erguer o mundo real da sensação e da experiência à sua ideia. As ciências naturais e mentais trouxeram novas contribuições para esse campo. Aquilo que foi dito com relação à fonte dos axiomas matemáticos, as ideias de número, tempo, espaço, matéria e força, movimento e lei, o desenvolvimento de toda vida orgânica em plantas, animais e humanidade, a interpretação da história, da origem e progresso do Estado e sociedade apresenta tanta coisa que ninguém, e certamente nenhum filósofo, pode negligenciar sem perder muito com isso. Isso também se aplica à psicologia. Neste ponto, acima de tudo, a investigação contínua demonstrou que a chamada psicologia empírica não é suficiente para um correto entendimento da vida psíquica.

Pesquisas com relação a fenômenos incomuns, tais como telepatia e telestesia, hipnotismo e espiritismo, cura pela fé ou pela oração, a intuição do gênio e a inspiração profética ou poética demonstraram um fato que está além de qualquer dúvida — que a vida psíquica do homem é demasiadamente mais rica do que sua inteligência e ação conscientes. Alguém pode discordar quanto aos nomes, mas quer falemos sobre vigília e sonho, dia e noite, supralimiar e subliminar, intuitivo e reflexivo, consciência, de qualquer modo, há uma grande diferença entre o que acontece sob e acima do limiar da consciência. Isso não implica concordar com Max Dessoir quando ele diz acerca de duas personalidades em um só homem; pois sempre há uma consciência mais fraca ou mais forte de que essas instâncias habitam num mesmo peito, e pertencem a uma única pessoa. Todavia, um homem pode estar a tal ponto dividido contra si mesmo, e tantas alterações podem se dar na sua consciência, de forma que passa a se conduzir como se numa vida dupla. Por vezes ele parece viver em dois mundos, que nada guardam relação alguma entre si. Em vários casos patológicos, e especialmente na chamada possessão demoníaca, o aparato da consciência parece se tornar um instrumento de um poder alheio e misterioso. Contudo, inteiramente à parte desses extremos, há em cada homem uma diferença entre sua consciência supralimiar e sua consciência subliminar.

O homem tenta orientar sua vida por meio de sua consciência, mas *essa própria vida* tem sua origem no profundo de sua personalidade. Não devemos esquecer, diz Coe muito apropriadamente, que, embora a razão seja necessária para guiar o navio da vida, o sentimento é fluxo que o impulsiona. Sob a consciência há um mundo de instinto e hábitos, noções e inclinações, habilidades e capacidade, que continuamente incendeiam o curso da natureza. Abaixo da cabeça jaz o coração, do qual procedem as fontes da vida.

É por esse motivo que a psicologia empírica jamais será capaz de explicar plenamente a vida psíquica. Ela pode examinar o fenômeno da consciência com a máxima precisão, as sensações, os sentimentos, as paixões, e pode talvez tentar conceber mecanicamente suas atuações; pode mesmo se esforçar para explicar o ego ou a autoconsciência por meio da associação de ideias, mas naturalmente tal ciência não é capaz de penetrar naquilo que está por trás e por baixo da consciência, nem pode lançar alguma luz nos recônditos secretos do coração. Nesse ponto, a declaração pode

encontrar sua aplicação no fato de que apenas Deus prova os corações e rins[104] dos homens. A psicologia empírica pode se debruçar sobre as condições da consciência, pode mesmo investigar a autoconsciência que paulatinamente surge no homem e que se encontra sujeita a todos os tipos de mudanças. Mas a questão se um ego oculto ou uma alma independente se encontra nos "bastidores" está além do alcance dessa ciência. Assim que ela se ocupa com tal questão, ela cruza seus próprios limites, indo em direção à metafísica. Vamos pontuar ainda mais enfaticamente — ao se debruçar sobre os fenômenos da consciência, a psicologia empírica sempre parte de uma abstração; ela separa o homem de seu ambiente social, os processos psíquicos de seu contato com a vida, e, nesses processos, ela mais uma vez isola completamente da vida psíquica os fenômenos definidos, tais como as sensações de tempo, espaço e cor. Indubitavelmente existem ganhos obtidos por esse método, mas devemos abandonar a ilusão que a vida psíquica humana poderá alguma vez encontrar sua explicação dessa maneira. Pois se a ciência acalenta tal ilusão, ela logo se degenera em psicologismo, historicismo e relativismo, e a plenitude e riqueza da vida são cerceadas. Na realidade, todos esses fenômenos da consciência, longe de estarem isolados, existem apenas em íntimas relações mutuais, e sempre brotam das profundezas da personalidade. O todo não pode ser explicado de uma maneira atomística por meio de uma combinação de suas partes; pelo contrário, as partes devem ser concebidas de uma forma orgânica através do desdobramento da totalidade. Por trás do particular, reside o geral, e o todo precede as partes. Se, por exemplo, tivéssemos que aprender a ver, provavelmente estaríamos mortos antes de completarmos a tarefa. Mas, assim como o pássaro sabe como construir seu ninho, assim trazemos conosco, desde nosso nascimento, todos os tipos de habilidades e capacidades. É a vida orgânica, instintiva, que, nas sensações, nos pensamentos e ações, nos dá um impulso e nos mostra o caminho. Instinto e capacidade, norma e lei precedem a vida reflexiva. O homem não é posto no mundo desarmado, antes, é equipado no corpo e na alma com ricos dons e poderes; ele recebe os talentos que ele deve somente empregar e aumentar nos atos de sua vida terrena. A psicologia empírica talvez possua um significado pedagógico, porém parte da (e também retorna à) psicologia metafísica. E, desse modo, torna-se manifesto que a vida empírica está enraizada num dado apriorístico, que não vem paulatinamente à existência por meio de desenvolvimento mecânico, mas é um dom da graça de Deus, e um fruto e resultado de Suas revelações.

Se a psicologia, mediante uma reflexão circunspecta, conduz a uma realidade metafísica, e daí novamente para a ideia de revelação, estamos longe de abandonar a convicção de que o homem, nos nichos ocultos de sua alma, ainda pertence a um outro mundo, superior ao de sua existência terrena. Platão afirmou que a alma humana preexiste à sua habitação no corpo, tendo vivido no mundo das ideias [ou formas] e preservado a memória dele em seu exílio terrestre. Outros acalentam a ideia de que, no lado oculto de sua natureza, o homem mantém comunhão com o mundo invisível, sendo capaz de receber dele todos os tipos de manifestações e revelações. A *Society for Psychical Research*, fundada em 1882, buscou investigar todos os fenômenos pertencentes ao domínio do espiritismo, e um de seus membros, a saber, F.W.H. Myers, morto em 1901, chegou, juntamente com outros, à conclusão de que o homem, em sua vida subliminar, possui faculdades e poderes por meio dos quais, sem o auxílio do corpo, ele pode manter comunicação com almas e espíritos.

Ora, no que diz respeito à natureza e origem dos fenômenos hipnóticos e espiritualistas sempre houve várias opiniões bastante diferentes, não obstante a cuidadosa pesquisa dedicadas a eles. Por um lado, tenta-se explicar todos esses fenômenos de um modo natural, especialmente por meio da sugestão, e tal tentativa se estende até mesmo aos milagres das Escrituras; e, por outro lado,

os homens se sentem forçados pelos fatos a assumir, em alguns ou em vários casos, uma intervenção supranatural. É desnecessário aqui examinar a exatidão dessas opiniões, pois não é impossível, a priori, que exista tal relação com almas e espíritos, sem a ajuda do corpo. Se a alma humana de fato existe desde o princípio como um todo, não sendo produzido paulatinamente por etapas e estágios na forma de evolução mecânica, então ela é, em si mesma, supra-empírica, tendo parte no outro mundo além deste visível. A alma é, então, espiritual em sua essência, e lhe é possível, desprovida do corpo, manter comunicação com os espíritos e almas. O corpo é evidentemente o órgão da alma; não é o corpo, mas a alma, que vê e escuta, pensa e age, por meio do corpo. Desse modo, não há nada absurdo na ideia de que a alma pode exercer tais atividades, em casos especiais, sem o órgão do corpo. Também é notável que a humanidade, em toda parte e em todas as épocas, tenha reconhecido essa possibilidade, a qual as Escrituras frequentemente pressupõem, e que está inclusa na ideia de revelação. Pois a revelação sempre supõe que o homem é capaz de receber impressões ou pensamentos ou, ainda, inclinações de um outro mundo que não este fenomênico, e de um modo distinto daquele que é usualmente empregado.

Mas quando a ciência se compromete a se debruçar sobre os fenômenos que pertencem a tal ligação espiritual, ela fica exposta a sérios perigos. Porque, naturalmente, aqueles que dedicam seu tempo e energia a esse estudo não se contentará com os fenômenos enquanto tais, mas, a fim de obter um material inteiramente fidedigno para seu trabalho, eles hão de adotar o método experimental, buscando produzir tais experiências em si mesmos ou em outros através de meios artificiais. A seriedade do estudo científico os compele a buscar eles mesmos tal comunicação com o mundo dos espíritos. Tal comunicação não está dentro do círculo da experiência comum dessas tais pessoas; caso seja possível, ela somente pode ser alcançada por meios artificiais, isto é, através de meios, que, embora diversos, têm a tendência de deixar a vida consciente supralimiar em segundo plano, colocando a consciência subliminar para trabalhar. Mesmo que não enfatizemos os danos que essas condições de transe artificialmente induzidos podem gerar à saúde corporal, ainda assim devemos, pelo menos, observar que é tacitamente suposto que a vida subliminal é o principal domínio do espírito. O espiritismo e o hipnotismo, de maneira semelhante à filosofia do inconsciente, inculca a ideia de que a consciência é apenas uma forma temporária e defeituosa de conhecimento e que o verdadeiro ser se encontra no inconsciente; sendo assim, o melhor meio de entrar em contato com esse ser (e igualmente obter algum conhecimento sobre ele) é no sonho, no êxtase e no transe. Todavia, aquele que intencionalmente se priva a si mesmo da autoconsciência, da razão e da vontade extingue a luz que Deus concedeu ao homem, aniquila sua liberdade e independência humanas, reduzindo-se a um mero instrumento de um poder externo e desconhecido.

Afinal — e isto é um segundo perigo que anda sempre à espreita —, ninguém sabe a que influências ele se submete em tais estados de transe. É fácil dizer, por um lado, que tudo não passa de sugestão ou alucinação, e, por outro, que se trata efetivamente de uma comunicação com os espíritos; porém, nada disso é certo. Ao suprimir intencionalmente a razão e a vontade, e ao retroceder desse mundo de revelação a uma terra de trevas, perdemos todo tipo de orientação, impossibilitando qualquer controle. A realidade dos fenômenos e revelação que se dão no estado extático permanece incerta; da mesma forma, é incerto se os espíritos que se manifestam são realmente aquilo que eles representam ser, e, novamente, se as revelações que eles fornecem contêm a verdade ou mentiras, se devem ser seguidas ou rejeitadas. Suponhamos que seja mantida uma verdadeira comunicação com os espíritos, ainda assim a seguinte alternativa se encontra sempre perante nós: abandonar-nos-emos incondicionalmente aos fenômenos e revelações dessa forma recebidas, em cujo caso,

semelhantemente ao que acontece na relação humana comum, nos tornamos joguetes de engano e sedução; ou se posteriormente teremos controle sobre as revelações recebidas por meio dos critérios que a consciência nos fornece, caso em que devemos interpretá-los de acordo com a nossa visão do mundo e da vida, que temos na existência consciente.

A história do ocultismo, quer nos tempos antigos quer nos dias atuais, demonstra isso. Comumente se queixa de que as revelações que o espiritualismo e o hipnotismo nos transmitem são geralmente caracterizadas pela banalidade, sendo indignos da atenção que lhes é concedida; e, do mesmo modo, que tais revelações não contêm nada mais do que fragmentos da cosmovisão à qual aquele que as recebe já pertence. Myers, por exemplo, é da opinião de que a "pesquisa psíquica" aponta para a realidade do mundo espiritual, a imortalidade da alma e a contínua "evolução espiritual", estabelecendo seguramente tais elementos. Em consequência disso, Myers espera que no futuro a religião não se apoiará mais sobre a autoridade e a crença, mas na observação e experimento, e, desse modo, gerando a longo prazo uma "síntese da crença religiosa". Todavia, tais ideias nos são tão comuns que de fato não há necessidade de revelação a fim de trazê-las ao nosso conhecimento; elas foram proclamadas em todos os tempos pela filosofia panteísta, tendo recebido apenas recentemente uma outra forma (e, para a nossa geração, uma forma *mais atrativa*), mediante uma combinação peculiar de darwinismo e budismo, evolução e teosofia, intelecção ocidental e sabedoria oriental. A crença de que tal cosmovisão panteísta-teosófica tenha sido produzida mediante revelação de espíritos é tão inadmissível que é mais sensato afirmar que, na verdade, foi a filosofia recente que, num grau considerável, concedeu maior profundidade ao ocultismo, fortalecendo, pois, a crença nele. E quanto à expectativa de que, no futuro, a religião assentar-se-á sobre os resultados da pesquisa psíquica, é suficiente apontar que a religião que busca sua fundamentação na comunicação e na revelação dos espíritos nega o próprio nome e essência da religião pura, e, em lugar da religiosidade, introduz a superstição pagã. Dentre todos os povos e em todas as épocas, a crença nos espíritos conduz à sua adoração. Pois se os espíritos dos demônios ou dos mortos podem ser invocados, manter comunicação conosco e nos revelar coisas secretas, então naturalmente surge a noção de que eles são, ora mais, ora menos, participantes dos atributos divinos da onisciência e onipresença, podendo nos ajudar ou nos prejudicar, pelo menos em certo grau. Tal crença, de si mesma e involuntariamente, leva à prática da adoração e submissão. O ocultismo por um lado resulta na descrença e indiferença com relação às religiões existentes, e, por outro, na superstição mais abundante, na adoração espírita e na magia.

Há apenas uma única religião que, em princípio, condena e proíbe toda essa superstição e magia, e é justamente o cristianismo. O Antigo Testamento já continha a revelação de que somente o SENHOR é o Deus de Israel, e consequentemente apenas Ele deve ser adorado e servido; a divinação e magia, a consulta aos espíritos e demônios são completamente proibidas. No Novo Testamento, a adoração do único Deus verdadeiro é emancipada de todos limites nacionais, e é, assim, elevada à sua verdadeira condição como uma adoração em espírito e em verdade. Com efeito, haviam profetas e apóstolos que agiam como órgãos da revelação, contudo eles ainda eram somente homens, não usufruindo de nenhuma outra honra a não ser aquele que pertencia ao seu ofício e vocação; mesmo Maria, a bendita entre as mulheres, é um membro comum da Igreja. Há também, segundo as Escrituras, uma região dos espíritos; porém, os anjos, não obstante o grande poder que lhes foi concedido e a importante tarefa que lhes foi confiada, jamais são objetos de adoração religiosa. E, quanto à atitude que se requer de nós no tocante ao diabo e seus asseclas, longe está de ser uma atitude de escravidão abjeta, tanto que o único dever que nos é ordenado cumprir com relação a eles

é odiá-los e resisti-los.

O cristianismo é *a religião absolutamente espiritual*, pois é a única que define a religião em relação somente a Deus. Consequentemente, no cristianismo, nada mais há a não ser religião — a ideia de religião é nele completamente concretizada. Pois se a religião é uma realidade, então necessariamente ela deve consistir disso: que o homem, evitando toda idolatria, deverá reconhecer corretamente o único Deus verdadeiro, confiando somente nEle, sujeitando-se apenas a Ele em toda humildade e paciência, esperando todas as coisas boas dEle, amando-O, temendo-O e honrando-O com todo o coração, para que possa antes renunciar cada coisa criada, do que fazer, por menor que seja, algo contra a vontade de Deus. Ora, isso é completamente realizado no cristianismo, que é puramente um culto a Deus somente, excluindo todas as criaturas. Deus é o conteúdo e o tema, o princípio e o fim, o Alfa e o Ômega da religião, e nada da criatura se imiscui nesse culto. Por outro lado, o homem, em sua integralidade, é levado à comunhão com o único Deus verdadeiro: não apenas seus sentimentos, mas também sua mente e vontade, seu coração e suas afeições, sua alma e seu corpo. O cristianismo é *somente* religião, e consequentemente é a pura religião, a plena e completa, indissolúvel e eterna comunhão de Deus e homem.

A teologia cristã, que investiga essa religião, constitui-se, por esse motivo, uma ciência independente e genuína. Assim que a religião cristã não é mais reconhecida como a religião pura e completa, antes, é lançada no monturo com todas as demais religiões, a teologia deixa de ser uma ciência independente. Pode restar ainda o estudo do homem religioso (a antropologia religiosa), e também a pesquisa histórica e psicológica das religiões de diferentes povos, talvez também um esforço em construir uma filosofia e uma metafísica da religião, porém não mais uma teologia — não mais uma investigação em relação ao conhecimento de Deus —, e portanto, nenhum critério para o julgamento dos fenômenos religiosos. Resta apenas o positivismo, o psicologismo e o relativismo. Revelação, religião e teologia permanecem ou caem juntas.

Mas se a teologia possui uma razão e um direito à existência, ela também traz consigo, como ciência independente que é, um método todo seu. Presentemente, a maior parte das pessoas possui uma opinião distinta dessa. Uma vez que abandonaram a autossuficiência da religião cristã, eles não podem se ater a uma teologia que possua seu próprio método. Supõem eles que há apenas um ou dois métodos científicos, a saber, o físico e o histórico. E, assim, se a teologia deve se manter como uma ciência na universidade, ela deve aceitar um desses dois métodos, aplicando-o logicamente a todo o domínio de sua pesquisa; em outras palavras, ela deve se tornar uma ciência natural ou histórica. Desse modo, a teologia perderia seu direito a formar uma faculdade independente no círculo da ciência e requereria, portanto, ser trazida aos domínios da faculdade de filosofia.

Quer se aceite ou não essa consequência, o princípio no qual se fundamenta esse ponto de vista viola a ciência e nega sua riqueza e diversidade. É verdade, se o monismo fosse a cosmovisão certa, e se todos os fenômenos fossem puramente modificações de uma só substância, então haveria, portanto, apenas uma ciência e também somente um método. Nesse caso, conceder um lugar independente à ciência histórica ao lado das ciências naturais e defender o direito do método histórico seria uma negação de seu próprio princípio. Contudo, o mundo é mais rico do que a evolução materialista ou panteísta deseja que seja. Em qualquer domínio, um único fato jamais é suficiente para a explicação dos fenômenos. Por toda parte há uma riqueza de vida e uma plenitude de ser. Há diferentes tipos de criaturas e fenômenos, cada um dos quais requer um método especial de acordo com sua natureza, a fim de que possamos conhecê-lo e compreendê-lo. Religião e virtude, arte e ciência, beleza e justiça não podem ser manuseados e medidos como corpos; ainda assim, eles

existem e ocupam um lugar dominante na existência. A realidade não se rearranja a fim de se adequar ao nosso sistema, antes, é nosso sistema que deve se formar em conformidade com a realidade.

A própria vida é muito mais atacada pelo doutrinarismo monista do que pela ciência. Se os métodos empíricos e históricos são os únicos caminhos para o conhecimento, então aquela sabedoria, que, por natureza, é própria de todo homem, e que aumenta e se amplifica na prática da vida, perde todo seu valor, erguendo-se, desse modo, uma divergência continuamente maior e uma oposição sempre crescente entre as escolas de pensamento e a sociedade. Pois, por mais que a ciência, com suas pesquisas e resultados, possa servir, governar e promover a vida, *esta vida*, contudo, sempre e em toda parte precede a ciência; ela não se originou na ciência, nem pode esperar por ela. A família e a sociedade, o trabalho e a vocação, a agricultura e a criação de gado, comércio e indústria, moralidade, justiça e arte — todos eles possuem uma fonte independente e mantêm sua própria peculiaridade. A totalidade integral da vida, que se revela em todos esses domínios e atividades, pode fazer uso com gratidão da luz que a ciência irradia, todavia, ainda assim fluem de sua fonte própria, fluindo em seu próprio canal. Pois tanto para a vida quanto para a ciência é, pois, da mais alta importância o fato de que o conhecimento empírico, que é adquirido na vida, e o conhecimento científico, que é buscado nas escolas, devam apoiar e fortalecer-se mutuamente; a sabedoria da vida é o ponto de partida e o fundamento de toda ciência, assim sendo, as pesquisas dos eruditos não deveriam visar a extinção desse conhecimento da experiência prática, mas, sim, o seu refinamento e desenvolvimento.

Isso se aplica principalmente à religião. Caso a teologia não reconheça outro método senão aquele usualmente adotado nas ciências naturais e históricas, o homem religioso não somente se torna totalmente dependente do clericalismo da ciência, mas também a própria religião se vê destituída de sua independência e liberdade. Todos reconhecem isso, na medida em que, sob influência de Schleiermacher, buscou-se, com afã, libertar a religião de todo conhecimento e assentimento, concebendo-a somente como a confiança mantida no coração. Contudo, esse esforço é infrutífero, pois a religião não brota espontaneamente em cada indivíduo sem nenhuma influência externa, antes, ela sempre se desenvolve ao se associar às representações religiosas que são reconhecidas como verdade num determinado círculo. A palavra "fé", que na cristandade expressa religiosidade subjetiva, também inclui, juntamente com o hábito religioso original que reside no coração do homem, a conformação às representações acerca de Deus, do mundo, do homem, etc., que existem em tal religião. Dessa forma, a fé é, ao mesmo tempo, conhecimento e confiança, e expressa a peculiaridade da religião cristã tão bem porque tal religião deseja um conhecimento de Deus que seja simultaneamente confiança, amor e piedade. E é justamente porque a religião sempre inclui conhecimento, que ela acaba por se confrontar com a ciência, e vice-versa. Esse confronto sempre existiu ao longo das épocas e em todas as religiões; a causa não se encontra nos abusos ocasionais e arbitrários de poder, como seria o caso se a fé não fosse nada mais do que uma questão de sentimento; pelo contrário, a causa se encontra no fato de que a fé e a religião, segundo suas naturezas diversas, se movem no mesmo domínio e se pronunciam acerca dos mesmos objetos e fenômenos. Ora, o conhecimento pertence tão intimamente à essência da religião que, caso esta venha a se ver livre de todas as representações religiosas, limitando-se somente ao sentimento, perderia imediatamente seu próprio caráter. Pois o sentimento não possui em si mesmo nenhum conteúdo ou qualidade; sentimentos religiosos, éticos e estéticos não existem independentemente entre si,[105] porém distinguem-se por meio das várias representações através das quais os sentimentos são despertados. Consequentemente, o monismo sempre promove a confusão entre o sentimento religioso

e o estético, e, desse modo, enfraquece a religião; limitar a religião ao âmbito dos sentimentos não preserva sua independência, antes, sabota sua própria existência.

Após a crítica da "razão pura", que Kant promoveu a partir da perspectiva de uma ciência matemático-mecanicista, e após o criticismo da "razão histórica", que nos últimos anos foi desenvolvida por homens tais como Dilthey, Windelband, Rickert, perante a estreiteza das ciências da natureza, ainda é necessária uma "crítica da razão religiosa". Em toda parte, a teologia está delegando a si mesma essa função; a parte formal da dogmática atualmente exige mais atenção para si do que sua parte material. Todavia, neste ponto, não se pode ir adiante por meio da simples especulação. Cada ciência deve tomar sua forma a partir do objeto de sua investigação, pois o método é determinado pelo objeto. Ora, se o objeto da teologia não é outro além da verdadeira e pura religião, que assoma para nós no cristianismo como o fruto da revelação, então a busca pelo método resulta nesta questão demasiadamente importante: "Como a religião cristã, em si mesma, demonstra que um homem vem até ela, reconhece-a, e, por meio dela, torna-se um homem verdadeiramente religioso — isto é, um cristão, um filho de Deus?". A teologia pode posteriormente refletir acerca da resposta fornecida pela religião cristã, assim como ela o faz no tocante aos outros elementos da verdade. Na verdade, a teologia possui mesmo o direito, o dever e a vocação para fazer isso. Todavia, a teologia jamais pode produzir outro método além daquele que é dado pelo seu próprio objeto. O plano de salvação na religião cristã determina o método da teologia cristã.

Caso venhamos a estabelecer uma pesquisa sobre o plano de salvação, acabamos nos deparando com o fato de que a religião cristã não nos conduz simplesmente à relação com as pessoas e eventos do passado, mas, mediante as revelações na história, busca trazer-nos à comunhão com aquele Deus que manifesta Sua verdade, na qual Ele, no passado e no presente, é sempre o mesmo. A religião cristã é uma religião histórica, mas também uma religião presente. Aquele que busca comunhão com Deus excluindo toda história e a revelação na natureza e na história — o que significa dizer, sem Cristo — experiencia um sentimento religioso que perde de foco a realidade objetiva, que se nutre apenas de si mesmo, e, consequente, também digere a si mesmo. Todo aquele que se livra de toda ligação com aquilo que está perante e ao seu redor acaba por arruinar a si mesmo com sua autonomia. Por outro lado, aquele que considera a religião cristã simples e unicamente como religião histórica, não fazendo dela uma religião do presente, erradica em princípio a distinção entre o cristianismo e outras religiões, reduzindo-o a um fenômeno que pertence apenas ao passado e, portanto, sem relevância para o hoje e o futuro.

Desse modo, a peculiaridade da religião cristã, conforme foi repetidamente demonstrado e reconhecido mesmo pelos seus oponentes, reside na pessoa de Cristo. Todas as outras religiões são independentes, em certo grau, de seus fundadores, uma vez que estes nada mais eram do que seus primeiros confessores. Contudo, Jesus não foi o primeiro cristão: Ele era e é o Cristo. Ele não é o sujeito, mas o objeto da religião. O cristianismo não é a religião de Jesus, e muito menos um culto a Jesus, mas a religião-Cristo. No presente momento, o cristianismo é tão dependente de Cristo, de momento a momento, tal como o era quando Ele pisou nessa terra. Pois, afinal, Ele não é uma pessoa que viveu e operou apenas no passado, antes, Ele ainda vive e opera, ainda é profeta, sacerdote e rei; e é Ele mesmo que, a cada época, sustém a igreja que Ele mesmo estabeleceu, assegurando-lhe a vitória. O cristianismo, de acordo com sua própria confissão, não existe por meio da força e fidelidade de seus confessores, mas através da vida e vontade de seu Mediador. Os estágios da aplicação da salvação, assim como, num mesmo sentido, a própria impetração da salvação, são do interesse desse Mediador. Sua vontade e Sua obra é tornar os homens verdadeiramente religiosos,

trazê-los à comunhão com Deus — e esta é também a vontade e a obra do próprio Deus. Porque a vontade de Deus em salvar o mundo não foi apenas um anúncio da disposição de Deus no passado, antes, é uma ação, um feito, uma obra de Deus, que prossegue diariamente. Deus é amor, mas tal amor não é um atributo quiescente, mas uma energia onipresente e eterna que se efetiva nos corações dos homens. Deus é Pai, contudo tal paternidade não é um mero título de honra, mas sim um poder enérgico e todo-poderoso que regenera homens como seus filhos e herdeiros. O cristianismo não é uma mera revelação de Deus no passado, mas é, em conexão com esse pretérito, uma obra em meio ao nosso e a todo os tempos. O Pai de Jesus trabalha até agora, e Ele, Jesus, também trabalha. Todas as demais religiões tentam obter a salvação por meio das obras dos homens, mas o cristianismo protesta veementemente contra isso: ele não é autosotérico, mas heterosotérico; não prega a auto-redenção, mas se gloria na redenção por meio de Cristo somente. O homem não salva a si mesmo nem a Deus, mas Deus somente salva o homem, o homem na sua integralidade, homem por toda eternidade. É uma religião não de obras, mas de fé; não de mérito, mas da graça. Assim, o cristianismo se demonstra ser, no plano da salvação, a religião absolutamente espiritual e pura. O homem não é capaz de adicionar nada a ela — a salvação é uma obra exclusiva de Deus: dEle, e por Ele e para Ele são todas as coisas.

Entretanto, essa vontade sempre ativa e todo-poderosa de Deus não é efetuada sem o homem, como os antinomianos de todas as espécies imaginam, mas sim *no* homem e *por meio* do homem. Ela se efetiva, de acordo com o testemunho de toda a Escritura, na regeneração e na fé, na conversão e perdão dos pecados, na santificação e na perseverança. Dito de outro modo, caso perguntássemos aos profetas, a Cristo e aos Seus apóstolos como o homem chega ao conhecimento da verdade e a uma nova vida na comunhão de Deus, eles unanimemente responderiam: não por meio do conhecimento ou da ação, nem, todavia, pela ciência ou pela arte, nem ainda mediante as boas obras ou mediante a civilização, mas por meio da fé e da conversão. As Escrituras apresentam uma abundância de nomes para esse plano da salvação; elas jamais apresentam uma descrição dogmática seca, nem um esquema abstrato de conceitos, pelo contrário, no-lo apresenta na vida, fornecendo-nos, desse modo, uma psicologia da religião tal como nenhuma investigação científica ou método *questionaire* poderia trazer à luz. Pois todos os passos no caminho da salvação são obra de Deus, o efeito e consecução de Sua vontade; mas, uma vez que tais passos se dão no homem, sendo efetuados na sua consciência e vontade, todos eles podem ser considerados e descritos também a partir de um ponto de vista antropológico. A individualidade e experiência distintas dos próprios profetas e apóstolos aparecem em diferentes nomes por meio dos quais o processo da salvação é indicado. Contudo, independente de qual ponto de vista esse plano da salvação seja considerado, o resultado é sempre este: que o homem, a fim de se tornar um filho de Deus, não necessita de ser um indivíduo culto ou um cidadão de renome, um homem da ciência ou das artes, um homem civilizado ou desenvolvido. Todas estas qualidades são excelentes, mas nenhuma delas indicam o caminho para a comunhão divina. Para isto, a pessoa deve se converter. A conversão é o caminho único e absolutamente exclusivo ao céu.

Falando desse modo, a religião cristã conquista, de uma só vez, as consciências de todos os homens, pois não há dúvida de que, se há de fato uma redenção, esta deve consistir, antes de qualquer coisa, de uma redenção do pecado. Todos os homens possuem uma noção de bem e mal, uma consciência que os acusa ou escusa, uma consciência de culpa ou impureza, um medo da punição e um desejo por redenção. Contudo, frequentemente os homens se equivocam profundamente tanto no tocante ao caráter do pecado quanto acerca do modo de redenção. Por um lado, o pecado é reduzido

a um ato acidental e arbitrário, do qual o homem pode eventualmente se livrar por meio do conhecimento ou da ação; por outro lado, o pecado é de tal modo considerado como um mal inerradicável que passa a ser identificado com o próprio ser e natureza. Nesse aspecto, Confúcio sustenta visão contrária à de Buda; Maomé, à de Mani; e Sócrates, à de Platão. E dentro da Igreja cristã, as mesmas ideias e contrastes aparecem agora e sempre. Nos nossos dias, alguns pregam a doutrina de acordo com a qual não se deve levar o pecado demasiadamente a sério, já que ele não se configura como um hábito, nem como condição, nem como uma inclinação má do coração, mas exclusivamente como um ato arbitrário da vontade, que surge facilmente dentre o conflito entre o indivíduo e a sociedade, entre a natureza e a cultura, que, no entanto, justamente por esse motivo, também pode ser facilmente abandonado e conquistado.[106] Por outro lado, o pecado é representado como uma massa de instintos e paixões egotistas, que o homem tem carregado consigo desde sua forma animalesca anterior, que ainda exerce sua supremacia sobre as inclinações altruísticas no selvagem e na criança, e que, de forma anacrônica e atávica, exercem sua influência no tipo criminoso.

As duas perspectivas se aproximam no seguinte modo: que as inclinações egotistas inatas, a saber, a animalidade e sensualidade, não são pecado em si mesmas, e que elas posteriormente, no decorrer da vida, caso sucumbam no conflito com os interesses da sociedade, não geram culpas ou manchas, mas apenas demonstram uma fraqueza e uma doença que necessitam de cura. Aquilo que a ferida é para o corpo, o criminoso é para a sociedade. Na chamada "Ciência cristã", o pecado é consequentemente posto na mesma categoria que a enfermidade, e ambos são representados como uma ilusão, um erro no pensamento, que somente pode ser curado pelo pensamento. O equívoco fundamental do paganismo retorna, desse modo, mais uma vez, pois se perde de vista a santidade de Deus e os deuses são identificados com os poderes da natureza; consequentemente, são perdidas tanto distinção entre pecado e miséria quanto a distinção entre redenção do pecado e alívio da miséria. A superstição moderna e o crescente charlatanismo se apoiam um no outro. Caso se perca o caráter de *santidade pessoal* do poder do qual o homem depende, o indivíduo não se sente mais como um pecador culpado, mas uma criatura impotente, desamparada e miserável, desejando não uma redenção ética, mas a cura física e o bem-estar corporal. E caso não se obtenha isso entre os médicos, passa-se a buscar entre os charlatães e "curandeiros" através de meios mágicos e supersticiosos.

Somente a religião cristã, opondo-se a todas essas tendências, sustenta o caráter inteiramente ético do pecado. Ela o faz por meio da distinção entre criação e queda. Em todos os sistemas que identificam o pecado com a substância das coisas, a criação é transformada em uma queda, e a *Queda relatada pelas Escrituras* é representada como o símbolo de um progresso notável na vida da humanidade, como a ascensão da inocência animal ao estado de consciência humana.[107] Na realidade, a ordem integral das coisas é, dessa maneira, revertida: Deus se torna o autor do pecado, e a serpente, a autora do progresso humano. Portanto, os Ofitas agiam logicamente quando representavam Deus como um demiurgo infeliz e a serpente como uma deidade bendita. Na verdade, na filosofia voluntarista-panteísta de nossos dias, não é Deus que salva o homem, mas o homem que salva a Deus. As Escrituras, contudo, restauram a ordem original ao distinguir e separar criação e queda, mas também sustentam a possibilidade de redenção. Pois se o pecado é identificado com a animalidade e a sensualidade, tendo sua origem na descendência e natureza do homem, então não há redenção possível a não ser por meio da aniquilação. Assim, o céu não é a mais elevada expansão da verdadeira vida, mas a extinção de toda consciência, vontade e personalidade, o abismo do nada, o

mergulho na morte eterna. Todavia, se, pelo contrário, o pecado possui um caráter ético, então a redenção é possível, e a conversão é, em princípio, a conquista sobre o pecado, a morte do velho homem e a ressurreição do novo homem.

Contudo, nesse caso, a conversão é um dever moral necessário a todo homem. Se a religião cristã sustenta a necessidade absoluta da conversão, ela confronta o testemunho de todas as consciências, contra a doutrina e vida do todo da humanidade. Cada ser humano possui a convicção profunda e inerradicável de que ele não é aquilo que deveria ser; há uma cisão entre seu dever e sua inclinação, que não pode ser negada e da qual o homem não pode se livrar. O homem está partido, sua unidade e sua harmonia foram perdidas. E aquilo que há de mais estranho nesse estranho fenômeno é que não existem dois homens digladiando entre si, antes, é o mesmo homem em ambos os casos. Na verdade, são nossas concepções, ideias, inclinações e desejos que se empenham conjuntamente, buscando obter o domínio; é o mesmo sujeito que escusa e acusa a si mesmo, que se entrega de bom grado ao desejo pecaminoso e é, posteriormente, dilacerado pelo remorso e pesar, que alternadamente salta de júbilo e padece em tristeza. De toda a história do homem ressoa uma dolorosa queixa com relação à cissura da vida, encontrando sua melhor expressão nas canções dos poetas,[108] embora cada homem a conheça por experiência; toda religião é dinamizada por essa cissura, cada esforço em direção à reforma procede dela, toda ética assume o aspecto imperativo segundo o aspecto descritivo, e toda filosofia se empenha a fim de encontrar repouso para o coração bem como para satisfazer a inteligência. Os homens talvez possam diferir com relação à natureza e à extensão da conversão, contudo, a necessidade desta última é um ponto inquestionável. A humanidade, em sua totalidade, proclama a verdade da queda.

Sem dúvida, há bastante diversidade nas maneiras pelas quais ocorrem a conversão. As Escrituras deixam claro que, por conversão, devemos entender uma mudança moral e religiosa no homem, por meio da qual ele abandona seus caminhos pecaminosos e aprende, então, a conhecer, amar e servir com todo seu coração ao verdadeiro Deus, que Se revelou em Cristo; contudo, ao mesmo tempo, a Bíblia permite uma ampla aplicação dessa ideia (a conversão), diferenciando seu processo do modo pelo qual ela se dá. As Escrituras, portanto, tratam da conversão de Israel e dos gentios, dos indivíduos, das cidades e dos povos, exibindo nos exemplos de Natanael, Nicodemos, Zaqueu, Maria Madalena, Paulo e Timóteo, diferentes modos mediante os quais a conversão pode se efetuar. Nos tempos antigos, quando o cristianismo estava ainda conquistando seu espaço próprio no mundo por meio da pregação dos Apóstolos, a conversão estava unida à resolução de se abandonar a idolatria e servir apenas ao Deus vivo. O Novo Testamento nos descreve a transição realizada pelo cristianismo a partir do judaísmo, indo em direção ao mundo greco-romano; é também, primeiramente, o registro das missões realizadas pelo trabalho dos Apóstolos.

Quando, posteriormente, a Igreja obteve uma base firme no mundo e cresceu não tanto por meio das missões entre os pagãos quanto através da catequização de suas próprias crianças, a conversão assumiu uma outra forma, embora permanecendo a mesma em essência. No batismo de infantes, confessa-se que a conversão e regeneração diferem entre si, sendo aquela geralmente definida como uma vinda à consciência daquela nova forma de vida que já há muito tempo fora plantada no coração. Uma ilustração disso é fornecida também pelos avivamentos, que não ocorrem entre os pagãos, mas apenas dentro dos limites da Igreja cristã. A psicologia da religião também sugere que conversões súbitas que ocorrem nos encontros de avivamento não precisam ser tão súbitas quanto aparentam ser, podendo ser, na verdade, uma revivificação de impressões e emoções por vezes recebidas anos antes, que se depositaram profundamente no coração, debaixo do limiar da

consciência e que, por força de circunstâncias peculiares, irromperam em nova vida. É uma excelente tarefa despertar as igrejas adormecidas, e incitar a vida inconsciente em ação consciente, todavia, torna-se um erro caso a existência orgânica da Igreja não seja suficientemente reconhecida, envolvendo, como o faz, uma compreensão equivocada do pacto da graça e uma identificação demasiado restrita da conversão com uma de suas formas definidas, que é então prescrita como sendo necessária a todos e, portanto, produzida artificialmente. Assim que isso ocorre, a agência humana é confundida com a obra do Espírito Santo, a essência é sacrificada à forma (e, por vezes, mesmo a formas bastante bizarras), e perde-se a seriedade e riqueza das Escrituras.

É fato notável, ao longo de toda a Bíblia, que a essência e a seriedade da conversão jamais são obscurecidas, e, todavia, a rica variedade de sua manifestação é continuamente exibida. Maria e Marta são bem diferentes no que tange à disposição religiosa, contudo Jesus amava a ambas. Os apóstolos se diferenciavam no tocante aos seus dons e caráteres, porém todos eram discípulos do Senhor. Na Igreja cristã, Agostinho e Francisco de Assis, Lutero e Calvino, Wesley e Zinzendorf caminharam por variadas sendas, contudo, eram todos filhos da mesma casa do Pai, com suas muitas moradas. Na medida em que se pretende simplesmente expressar a rica diversidade da vida espiritual, a distinção entre "almas mentalmente saudáveis" e "almas mentalmente mórbidas" não deve ser condenada. Nem todos têm a mesma experiência de culpa e graça; o mais profundo conhecimento do pecado e o conforto mais pleno do perdão são não a raiz, mas o fruto da fé cristã. O Evangelho é tão rico, e a salvação conquistada por Cristo contém tantos e diversos benefícios, que as mais variadas necessidades dos homens nela encontram sua satisfação e as mais ricas potencialidades da natureza humana são conduzidos ao desenvolvimento. Existem épocas em que o Evangelho atrai o homem de modo especial, devido às promessas de perdão de toda culpa e pecado; e em outros tempos ele seduz mais porque] sacia a ardente sede por uma nova vida, uma vida santa. Os Evangelhos sinóticos, o Evangelho de João, Paulo, Pedro e Tiago despertaram simpatias variadas em diferentes igrejas e entre diferentes povos e lugares. É aceitável a Deus aquele que, em qualquer nação, O teme e pratica o que é justo.[109]

Contudo, a conversão deve permanecer sendo conversão. Isto é, aquilo que nenhuma ciência ou filosofia pode nos dizer, mas o que somente as Escrituras podem nos ensinar. Caso a Bíblia não nos diga nada ou não seja confiável naquilo que nos diz, então nos encontramos num estado de desespero no que diz respeito à redenção do mundo e a salvação da humanidade. A filosofia talvez nos ensine por meio dos lábios de Kant e Schopenhauer — embora mesmo isto ocorra sempre sob a influência do cristianismo — que, se é para o pecado ser realmente eliminado da natureza humana, faz-se necessário um tipo de regeneração. Contudo, a filosofia jamais pode proclamar as boas-novas de que tal conversão efetivamente existe, nem pode nos demonstrar o caminho para obtê-la. A psicologia da religião pode trazer à tona os fenômenos que se encontram associados com a conversão a partir de uma perspectiva antropológica, ilustrando-os com analogias de outras religiões, contudo, ela não penetra, como ela própria reconhece, no âmago e na causa de todos esses fenômenos. Caso abandone a orientação das Escrituras e apresente tais fenômenos a partir exclusivamente de um ponto de vista antropológico, a psicologia da religião incorre no perigo mesmo de sacrificar a essência pela forma e a semente pela casca. Vistas psicologicamente, todas as alterações da personalidade são semelhantes: a queda, assim como a redenção e a regeneração, é uma transformação da consciência; a mudança de um homem virtuoso num beberrão ou num sibarita, ou ainda num ladrão ou num assassino é uma "conversão" tanto quanto o "cair em si" do filho pródigo e seu retorno à casa de seu pai. Se alguns fenômenos que são geralmente associados à conversão se encontram ausentes, alguns

precipitadamente concluem que ela efetivamente não ocorreu, ou não era inteiramente necessária. Portanto, passa-se a alistar, ao lado dos "nascidos de novo", a categoria dos "homens que nasceram somente uma vez", ou dos indivíduos retos que não têm necessidade de conversão. A diversidade dos fenômenos religiosos conduz precipitadamente os homens à conclusão de que a conversão não possui realidade em si, que todas as "conversões" são, em si mesmas, igualmente reais, e que cada homem pode ser salvo a seu próprio modo. Desse modo, sujeitando-se a uma abordagem inteiramente psicológica, a essência da conversão é perdida, assim como a vida deixa de existir na vivissecção. O pragmatismo, que leva em conta somente os fenômenos empíricos, é nominalista em princípio, tornando-se relativista nos resultados.

Tanto as Escrituras quanto a experiência se opõem à essa uniformização de todas as distinções essenciais, pois ambas testificam que a conversão não é uma das muitas transformações da consciência que tão frequentemente se dão na vida humana, possuindo, antes, um caráter específico. Pode-se dizer que a conversão somente é genuína quando um homem é mudado na totalidade de seu ser de tal modo que ele experimenta um arrependimento sincero e um horror profundo ao pecado, seguido por uma vívida alegria em Deus e um desejo genuíno pelo cumprimento de Sua vontade. A verdadeira conversão consiste apenas no morrer do velho homem pecaminoso e na ressurreição do novo homem santo. "Todas as pessoas santificadas são pessoas que nasceram de novo", pois, por natureza, o homem não possui a santidade, nem o profundo e sincero amor a Deus, nem o desejo pelo cumprimento dos mandamentos divinos. Quando Kant, Schopenhauer e vários outros tratam recorrentemente do mal radical na natureza humana, eles, com isso, dão testemunho da verdade. Stanley Hall acertadamente questiona: "Quem é aquele que, sendo honesto e tendo um verdadeiro conhecimento de si mesmo, não há de confessar que reconhece em sua alma as sementes e potencialidades, no seu agir, de todos os crimes, vícios, insanidade, superstições e loucuras que ele já ouviu falar?". E William James reconhece, nesse mesmo sentido, de que "o equilíbrio mental é inadequado como doutrina filosófica porque os fatos maus, que ele se recusa positivamente a tomar em consideração, constituem uma porção genuína da realidade".[110]

Ora, talvez haja diferenças de opinião no que concerne à possibilidade e realidade de uma conversão tal como as Escrituras e a religião cristã ensinam. Mas caso existam tal possibilidade e realidade, não pode restar dúvida de que possuem outra fonte e outra causa que não a operação inteiramente psicológica das representações e poderes humanos. A psicologia da religião assevera acertadamente que não irá nem é capaz de pronunciar uma decisão acerca disso. James vai ainda mais longe e afirma que a própria realidade é revelada no inconsciente, que os poderes e ideais ocultos trabalham ali, e que a misericórdia de Deus opera pela "porta subliminar";[111] e, destarte, James se considera um supranaturalista, embora de uma maneira modificada. Não nos surpreende que se reconheça tal supranaturalismo na experiência religiosa, pois, se a revelação na história, especialmente na Pessoa e obra de Cristo, é negada, então a verdade e o direito da religião podem apenas ser sustentadas por meio da aceitação de uma revelação que ocorre no sujeito religioso. Ora, se a religião é realmente comunhão com Deus, logo ela inclui Sua morada e Sua operação interna na alma humana. As Escrituras e a teologia, portanto, sempre ensinaram e sustentaram que tal comunhão entre Deus e homem na sua doutrina da união mística. Contudo, se essa revelação no indivíduo é isolada de toda revelação objetiva na natureza, nas Escrituras, na história e na Igreja, consequentemente abre-se uma porta para todos os tipos de erro. Por fim, tal revelação subjetiva resulta em nada além de um "algo a mais", que trabalha na "consciência subliminar" do homem, sendo interpretado por cada um de acordo com sua natureza e ambiente. Neste ponto, portanto, o

pragmatismo conduz também ao indiferentismo no tocante a todas as religiões.

Contudo, tal indiferentismo religioso está em conflito com toda experiência, e é contradito da maneira mais poderosa pela religião cristã. Pois a conversão que nos leva à comunhão com Deus jamais ocorre sem intermediação, antes, está sempre associada às representações e impressões que recebemos em certo momento, quer há pouco ou muito tempo antes.[112] A conversão sempre ocorre associada ao cristianismo histórico, que de uma forma ou outra existe antes e ao derredor de nós, entrando, então, em harmonia com nossa própria alma. Destarte, a conversão não surge espontaneamente de e por nós mesmos, pelo contrário, nos faz viver com uma convicção mais plena no círculo religioso no qual nascemos e crescemos ou no qual, posteriormente em nossas vidas, fomos introduzidos. Dessa maneira, as representações religiosas não são interpretações subjetivas de nossas emoções pessoais; nós não as formulamos, assim como criança que, embora tenha em si a faculdade da fala, não produz o discurso em si, antes, recebe o tesouro completo das palavras dos lábios de sua mãe. O homem, em qualquer domínio considerado — e, por conseguinte, também não na religião —, não produz a verdade por meio do pensamento, porém, mediante a pesquisa e o estudo, ele aprende a conhecer a verdade, que existe independentemente e antes dele. Portanto, a experiência religiosa não é nem a fonte nem o fundamento da verdade religiosa: ela apenas traz à união com a verdade existente, fazendo-nos reconhecer como verdade aquilo que anteriormente considerávamos apenas um som vazio, ou que mesmo negávamos e nos opúnhamos. A conversão não é a fonte da verdade, mas sim a fonte da convicção quanto à verdade. Ela testifica em nosso coração com relação às representações religiosas que existiam fora e antes de nós.

Assim, devemos, por um lado, sustentar a dependência da experiência religiosa no cristianismo histórico; e, por outro, igualmente reconhecer sua independência e liberdade. Muitos não conhecem outro dilema que não seja entre a autoridade externa, a crença cega, o consentimento intelectual ao dogma alheio e rígido e a piedade livre e a formulação individual da vida religiosa. Contudo, a realidade nos ensina de modo bastante distinto. Assim como, ao abrimos os olhos, não criamos a realidade do mundo, mas apenas a reconhecemos — isto é, assim como, por meio do pensamento, não produzimos a verdade, antes a buscamos e a encontramos –, de semelhante modo o homem religioso recebe a realidade das coisas espirituais que são apresentadas a ele por Deus de forma perfeitamente livre e espontânea. O homem agora passa a perceber as coisas espirituais, para as quais ele antes estava cego; ele compreende agora aquilo que previamente, como homem natural que era, não podia conceber; por meio do renascimento ele adentra no Reino do Céus; por meio do amor à vontade de Deus, ele conhece aquilo que Jesus fala, não de Si mesmo, mas do Pai; o homem ouve e entende agora a voz de Jesus porque ele é capaz de suportar Sua palavra.

Logo, uma pessoa pode entender que a conversão produz e gera uma convicção inabalável quanto às coisas que a religião cristã nos ensina. Caso se tratasse de nada mais do que uma questão de impressão e sentimento e estivesse confinada inteiramente ao misticismo do coração, a conversão não seria capaz de despertar tal interesse pessoal nas palavras e eventos objetivos do cristianismo. Todavia, a experiência ensina algo diferente. A conversão ocorre em associação à religião cristã: a fé, que constitui seu lado positivo, é a substância das coisas que se esperam, a evidência das coisas que não se veem, porque é ao mesmo tempo *cognitio* e *fiducia*, um conhecimento confiante e uma confiança conhecedora. Ora, a conversão é acompanhada desde o início de sua existência por um grupo de representações, nascendo no nosso coração a elas associada, ligando-nos a elas de modo irrevogável — ela é igualmente arrependimento e fé, tristeza e júbilo, morte e ressurreição, muda, em princípio, a totalidade do homem no tocante ao seu ser e consciência, incorporando-o num outro

mundo de representações diferente daquele no qual ele anteriormente vivia. Tais representações também são mutualmente dependentes entre si — tanto psicológica quanto logicamente, as representações que adquirimos em nossa conversão se associam com aquelas que o cristianismo inclui dentro do círculo ao qual pertencemos desde o nascimento ou no qual fomos adotados em período posterior. Não é algo de pouco mérito o fato de que o cristianismo inclui esse todo harmonioso de representações, que reconcilia sujeito e objeto, homem e mundo, natureza e revelação.

A totalidade do processo da conversão, que começa com o despertar da consciência de culpa e miséria e se desenvolve numa alegria sincera em Deus por meio de Cristo, é, do início ao fim, psicologicamente intermediada. Nela, não vemos Deus face a face, mesmo se descermos às profundezas de nossa alma. A inconsciência, o êxtase, a alucinação, o devaneio e a contemplação não nos trazem para mais perto dEle do que a vida consciente (como o misticismo de todas os séculos imaginava), pois nós andamos por fé e não pela que vemos. E não somente isso, mas surge em nossos corações, no mundo ao nosso derredor e na própria revelação das Escrituras, todos os tipos de dificuldades que não somos capazes de resolver. Entretanto, se estamos convencidos no mais profundo de nossa alma que Deus há de nos salvar pessoalmente e, desde o princípio, nos salvou, então é um postulado inevitável da fé que a vontade divina revelar-se-á fora de nós, na história, e que o mundo e a humanidade não serão levados a uma morte eterna, a uma noite negra e a um abismo insondável, mas, sim, a um dia infindo de luz e glória. Sobre o poder da natureza e sobre o poder do pecado, ergue-se a vontade todo-poderosa do Pai Celestial, que subjuga o vento, o mar e todas as coisas.

A conversão e a fé em nosso coração são a operação e fruto dessa vontade divina. Embora elas ocorram de uma maneira psicológica, que leva em consideração o caráter e meio de cada homem, ainda assim elas são uma revelação daquela vontade que opera em nós tanto o querer como o realizar, segundo o beneplácito de Sua vontade. No e por meio do *nosso próprio testemunho*, ouvimos o *testemunho do Espírito Santo*, ao qual se acrescenta ainda o testemunho das Sagradas Escrituras e o da Igreja de todos os séculos. As almas dos filhos de Deus estão seguras nesse testemunho, que, atravessando as vagas da dúvida, as conduz ao ancoradouro do amor divino.

IX. Revelação e cultura

O famoso pregador, J. Chr. Blumhardt, certa vez disse que o homem deve se converter duas vezes: primeiramente, da vida natural para a espiritual, e em seguida, da vida espiritual para a natural. Dessa forma, ele declara, numa linguagem de certa forma paradoxal, uma verdade que é confirmada pela experiência religiosa de todo cristão e pela história da piedade cristã ao longo de todas as épocas. A vida espiritual, que vem do alto, passa, então, a buscar ansiosamente pelas coisas do alto; isto se expressa na súplica do salmista, quando ele diz: "Quem mais tenho eu no céu? Não há outro em quem eu me compraza na terra"[113] — de modo que não se conhece desejo maior do que partir e estar com Cristo, o que é incomparavelmente melhor. Foi sob a influência dessa inclinação da vida espiritual que, nos primórdios do cristianismo, a vida ascética surgiu, e foi por essa mesma razão que ele se manteve até hoje em vários círculos devotos. Contudo, existem outras causas e considerações que certamente se somaram a tal influência, que nos tempos primitivos, deu origem e força a essa tendência da vida espiritual.

Quando o cristianismo chegou ao mundo, ele imediatamente foi convocado para enfrentar um problema difícil. O cristianismo, que é baseado na revelação, surgiu num mundo que já existia e levava sua própria vida há tempos. Uma sociedade repleta de interesses intricados já havia sido formada — existia um estado no qual seus cidadãos viviam em segurança e paz. As artes e as ciências eram praticadas, tendo sido elevadas a uma grande perfeição. Os costumes e hábitos haviam assumido uma forma fixa. As conquistas criaram um poderoso reino e trouxeram consigo um enorme capital. Em suma, o Evangelho de Cristo encontrou uma rica vida natural, uma cultura altamente desenvolvida. E, assim, levantou-se inevitavelmente a indagação a respeito de como se deveriam ajustar as relações entre ambos.

As diferentes formas nas quais é possível colocar essa questão mostram sua importância e extensão. Pois o problema permanece, quer se trata da relação entre a pregação dos Apóstolos e o mundo greco-romano; ou entre a recriação e a criação; a obra do Filho e a obra do Pai; o Reino dos Céus e os reinos terrenos; dias de *Sabbath* e dias da semana; cristianismo e humanismo; Igreja e Estado; fé e ciência; teologia e filosofia; autoridade e razão; a cosmovisão religiosa e a empírica; céus e terra; dons divinos e esforço humano; e revelação e cultura. O problema que está presente em todas essas formas de expressão não pertence exclusivamente a um período isolado, mas tem estado na ordem do dia ao longo de todas as épocas, e há de permanecer assim até o retorno de Cristo. E isso não é uma questão que pertence somente ao pensamento acadêmico, antes, pesa forçosamente sobre cada homem diariamente. Todas as tendências que se apresentam na vida e no pensamento podem ser descritas e estimadas de acordo com a perspectiva que adotam quanto a essa questão principal. Mesmo os sistemas que romperam com toda religião e com o cristianismo são obrigados, por força da realidade, a reconhecer isso. Porque embora milhares de pessoas se esforcem para fazer com que nossa presente cultura seja livre de todo passado, estabelecendo-a sobre um novo fundamento científico, na realidade, todas as nossas instituições da família, sociedade e estado ainda se sustêm sobre princípios cristãos, e todos os nossos costumes e hábitos ainda estão permeados pelo espírito cristão.

Portanto, não é de se admirar que os primeiros cristãos não resolveram satisfatoriamente esse problema "mundano-histórico", nem alcançaram unanimidade na posição que adotaram. Houve aqueles que olharam tão generosamente para a cultura que falharam em fazer justiça aos direitos e

requisitos da confissão cristã. E houve aqueles que viraram suas costas a toda a cultura do tempo, e buscaram sua força ao renunciá-la. Os cristãos primitivos, no entanto, não eram essencialmente ascéticos. Eles criam firmemente que a terra e toda sua plenitude pertencem ao SENHOR, e se consideravam como a nova humanidade, na qual judeus e gregos encontraram sua unidade e destinação. Mas a cultura então existente estava tão intimamente associada a todos os tipos de práticas pagãs, que os cristãos poderiam tomar apenas uma pequena parte nela sem incorrer na negação de sua fé, sendo necessário, pois, se contentarem com a prática das virtudes mais passivas da moralidade cristã. Num mundo tal como descrito por Paulo no primeiro capítulo da carta aos Romanos não havia, para um corpo frágil e pequeno de crentes, outra posição possível a não ser uma negativa.

Essa posição negativa, não obstante, trouxe sérios danos a longo prazo. Quando, no segundo século, o gnosticismo dualista e ascético se espalhou em suas variadas formas em todo o Império Romano, influenciou deveras vários cristãos. A inclinação ascética que então surgiu no terceiro e quarto séculos aumentou devido ao mundanismo da Igreja e se fortaleceu por meio da infiltração de elementos do pensamento estoico e neoplatônico. Dali por diante, vários buscaram a solidão com o objetivo de passar suas vidas em penitência, ou a se devotar às obras de misericórdia. Esse estilo de vida anacoreta no Ocidente posteriormente sofreu uma importante mudança, tendo sido utilizado pela Igreja para todos os tipos de fins morais — o desenvolvimento da terra e agricultura, ciência e arte, a difusão do Evangelho e a expansão da Igreja. Todavia, a Igreja também sentiu a influência desse reconhecimento da vida monástica, desenvolvendo, portanto, um modo duplo de consecução do ideal da perfeição cristã ao introduzir a distinção entre preceitos e conselhos. Sem dúvida a perfeição é a meta para todo cristão, tanto para os leigos quanto para os clérigos e monges. Porém, os votos de pobreza, castidade e obediência são, não obstante, o caminho mais curto e mais seguro para tal meta, segundo tal perspectiva. A vida ascética é um esforço especialmente meritório em busca da perfeição; a vida monástica separa uma classe especial de homens, e configura-se como uma forma louvável de vida cristã; o casamento, a família, a vocação social, o serviço do Estado, a propriedade e riquezas não são em si mesmos pecaminosos, mas coloca vários obstáculos no caminho da vida religiosa; aquele que se abstém deles procede melhor, tornando-se o homem religioso *par excellence*.

Embora esse ascetismo esteja intimamente associado à doutrina e à vida da Igreja Romana, ele, no entanto, exerceu um forte poder de atração sobre várias igrejas e seitas no protestantismo desde a Reforma até os dias presentes. O anabatismo certamente não pode ser plenamente explicado a partir das ordens e seitas monásticas da Idade Média, afinal de onde veio sua ruptura para com a Igreja Romana e sua forte oposição à sua hierarquia e formas de adoração? Antes, o anabatismo adotou o velho ideal ascético e tentou concretizá-lo por meio de uma reforma radical no seu círculo de crentes. Essa reforma terminou em separação — a saber, separação entre Igreja e mundo, vida cristã e vida civil, recriação e criação, Espírito e Letra, Novo e Antigo Testamentos; em resumo, entre a substância celestial, que Cristo trouxe conSigo e que comunica aos seus fiéis na regeneração, e a substância terrena, que recebemos de Adão no nascimento natural. O mesmo dualismo permaneceu a operar de uma forma modificada em vários círculos devotos, tendo até mesmo recebido mais recentemente um forte apoio de todas aquelas pessoas e escolas que atribuem ao cristianismo original um ideal ascético de vida. Contudo, também esses grupos se dividem em dois partidos.

O primeiro é formado por aqueles que, por inclinação ou educação, por meio de sua própria

experiência ou através de influências exteriores, aprenderam a reconhecer o valor da vida ascética e consequentemente olham com mais ou menos pesar e indignação à cultura atual. E há muitos que, comparando a vida de nosso tempo com aquela da época de Jesus, não encontram nenhuma ligação ou congruência, mas apenas contraste e oposição. Se Jesus, dizem eles, que condena os poderosos e os ricos, despreza as riquezas terrenas, Se compadece pelos enfermos e pobres, e vai atrás do publicano e do pecador está certo, então a sociedade hodierna, com seu mammonismo e capitalismo, com sua vanglória e deificação do poder, está completamente errada. Eles fazem a seguinte demanda aos cristãos: "Se vós confessais Jesus como o Filho de Deus, e aceitais Sua palavra como a verdade divina, por que não seguis Seu exemplo e andais segundo Suas pisadas? Por que viveis em casas opulentas, vestidos em púrpura e linho fino, banqueteando suntuosamente todos os dias e ajuntando tesouros que a traça e ferrugem corroem? E por que não doar vossas possessões, alimentar o faminto, aliviar o sedento, abrigar os sem-teto, vestir o nu, visitar os doentes e os encarcerados, proclamar o Evangelho aos pobres?". Eles nos explicam e ponderam como Jesus Se comportaria, caso vivesse nos dias atuais, e qual seria Sua conduta com relação à imprensa e à política, com relação ao mercado e ao intercâmbio comercial, com relação à indústria e ao parlamento. E alguns levam tão a sério essa questão em seus corações que eles buscaram colocar esse ideal moral em prática efetiva. Tolstói, por exemplo, partindo do Sermão do Monte construiu uma ética totalmente pacífica de não resistir ao mal.[114] A fonte de toda miséria se encontra — segundo o pensamento desse grupo — na sociedade, com suas mentiras e dissimulações; na Igreja, com seus dogmas absurdos; no Estado, com sua lei e guerras; em toda a vida civil de nosso tempo, com seus casamentos, castas, formas convencionais, atmosfera corrupta, tabaco e álcool. E, eles nos dizem, somente é possível escapar dessas misérias todas caso viremos nossas costas a essas instituições, retornemos à natureza, abandonemos conjuntamente toda força e justiça, toda ira e punição, passando a viver novamente como crianças, de forma simples e reta. Desse modo, a harmonia rompida entre necessidade e satisfação há de ser restaurada, e a felicidade e paz retornarão.

Do outro lado, estão aqueles que indubitavelmente concordam que o cristianismo original apresentava um caráter ascético, mas partindo daí chegaram a uma conclusão oposta, a saber, que o cristianismo teve o seu momento e não pode mais sobreviver na nossa presente cultura. Em estima à Pessoa de Jesus, uma importante mudança gradualmente ocorreu. Após o racionalismo ter rejeitado a doutrina da Igreja concernente à Pessoa de Cristo, homens como Strauss, Renan, Schenkel, Keim e Holtzmann assumiram, de fato, uma visão humanitária da vida de Jesus. Contudo, na visão deles, Jesus, ainda que não fosse o Filho de Deus, ainda era, todavia, o homem verdadeiro e ideal, que estabeleceu a religião pura por Suas palavras e atos, livre de todo clericalismo e culto cerimonial, que purificou a moral de todo legalismo, que, como homem, compartilhou de todos os prazeres da vida, e apresentou um ideal moral que merece nossa admiração e imitação ainda hoje.

Mas recentemente, especialmente a partir das investigações de Baldensperger e Johannes Weiss, uma concepção inteiramente nova substituiu, em vários casos, essa ideia humanitária. De fato, os traços humanitários não estão de todo ausentes na figura de Jesus; contudo, de acordo com a descrição dele dada pelos Evangelhos Sinóticos, Ele era um tipo totalmente diferente de homem. Assim, segundo tal perspectiva, Cristo não era um devoto silente, nem um mestre filosófico da virtude, mas um profeta, um entusiasta, um fanático que vivia sob a impressão do iminente advento do Reino de Deus, e, assim, exortava seus contemporâneos à fé e à conversão. Como um homem, Ele não estava nem perto da grandeza com a qual a teologia liberal O representou. No entendimento dessa corrente, Jesus, embora tenha sido caracterizado por uma louvável disposição em ir ao socorro

de toda miséria, não obstante, era um homem limitado e supersticioso, acreditava em espíritos malignos e na condenação eterna, estava sujeito a visões e alucinações, demonstrando até mesmo traços de uma epilepsia hereditária, paranoia e, por fim, depois que Sua pregação não recebeu aceitação, tentou obter a vitória por meio de um ato de força. Sua doutrina não continha nada de novo, ela simplesmente se amalgamou às ideias e expectativas de Seu tempo; Sua noção de Reino de Deus não era a de uma comunidade moral, antes, possuía um caráter exclusivamente escatológico; e Sua ética adquiriu, debaixo de influências essênicas ou até mesmo budistas, um tom ascético. Talvez Ele tenha originalmente sido um Ariano,[115] ou talvez jamais tenha existido, de modo que Sua figura é uma criação de uma ou de algumas das seitas produzidas pelas comoções daquela época. Em todo caso, Sua visão do mundo e da vida não servem para nosso tempo e circunstâncias. Quando Ele lança Seus ais contra os ricos, quando considera a ocupação com os negócios terrenos um obstáculo para a vocação celestial, quando recomenda a condição celibatária e não levanta nenhuma reflexão sobre a vida política e social; quando assim o faz, Ele não nos serve de exemplo, e Sua ética não é capaz de nos fornecer um princípio geral. Contudo, essa oposição à ética cristã não se restringe aos seus pontos subordinados, antes, se dirige ao seu âmago e essência. Esses críticos acusaram a ética cristã de legalismo e heteronomia, de buscar um eudemonismo[116] e recompensa transcendentais, de abandono do mundo e desprezo por toda cultura e especialmente pelos sentidos e pelo casamento. Nietzsche, portanto, se empenhou para reverter todos esses valores. Ao invés da moral do escravo[117] que os judeus e os cristãos trouxeram consigo, ele desejava restaurar a honra dos costumes originais dos homens livres, de modo que seu sistema pode ser chamado de um anarquismo aristocrático lógico.

Se devemos falar da relação que o cristianismo nutre com relação à cultura, devemos primeiramente esclarecer o que entendemos por *cultura* e mais precisamente aquele tipo de cultura ao qual o cristianismo forma um contraste. O termo "cultura", que passou a ser utilizado especialmente a partir do século XVIII juntamente com outros termos tais como civilização, Iluminismo, desenvolvimento, educação, geralmente indica cultivo, aperfeiçoamento, e pressupõe sempre um objeto que deve ser aprimorado. Tal objeto pode ser indicado comumente pelo nome de natureza, pois esta sempre consiste de algo não feito pelo homem, mas oferecido a ele pela criação. Assim, no seu sentido mais amplo, a cultura inclui todo o labor despendido pelas potencialidades humanas na natureza. Contudo, a natureza se desdobra em duas partes: ela inclui não apenas a totalidade do mundo dos fenômenos visíveis que se encontra fora do homem, mas também, num sentido mais amplo, o próprio homem; não somente seu corpo, mas também sua alma. As faculdades e potencialidades que o homem possui não foram adquiridas por ele mesmo, mas lhe foram concedidas por Deus; elas são um dom da natureza, e tais dons são meios para cultivar o mundo externo, bem como um objeto que deve ser cultivado. Há, portanto, dois grandes círculos da cultura. Ao primeiro, pertencem todas as atividades do homem para a produção e distribuição dos bens materiais, tais como a agricultura, criação de gado, indústria e comércio. E o segundo círculo inclui todo labor por meio do qual o homem concretiza objetivamente seus ideais da verdade, do bem e do belo através da literatura e ciência, da justiça e política, obras de beleza e arte, labor este que ao mesmo tempo opera seu próprio desenvolvimento e civilização.

Essa espécie de cultura sempre existiu: desde o momento que o homem surgiu na terra e buscou a satisfação de suas múltiplas necessidades por meio do trabalho. E desde sua origem, essa cultura esteve intimamente ligada à religião; em todas as épocas e dentre todos os povos ambos são encontrados sempre juntos, caminhando em cooperação. Foi somente no século XVIII que a cultura

foi alçada à categoria de um poder que se emancipou da religião cristã e de toda a cosmovisão antiga, buscando se tornar uma cultura moderna inteiramente nova. Portanto, ninguém pode declarar que a cultura como tal se encontra em contraste com a religião, pois todos os séculos precedentes lançam um vigoroso protesto contra essa afirmativa. Pode-se afirmar, no máximo, que nossa cultura atual, especificamente, se encontra em conflito com a religião e o cristianismo.

Mas antes que se possa provar isso, deve se dar uma definição exata daquilo que se quer dizer por cultura moderna. Dificuldades imensas se apresentam quando se tenta isso, e a esperança de se obter uma concepção clara, que seja aceita de forma generalizada, parece ilusória. Em primeiro lugar, a cultura moderna, em alguns aspectos e de acordo com algumas avaliações, constitui-se como uma antítese com relação à cultura dos séculos anteriores. Todavia, essa antítese não é absoluta. Nós todos estamos, quer queiramos quer não, assentados sobre os ombros das gerações passadas. Toda nossa sociedade, família, trabalho, vocação, política, legislação, moral, hábitos, artes, ciências ainda estão permeados com o espírito cristão. Os oponentes do cristianismo o sabem muito bem, e seu antagonismo em relação à fé cristã é assim tão forte justamente porque o espírito cristão se apresenta constantemente, fermentando todas as coisas e exercendo sua influência sobre eles, isto é, seus opositores, a despeito deles mesmos. O pensamento tem frequentemente, e em larga escala, se emancipado do cristianismo, mas a vida prossegue quietamente, sendo continuamente conduzida a partir das fontes do passado. A cultura moderna anseia por ser absolutamente moderna, no entanto, não o é nem o poder ser — ela é um produto da (e desse modo também é um momento na) história.

Mas mesmo que não levamos em conta essa aliança com o passado, desejando julgar a cultura moderna mediante seus próprios méritos, não somos capazes de obter a unidade e clareza que são necessárias a fim de formar um conceito exato dela, pois a cultura moderna é um nome abstrato para vários fenômenos, não formando, de modo algum, uma unidade. Não apenas há vários inúmeros fatores que contribuíram para seu desenvolvimento, mas ela também se encontra dividida em si mesma no mais alto grau. Por toda parte e em todos os domínios, na política, na economia social, na arte, na ciência, na moral, na instrução, na educação, há partidos, tendências e escolas que se opõem entre si; os reinos da justiça e da cultura, da Igreja e estado, da fé e ciência, do capital e trabalho, nomismo e antinomismo, digladiam-se entre si e procedem segundo diferentes princípios. O monismo sem dúvida busca nisso uma unidade abstrata; no entanto, sacrifica a riqueza da vida a uma teoria, cegando a si mesmo para os nítidos contrastes que a realidade exibe. Desse modo, dizer que a cultura moderna se encontra em conflito com o cristianismo e a religião constitui-se como uma afirmação vazia: com relação a alguns fenômenos, pode-se afirmar isso com alguma aparência de verdade, contudo, com relação a outros fenômenos, não é sequer apropriado.

Por fim, devemos considerar que a cultura moderna, tomada no sentido de um grupo extenso de vários fenômenos, não é algo acabado; não está completa e não se se apresenta objetivamente perante nós. Existiu, de fato, mas apenas num curto espaço de tempo no passado, encontrando-se ainda em desenvolvimento diariamente. Nós estamos, portanto, no meio dela, e vivemos num "período de transição" — uma expressão que diz pouco sobre si mesma, pois todo tempo é um tempo de transição e mudança, todavia, ainda se manifesta uma velha e conhecida verdade, em oposição a todos os que tentam separar o presente do passado e do futuro e torná-lo absoluto. Consequentemente ninguém pode dizer para onde a cultura moderna nos levará; pode-se supor, presumir ou especular, no entanto, não há certeza alguma. Quanto aos fenômenos que já agora se apresentam e que estão incluídos sob o nome de cultura moderna, os julgamentos quanto ao ser valor variam

demasiadamente. Alguns desses fenômenos não são aprovados por ninguém. Quem, por exemplo, defende o caráter materialista, o mammonismo, o alcoolismo e a prostituição que tanto predominam nesses dias? Quem é cego para os defeitos que se atribuem à nossa cultura moderna ou aos perigos aos quais ela nos expõe? Cada um de nós, independente do ponto de vista religioso ou filosófico que ocupamos, é assim obrigado a aplicar um parâmetro em seu julgamento da cultura moderna, sendo impossível acatá-la em sua totalidade; quer queiramos ou não, colocamos mãos à obra de forma eclética, aprovando alguns fenômenos que estejam de acordo com nossa própria cosmovisão, e divergindo fortemente de outros, em nome dessa mesma cosmovisão. E quanto ao futuro, a apreciação da cultura moderna dependerá da direção por ela assumida, a qual ninguém pode prever ou predizer. Os homens são ora panegiristas, ora resmungões, de modo que um mesmo indivíduo representa um desses dois papéis de acordo com aquilo que lhe agrada ou com o que lhe incomoda.

A afirmativa de que a cultura moderna está em conflito com o cristianismo é, assim, uma frase destituída de sentido. Quem se aventura a dizer que casamento e família, estado e sociedade, arte e ciência, comércio e indústria como tais são condenados e combatidos pelo cristianismo? No máximo, tal afirmação pode ser feita quanto à forma e à direção nas quais essas instituições e atividades estão sendo desenvolvidas ou conduzidas atualmente. Não há dúvida de que é isso que se pretende dizer. Há fenômenos aos quais nossos contemporâneos analisam de um modo extremamente diferente da avaliação dada pelo Evangelho de Cristo. Mas é mera presunção da parte desses homens identificar seus julgamentos com a própria cultura moderna, rejeitando em nome dela o cristianismo como um todo. O que se explica pelo fato de que dizer que a cultura, a ciência e o estado tornaram o cristianismo antiquado produz uma certa impressão; contudo isso não justifica, pois esse julgamento coloca a antítese sob uma falsa luz, traz confusão às ideias, injuriando tanto o cristianismo quanto a cultura. Caso busquemos aquilo que, na cultura moderna, é antiteticamente oposto ao cristianismo para, então, reduzi-lo a um princípio, chegaremos àquela mesma ideia que acima foi considerada como irreconciliável com relação à fé cristã. A queixa que muitos lançam ao cristianismo e à sua doutrina de fé e vida é baseada na sua chamada heteronomia e transcendência. Há, na sociedade moderna, uma busca pela independência e liberdade, tal como jamais fora vista nos tempos antigos, ou pelo menos jamais vista nesse grau. Encontramos isso dentre todos os homens, em todas as posições e círculos da vida: ciências, arte, indústria, comércio, trabalho, capital, todos desejam governar a si mesmo e obedecerem apenas às leis por ele estabelecidas mediante seus próprios modos de vida. Esse empenho em si mesmo não é ilegítimo ou inescusável, visto que os homens não são máquinas, mas seres morais e racionais que vivem e pensam livremente. Contudo, inegável e frequentemente essa inclinação assume um caráter que interdita tanto a existência quanto o direito à existência de toda forma de autoridade objetiva, de toda lei externa, de todo destino humano que se encontra além de sua vida terrena. A luta legítima por independência e liberdade é, então, transformada em autonomia e anarquia proclamadas na teoria e aplicadas na prática, opondo-se naturalmente ao cristianismo. Afinal, o cristianismo — como qualquer outra religião — acaba indo na rota de colisão com tal autonomia. A nossa fé assevera toda liberdade e independência possíveis para o homem, pois advoga sua criação segundo a imagem e semelhança de Deus; contudo, ela ao mesmo tempo sustenha que o homem é uma criatura e desse modo jamais pode ser ou se tornar absolutamente independente. O cristianismo une o homem a Deus, amarrando-o à Sua Palavra e vontade. Quando os apologistas da cultura moderna acusam o cristianismo de legalismo, heteronomia, eudemonismo transcendental, etc., tais palavras representam intencionalmente a questão sob um viés injusto, instigando o preconceito contra o cristianismo; porém, a questão em si está além da disputa. É o supranaturalismo, que na verdade constitui o ponto de controvérsia entre o

cristianismo e vários panegiristas da cultura moderna.

A religião cristã não pode abandonar esse supranaturalismo sem se aniquilar. Não há sequer uma religião concebível ou possível sem a crença num poder supranatural, pois todas as religiões implicam que Deus e o mundo são distintos, de modo que Deus pode atuar no mundo, entrar em comunhão com o homem e, por meio dessa comunhão, pode elevá-lo do e sustentá-lo contra o mundo. Uma vez que o cristianismo é a religião pura e verdadeira, ele não é menos, porém mais supranatural do que todas as outras religiões. Afinal, essas dissolvem a divindade em todos os tipos de poderes naturais, veem tudo que há no mundo apenas como influências de espíritos bons ou maus, não podendo, portanto, conduzir o homem à comunhão verdadeira com Deus. No entanto, de acordo com a confissão cristã, a vontade de Deus una, totalmente sábia, todo-bondosa e onipotente se encontra subjacente a todos os fenômenos da natureza e aos eventos da história; e tal vontade destrói todas as formas de resistências no mundo e na humanidade, levando-as, em face de sua oposição, à salvação e à glória. Essa é a ideia que subjaz a toda a Escritura: foi pautado nela que Moisés, os profetas, Cristo e os apóstolos assumiram firmemente sua posição. A Igreja cristã está edificada sobre os grandes fatos da Criação, Encarnação e Ressurreição; o Evangelho, tal como é pregado pelo próprio Jesus em sua vida na terra, incorpora aquele mesmo conselho e vontade de Deus. Não resta dúvida de que Jesus não apareceu ao povo de Israel como poeta ou filósofo, nem como um erudito ou um artista, nem como um político ou um reformador social. Aquilo que é novo e peculiar na pessoa de Jesus consiste nos seguintes pontos: Ele era maior do que Salomão e Jonas, ou algum dos profetas; Ele era o Messias, o Filho de Deus, enviado por Deus para buscar o perdido e salvar pecadores, proclamar o Evangelho aos pobres e anunciar o ano aceitável do SENHOR, declarar o Pai e revelar Seu nome. Portanto, aquilo que ele veio trazer à terra é uma benção de valor indescritível, a saber, o Reino dos Céus, não como uma comunidade que poderia ser fundada pelo esforço humano, mas um tesouro divino, celestial, que abrange a justiça, a salvação da corrupção, a vida eterna, o qual é obtido apenas mediante a regeneração, fé e conversão.

Podemos ter diferentes opiniões quanto à questão se Jesus estava certo nessa pregação do Evangelho, e se o conhecimento de Deus e da vida eterna são o bem maior para o homem. Há vários que, no mínimo, negam e controvertem essa questão, buscando definir a moral cristã à parte, a fim de favorecer a ética do individualismo ou do eudemonismo social. Ora, o cristianismo deixa um grande espaço para a cultura ética de nossa própria personalidade em meio à sociedade, mas há um contraste notável entre os dois sistemas de ética, que não pode ser encoberto ou obliterado. A moral cristã enfatiza a graça e o pecado, a ética da evolução proclama a bondade natural do homem; aquela encara o homem como um ser perdido que necessita de salvação, esta última vê no homem a única criatura que pode reformar e salvar o mundo; a primeira fala de reconciliação e regeneração, a segunda de desenvolvimento e educação; para a moral cristã, a Nova Jerusalém veio de Deus a partir dos céus, para a ética evolucionista, ela vem paulatinamente à existência por meio do esforço humano; ali, a ação divina move a história, aqui, a evolução é o processo que dirige todas as coisas.

Porém, uma coisa é certa — se o Evangelho é verdade, então ele carrega consigo seu próprio critério para a avaliação de toda cultura. Jesus demonstrou isso distintamente na atitude que Ele adotou com relação às coisas terrenas e às relações naturais. Jesus não era um asceta: Ele considerava a comida, a bebida, o cobrir-se e a indumentária como dons benignos do Pai Celestial, e esteve presente em bodas e jantares. E Ele tampouco era um epicurista, que pensa e se importa apenas consigo mesmo; pelo contrário, ele constantemente se comovia com a compaixão por todos os tipos de miséria. Nem os otimistas superficiais nem os pessimistas fracos encontram nEle um aliado.

Mas, embora ele não tenha desprezado as instituições e dons naturais, Cristo não se comprometeu a estimá-los em si mesmos ou em determinar seus valores inerentes. Esta não foi a missão que o Pai Lhe confiara. Jesus Cristo aceitou as condições políticas e sociais como eram, não Se empenhando em reformá-las, e Se limitou exclusivamente em estabelecer o valor que elas possuíam para o Reino dos Céus. E, associado a isso, Ele afirmou que nada que o homem possui nesse mundo (comida ou bebida, capa ou vestimentas, casamento ou família, vocação ou posição, riquezas ou honra) pode ser comparado àquela pérola de grande valor que apenas Ele, Cristo, pode dar. Caso necessário, todas essas coisas devem ser abandonadas pelo bem do Evangelho, e os tesouros da terra são frequentemente um grande obstáculo para a entrada no Reino de Deus. Em uma palavra, a agricultura, indústria, comércio, ciência, arte, família, sociedade, o Estado, etc. — a totalidade da cultura — podem ter grande valor em si, contudo, quando colocadas na balança e comparadas com o Reino dos Céus, perdem toda a sua importância. Pois que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro, se perder a sua alma? Não há nada na criação que o homem possa dar em troca de sua alma.

A verdade dessa declaração somente pode ser negada pelo homem que fecha seus olhos para a terrível seriedade da vida real. Não são apenas as Escrituras que ensinam que o homem se perdeu, podendo ainda se perder cada vez mais, mas também nossa própria experiência testifica isso. O homem está perdido perante Deus, pois ele não se entrega a Ele, não O serve em amor, antes, foge dEle e se esconde da presença divina. De igual modo, o homem está perdido para seu próximo, pois ele o abandona nas necessidades, sacrificando-o aos seus próprios interesses na luta pela existência. E o homem também está perdido para si mesmo, pois há uma cissura entre seu ser e sua consciência, uma dissensão entre seu dever e seu desejo, entre sua probidade e sua vontade. Essa é a razão porque buscamos diversões no mundo; ao invés de reunir nossos pensamentos, nós os dispersamos, e, na proporção em que nos movemos de lá para cá, em várias direções, com os nossos pensamentos, imaginações, pensamentos, desejos, inclinações e paixões, nós perdemos cada vez mais o centro de nossa própria vida. O homem está sempre e progressivamente se perdendo. Não há tesouro que possam compensar a perda espiritual de nossa alma, pois quando a alma está perdida, tudo está perdido. Nada preenche o vazio, nada restitui a perda, nada cobre a pobreza. Por esse motivo, Cristo trouxe o Reino dos Céus à terra; Ele o estabeleceu no coração dos homens e, por meio dele, os restitui a Deus, ao seu próximo e também a si mesmos. A paz para com Deus também carrega em si a paz do homem para consigo mesmo. A cissura entre sua consciência e sua vontade é suprimida; a discórdia entre seu ser e sua consciência é reconciliada; sua alma, com todas as suas potencialidades, é trazida de volta à unidade no temor do nome do SENHOR; seu dever se torna sua escolha, e sua escolha, seu privilégio. A conversão é um retorno a Deus, mas ao mesmo tempo uma vinda a si mesmo.

Se este é o conteúdo do Evangelho — a saber, que Deus mantém e renova o ideal ético do homem mediante Sua vontade poderosa e misericordiosa no caminho do perdão e da conversão –, então a realidade desse conteúdo pode ser de fato negada, entretanto, é inconcebível que tal Evangelho se oponha à cultura. Muito pelo contrário, ele é, se assim podemos dizer, o elemento mais importante de toda cultura — o princípio e a meta daquilo que toda cultura, no sentido original da palavra, busca ou deveria buscar. Há efetivamente várias pessoas que creem que o desenvolvimento humano e o progresso da raça humana consistem principal e exclusivamente na melhoria do bem-estar material. Contudo, a natureza moral e racional do homem contradiz veementemente essa visão materialista da vida. Os corações e consciências testemunham a todos nós que não podemos viver só de pão; “a vida não é o supremo bem”. E não apenas a religião, mas também a filosofia sempre

proclamou isso. Seus representantes principais declararam, sem exceção, que o destino do indivíduo e da humanidade deve possuir um caráter ético, que, por sua vez, deve ocupar o primeiro lugar; o bem é igual ao divino, estando acima do mundo dos sentidos; a ética vai mais longe que a física. De fato, essa ideia do valor do bem opera tão poderosamente no coração humano, que a cultura material, que começou a florescer no último século, tendo projetado durante algum tempo certo *glamour* sobre o materialismo, logo deu lugar a uma forte reação na vida, e, devido ao desapontamento causado, fez com que o coração do homem ansiasse pelo idealismo e misticismo. Mesmo Haeckel foi afetado por tal influência; de fato, ele continuou convocando sua cosmovisão materialista, mas ele elevou seu monismo à categoria de religião, cujo âmago, segundo ele, é justamente a adoração da verdade, do bem e do belo.

Ora, assim que a cultura busca ser uma cultura ética, não apenas de nome, mas de fato e de verdade, ela perde todo fundamento para acusar o Evangelho de inimizade para com ela, de modo que não pode prestar um serviço maior a si mesma do que honrar o Evangelho como o principal e supremo poder para a transformação da cultura. Tal cultura não é capaz de apresentar uma objeção válida sequer contra os elementos supranaturais que o Evangelho contém, porque, como cultura ética, ela se apoia na metafísica, e, numa introspecção mais profunda, demonstra estar baseada efetivamente na revelação. Dessa forma, está historicamente provado que a cultura não teve uma origem e desenvolvimento independentes, antes, desde seu início, está ligada, da maneira mais íntima possível, à religião. Especialmente os elementos superiores da cultura, tais como a ciência, arte e a moralidade devem à religião sua origem e desenvolvimento. A mais antiga ciência de que temos conhecimento na Grécia, Egito, Babilônia e Índia é justamente a teologia; a filosofia se originou na religião, e somente posteriormente trouxe produziu várias ciências particulares. A arte entre o povo de antanho apresentava um caráter especialmente religioso; e entre todos os homens dos tempos antigos, encontramos a tendência de encarar as leis morais como mandamentos divinos. A ciência, arte e moralidade são cognatas em origem, essência e sentido à religião, pois todas se baseiam na crença num mundo ideal, cuja realidade é assegurada e garantida somente pela religião, isto é, da parte de Deus por meio da revelação.

Indubitavelmente tem havido um empenho para tornar a cultura ética independente da religião. Todavia, tal tentativa é ainda nova e restrita a um pequeno círculo e provavelmente há de ter pouco êxito. É sem dúvida uma desonra para a religião servir como um agente policial ou como um cão de guarda da moralidade. Religião e moralidade não estão unidas nesse modo externo e mecânico, mas estão em aliança entre si de forma orgânica, por causa de suas naturezas íntimas. O amor a Deus inclui o amor ao nosso próximo, e este se reflete naquele, pois o bem se apresenta a todos nós, desde nossa tenra idade, na forma de um mandamento. Nem a ética autônoma nem a ética evolucionista podem mudar algo nisso. A criança não cria gradualmente leis morais por meio do instinto ou reflexão, antes, ela cresce num círculo que possuía anteriormente essas leis e que as impõe sobre ela com autoridade. À medida que olhamos para as nações e examinamos a história da humanidade, testemunhamos muita hesitação e variedade, no entanto, sempre encontramos, por toda parte, um fundo de leis morais. Todo homem reconhece que, na moralidade, existe uma lei que lhe é sobreposta, obrigando-o, em sua consciência, à obediência. Se de fato é assim, então, nesse surpreendente fenômeno, estamos lidando ou com uma ilusão, ou com um sonho, ou como uma fantasia da humanidade, ou, ainda, com uma realidade que se eleva bem acima do mundo empírico e nos preenche com a mais profunda reverência. Pois se a lei moral ou o bem ideal existem efetivamente ao nosso redor e acima de nós, logo eles devem estar fundamentados numa potência

cósmica, sendo também um com a Divindade. Somente Deus é a fonte e, portanto, a garantia da realidade da lei moral, da objetividade do dever, da vocação ética e do destino do homem. Nesse sentido, toda ética é também heterônoma.

A filosofia, desde Kant particularmente, contestou fortemente esse heteronomia. E, de fato, estaria correta nessa sua oposição, caso a heteronomia fosse pensada como uma lei moral, que chega até nós a partir de fora, nos sendo imposta forçosamente do alto, não encontrando eco em nosso próprio espírito. Uma lei meramente exterior pode se configurar, talvez, como uma lei natural, mas de modo algum uma lei moral. Essa visão da heteronomia da lei pode parecer razoável para aqueles moralistas que acreditam que o homem era originalmente um animal, tendo se tornando humano mediante influências externas, quer pela pressão da sociedade, quer pela disciplina do Estado; contudo, para a ética cristã, que se baseia nas Escrituras, tal visão não possui atrativo algum, sendo tida como completamente supérflua. Afinal de contas, as Escrituras ensinam que o homem foi originalmente criado segundo a imagem de Deus, mantendo a lei moral nos mais íntimos recessos de seu coração; também ensinam que, mesmo em seu estado pecaminoso, o homem ainda se encontra ligado ao mundo ideal por meio de sua razão e consciência; e, por fim, nos mostram que a dissensão que agora existe entre dever e inclinação, perceptível em toda experiência, é, em princípio, reconciliada na regeneração e conversão. Da mesma forma que Jesus disse que Seu alimento é fazer a vontade de Seu Pai celestial, assim também Paulo testificou que ele, no tocante ao homem interior, tinha prazer na lei de Deus; e todos cristãos sinceros repetem humildemente essas mesmas palavras.

A moralidade autônoma e a cultura ética não podem levantar objeções a essa doutrina, pois ela é o cumprimento derradeiro daquilo que eles mesmos pretendem e desejam. Diz-se, corretamente, que o bem deve ser a inclinação íntima do homem. O bem não se toma de empréstimo (de uma maneira social-eudemonística) seu paradigma e natureza das consequências das ações humanas, pois essas consequências são externas, não raras vezes acidentais e quase sempre incalculáveis. O homem não é bom mediante a operação e resultado de suas ações, antes, suas ações são boas porque (e na medida em que) são uma revelação e expressão da bondosa vontade do homem. Segundo Kant, não há, portanto, nada no mundo que possa ser considerado como bom, sem limitações, a não ser uma vontade boa. Nesse ponto, o filósofo simplesmente repete, com diferentes palavras, aquilo que Jesus havia dito: somente a árvore boa pode dar bons frutos, e um homem por gerar boas coisas se o tesouro de seu coração for bom. Essa declaração das Escrituras até mesmo evita o reducionismo de Kant, que faz parecer que o bem pode ser alcançado apenas se acompanhado do sentido intelectual do dever, sem a cooperação do coração. No lugar desse rigorismo intelectual, que sempre produz, por reação, o romantismo emocional, a ética cristã sustenta que o homem, em sua totalidade, deve ser bom: no seu intelecto, vontade, coração e consciência. Fazer o bem é um dever e um desejo, uma tarefa e um privilégio, e, desse modo, uma obra de amor. O amor é, portanto, o cumprimento da lei.

Mas, novamente: se esse é o âmago da moralidade cristã, com que direito pode-se levar a acusação de que o cristianismo é inimigo da cultura? Afinal, somente ele torna possível a verdadeira cultura, estabelecendo-a num firme fundamento. A cultura ética declara apropriadamente que o homem deve ser bom internamente, nas raízes mesmas de seu ser, no cerne de sua vontade; entretanto, tal cultura, após uma reflexão honesta, se vê obrigada a confessar que homens com tais características não existem, e que ela também não é capaz de criá-los. Toda cultura, independente de sua expressividade, assim como toda educação, civilização, desenvolvimento, é absolutamente impotente na renovação do homem interior, pois trabalha sempre exteriormente, não penetrando no coração do ser humano. Ele pode moldar, podar, refrear, controlar e formar; pode conduzir a vida por

meio de arreios; pode desenvolver o legalismo e até mesmo a moralidade. Contudo, esse não é o bem, isto é, o bem espiritual, interior e genuíno: não é o verdadeiro *Sittlichkeit*.[118]
Enquanto a cultura ética pensar de si mesmo como se se bastasse, ela está exposta a sérios perigos. Por aderir firmemente a seu ideal, e por se considerar capaz de realizá-lo, ela irá restringir o homem por todos os lados, lançando sobre ele ordenanças sobre ordenanças, regra sobre regra; ou, após vários esforços, convencê-lo-á de sua impotência, abandonará a sublimidade do ideal moral, passará as rédeas para a vontade e permitirá a cada pessoa viver de acordo com seu próprio caráter. O farisaísmo e saduceísmo não são fenômenos incomuns no domínio filosófico e prático. Desse modo, a verdade, o bem e o belo, que a cultura ética objetiva e busca, pode vir à perfeição somente quando o bem absoluto é ao mesmo tempo a vontade divina, todo-poderosa, que não apenas determina o bem na lei moral, mas que também o realiza efetivamente no homem. A heteronomia da lei e a autonomia do homem são reconciliadas somente por meio dessa teonomia.[119]

A cultura ética consequentemente não pode ser independente da fundação metafísica nem na fonte, nem na essência da moral, e, muito menos, pode dispensá-la no que tange à definição do objetivo da moralidade. Enquanto continuar sendo *diesseitig* [mundana, imanente], tal cultura não pode dar a resposta para esta questão: "Qual será o objetivo da ação moral?". Qualquer resposta diferente da nossa acima tem que ser encontrada ou no indivíduo humano ou na humanidade. Na primeira opção, a comunidade é sacrificada em prol do individual, quer queira, quer não; e na segunda, o individual é sacrificado a favor da comunidade. Mas a própria natureza distintamente prova que nenhum dos dois pode ser reduzido a um simples meio para o outro; o indivíduo e a comunidade não são *subordinados* um ao outro, mas *coordenados* entre si. Caso ambos desejem manter sua independência e estarem em conformidade, isto só pode ser levado a cabo quando os homens se erguem acima deles, instaurando uma meta para a ação moral fora deles. Uma outra consideração reforça a necessidade de *Jenseitigkeit* [transcendência, espiritualidade] ainda mais forçosamente. Não é possível à humanidade nem ao indivíduo possuírem a origem ou a meta em si mesmos. Houve um tempo quando tanto o indivíduo quanto a humanidade não existiam; ambos são transitórios, e perto está o fim deles. Eles ocupam, neste universo, um lugar temporário e passageiro; eles são meios, não um fim e, certamente, não o fim último, já que não são sua própria origem.

Mas se nem o homem individual nem a humanidade podem ser o fim último, já que são criaturas, então a questão surge inevitavelmente: "Qual é o fim último?". A moralidade ética reflexiva deve ir além desse mundo das coisas visíveis, pois não lhe é possível restringir seu ponto de vista aos limites da humanidade. Contudo, abrem-se, dessa forma, dois caminhos: ou a humanidade, com toda sua cultura, é um meio para a potência cósmica inconsciente, irracional e destituída de propósitos, ou é um meio para a glória de Deus. A primeira opção não pode e talvez jamais será aceita pela humanidade, pois é equivalente ao suicídio. Já a segunda opção — isto é, que o homem e a humanidade existem para a próprio Deus, dEle, e por Ele e para Ele –, eleva o valor moral e espiritual de ambos muito acima de todo o universo inanimado, trazendo, de fato, o verdadeiro, o bom e o belo ao triunfo eterno. Basta isto para trazer paz ao entendimento e descanso ao coração. A cultura ética deve ser uma filosofia da revelação, ou, de outro modo, não pode existir.

Ora, a peculiaridade de toda revelação é que, ao mesmo tempo em que postula princípios e lança fundamentos, encarrega o homem com a aplicação desses princípios e com a construção sobre tais fundamentos. A criação foi a primeira revelação, o princípio e fundamento de toda revelação; mas, por outro lado, cada revelação é também uma criação, uma obra divina com o intuito de realizar algo novo, de instaurar um novo começo e desobstruir a possibilidade de um novo desenvolvimento.

Do nada nada se origina; toda evolução supõe uma origem; todo devir procede do ser. O pensamento e o discurso, vida e história, ciência e arte, todos eles tiveram suas origens em princípios que são estabelecidos pelo poder criativo de Deus. A totalidade da revelação especial, que tem seu centro em Cristo, não possui outro conteúdo nem outro sentido a não ser o estabelecimento de um firme fundamento sobre o qual a nova humanidade possa ser construída. Cristo é o Cabeça, e a Igreja, Seu corpo; Cristo é a pedra angular, e os crentes são as pedras vivas da construção divina. Não se pode alterar nada nesse fundamento: ele foi estabelecido, e assim permanece para sempre. Contudo, quando é estabelecido tanto em atos quanto em palavras, na natureza e na história, nas esferas do ser e do conhecimento, então o trabalho independente da Igreja começa com o desenvolvimento da doutrina e da vida, da organização e da adoração. A revelação da parte de Deus sempre abre um caminho para a "descoberta" por parte do homem.

Isso também se aplica à cultura. Na medida em que se considera mais profundamente sua própria essência, ela acaba por descobrir que está enraizada na metafísica e fundamentada na revelação. A cultura se apoia sobre os dados que o próprio Deus estabeleceu e tem consciência de seus direitos e valor apenas porque Deus é o criador, regenerador e consumador de todas as coisas. A criação do primeiro homem evidencia isto: a sujeição da terra, isto é, da totalidade da cultura, somente lhe foi designada porque ele é criado segundo a imagem de Deus; o homem só pode dominar sobre a terra porque e na medida que é um servo, um filho de Deus. Contudo, o homem não continuou a construir sobre tal fundamento; a raça humana não teve um curso *normal* de desenvolvimento, pois sempre houve períodos de florescimento seguido por períodos de decadência e ruína no que tange à cultura. Então, por assim dizer, o próprio Deus Se encarrega do desenvolvimento da raça levantando grandes homens, fazendo surgir novos povos, criando eventos de alcance mundial; Deus destrói o desenvolvimento pecaminoso, ergue a cultura de sua humilhação e lhe apresenta um novo caminho. Isto foi particularmente manifesto entre os israelitas, em Abraão, Moisés, os profetas e finalmente em Cristo. A cultura, portanto, se imiscui nas circunstâncias de determinado povo e época; o homem deve primeiro se tornar novamente um filho de Deus antes que possa ser um ser cultural, no sentido autêntico do termo. Israel não era um povo da arte e das ciências, mas um povo da religião; e Cristo é exclusivamente um pregador do Evangelho, o Salvador do mundo, e fundador do Reino dos Céus — um Reino ao qual nada pode ser comparado. Quem almeja dele participar deve renunciar todas as coisas; a cruz é a condenação do mundo e a destruição de toda cultura pecaminosa.

Todavia, é errado inferir, a partir dessa afirmação, que o Evangelho deva estar em inimizade com cultura. Pois embora o Evangelho se limite à proclamação das exigências e leis do Reino de Deus, não é possível separá-lo da aliança orgânica na qual ele é sempre apresentado na história e nas Escrituras. Pois, em primeiro lugar, Cristo não Se apresenta no começo, mas no meio da história. Ele pressupõe a obra do Pai na criação e na providência, especialmente na direção de Israel; de fato, o Evangelho afirma que Cristo é Aquele que, como o Verbo divino, fez todas as coisas e era a vida e luz de todos os homens. Posto que em sua vida terrena Ele não foi um político, nem um reformador social, nem um homem das ciências, nem um homem da arte, mas simplesmente viveu e trabalhou como o Filho de Deus e o Servo do SENHOR, sendo, desse modo, apenas um pregador e o fundador do Reino dos Céus; posto isto, Cristo não pode ter vindo para aniquilar a obra do Pai ou Sua própria obra na criação e providência, mas sim para salvá-la da destruição acarretada pelo pecado. Segundo Suas próprias palavras, Ele não veio julgar o mundo, mas para salvá-lo.

Em segundo lugar, por esse mesmo motivo, a pregação de Jesus não pode ser separada daquilo que se seguiu após a crucificação. O Evangelho reflui em direção ao passado, e mesmo à

eternidade, e também se estende rumo ao mais longínquo futuro. Cristo, que, como o Verbo, criou todas as coisas, tendo também carregado a cruz como o Servo do SENHOR, é o mesmo que ressurgiu e ascendeu aos céus e há de retornar como Juiz dos vivos e mortos. Em Sua exaltação, Ele retoma coisas que Ele mesmo renunciou em Sua humilhação, mas que são, agora, libertas da culpa, purificadas das manchas, renascidas e renovadas pelo Espírito Santo. A ressurreição é a restauração essencial de toda cultura. O próprio Cristo toma para Si novamente o corpo no qual Ele suportou, na cruz, o pecado do mundo; Ele recebeu todo poder no céu e na terra, e está exaltado pelo próprio Deus à Sua destra como Senhor e Cristo. A recente discussão levantada por vários partidos — semelhante àquela feita muito tempo atrás por algumas seitas e ordens monásticas — de que devemos deixar de lado o Cristo paulino e o joanino e retornar ao chamado Jesus histórico, ao Evangelho dos Sinóticos, ao Sermão do Monte e às parábolas, não somente é impraticável, uma vez que em todo o Novo Testamento o mesmo Cristo morto e ressurreto nos vem ao encontro, mas também mutila o Evangelho, conduz ao ascetismo e cria uma dissensão irreconciliável entre criação e recriação, Antigo e Novo Testamentos, natureza e graça, o Criador do mundo e o Pai de Cristo.

Tal dissensão talvez seja mais própria do gnosticismo, maniqueísmo e também do budismo, admirado por muitos atualmente, contudo se encontra em contradição direta com o cristianismo. A verdade e valor do cristianismo certamente não dependem dos frutos que ele gerou para a civilização e cultura: ele possui seu próprio valor independente — é a realização do Reino de Deus na terra, de modo que faz com que sua verdade não dependa, segundo o modelo pragmatista ou utilitarista, daquilo que os homens tenham realizado com os talentos que lhes foram confiados. O Evangelho de Cristo promete justiça, paz e alegria, e cumpre sua promessa quando concede essas coisas. Cristo não pintou para Seus discípulos um futuro belo nesse mundo, antes, os preparou para a opressão e perseguição. Entretanto, o Reino dos Céus, embora seja uma pérola de grande valor, é também um fermento que permeia o todo da massa; a piedade para tudo é proveitosa, porque tem a promessa da vida que agora é e da que há de ser.[120] O Evangelho nos dá um critério mediante o qual podemos julgar os fenômenos e eventos; é uma medida absoluta que nos permite determinar o valor da presente vida; é um guia para nos mostrar o caminho em meio ao labirinto do mundo presente; ele nos eleva acima do tempo e nos ensina a contemplar todas as coisas a partir do ponto de vista da eternidade. Onde, portanto, poderíamos encontrar um critério e guia se o Evangelho eterno não o proporcionasse? Entretanto, o Evangelho não se opõe a nada que seja puro, bom e amável.[121] Ele condena o pecado sempre e em toda parte, mas preza o casamento e a família, a sociedade e o estado, a natureza e a história, as ciências e as artes. A despeito das muitas faltas daqueles que se dizem seus praticantes, o Evangelho, no entanto, tem sido uma rica bênção para todas essas instituições e talentos. As nações cristãs são ainda as guardiãs da cultura. E a fala de Paulo continua sendo verdade: que tudo é nosso se somos de Cristo.

X. Revelação e futuro

Embora a religião cristã, a princípio, não se encontre num estado de inimizade com relação à cultura, não é, contudo, contraditório afirmar que a fé cristã atribui somente um valor subordinado a todas as possessões dessa vida terrena. O valor do mundo inteiro não é tão grande quanto a justiça do Reino dos Céus, o perdão dos pecados, a vida eterna na comunhão com Deus. No tocante a isto, a religião cristã se opõe diretamente à cosmovisão adotada pelo homem moderno, além de não estar preparada ou inclinada a se comprometer com ela. Portanto, a questão entre ambos, a religião cristã e a cosmovisão do homem moderno, diz respeito a nada menos do que o bem supremo para o homem.

Consequentemente, nos nossos dias, o cristianismo não somente é acusado de ter antes se oposto do que promovido a cultura no passado e de adotar uma atitude hostil e avessa a ela no presente, mas também os homens vão mais adiante e declaram que a fé cristã já teve sua vez, e não pode ser um fator de desenvolvimento do futuro. Se a cultura moderna deve avançar, afirmam eles, é necessário que ela rejeite por completo a influência do cristianismo e rompa definitivamente com a antiga cosmovisão. Deve-se instaurar uma *Kulturkampf*,[122] que faz daquela que Bismarck instituiu contra os jesuítas apenas uma brincadeira de criança. Afinal, o cristianismo em sua essência, e consequentemente em todas as formas adotadas por suas diversas tradições, sempre se ocupou com temas supranaturais como eternidade, céu, Deus, etc.; ele oferece uma letra de câmbio para a vida após a morte, que talvez jamais será paga, tornando os homens indiferentes quanto a esta vida; o cristianismo não estimula a atividade, mas recomenda como as mais altas virtudes a paciência, a resignação, obediência e contentamento.

O presente século, pelo contrário, é totalmente *diesseitig*, não mais crê nas coisas invisíveis, mas estima apenas aquelas que são visíveis e temporais. Após o desapontamento causado pela Revolução Francesa, um abatimento profundo e generalizado reinou sobre a Europa sob o regime napoleônico. Porém, a opressão ocasionou uma reação. Quando a hora da liberdade soou, a humanidade acordou para uma nova vida, indo à labuta com uma coragem inimaginável. Sua energia foi coroada e ao mesmo tempo reforçada através do sucesso brilhante alcançado na ciência e na técnica, bem como na sociedade e no estado. Descobertas e invenções, com suas respectivas aplicações na vida, demonstraram o que o homem era capaz de realizar por meio de sua habilidade e trabalho. Num período de meio século a humanidade, por assim dizer, renasceu, e a superfície da terra foi renovada. Aquilo que os antigos pais nas vetustas eras, na verdade, aquilo que nem mesmo a geração precedente chegou sequer a conceber ou sonhar, agora vem à existência. A humanidade olhou atônita para as suas próprias criações.

Na medida em que a autoconfiança crescia, a confiança em Deus, a crença em milagres, a consciência da miséria humana, a necessidade premente de oração e o anseio por redenção decresceram, pelo menos em alguns círculos. Kant ousadamente afirmou: *du sollst, also du kannst* [tu deves, logo tu podes]; e a humanidade que subiu ao palco do século XIX adotou esse lema. Ela percebeu em si uma necessidade, uma vontade, um poder e uma obrigação em reformar o mundo; e mediante essa pressão sentiu o despertamento de sua força e um desejo irrefreável para se lançar ao trabalho. O homem moderno não se sentiu mais como uma criatura miserável, que havia caído de seu destino original, e deixou de ver a terra como um vale de lágrimas que substituíra o paraíso original. Ele, então, não é capaz de conceber nada mais maravilhoso do que esse belo mundo, que evoluiu dos princípios mais insignificantes e alcançou o ápice de seu desenvolvimento no grande e poderoso

homem. Em sua própria estima, ele não é uma simples criatura, mas um criador e um redentor de si mesmo e da sociedade. Ele se torna, mais e mais, sua própria providência. Ele assim o é, e assim se torna por meio de seu trabalho, afinal, o labor é criação. Os homens, mediante o labor, são divinos e tornam-se continuamente semelhantes à divindade. Nesse sentido, o labor deve, portanto, se constituir como a fundação da religião e da moralidade, bem como da totalidade da sociedade moderna. Sem dúvida, nos tempos antigos, dentro e fora dos domínios do cristianismo, o trabalho era estimado como sendo de grande valor moral, contudo não havia um sistema moral construído a partir dele, quer pelos gregos, que desprezavam o trabalho, ou pelos cristãos, que consideravam esta vida como uma preparação especial para a eternidade, ou, ainda, pelos novos moralistas, que deduzem a lei moral a partir do sujeito, isto é, a partir do imperativo categórico. Mas dentre homens tais como Ihering, Wundt, Höding, Paulsen, Spencer e Sidgwick, vemos a ética se tornar cada vez mais um ramo da sociologia, que vê no trabalho para si mesmo e para os outros o chamado e o destino do homem. Pois o trabalho reconcilia os instintos egoístas e sociais e leva cativa a totalidade da vida humana. O trabalho é, portanto, "o sentido de nossa existência".

Esse despertamento da energia humana é refletido na cosmovisão que atualmente é acolhida com a mais forte simpatia. Até então, o mundo todo estava voltado para os conceitos absolutos, tais como substância e essência, espírito e matéria, alma e faculdades, ideias e normas. Mas, agora, tudo está mudado; não há nada firme, imutável, estável;[123] não há *status quo*, mas apenas um movimento eterno. A física e a química se desmaterializaram e buscam seus fundamentos nas proporções matemáticas puras; a psicologia se divorciou da substância e faculdades da alma, e considera apenas os fenômenos psíquicos; a lógica, a ética e a estética se afastam do governo de normas apriorísticas fixas, buscando se construir sobre a psicologia e a sociologia; a cosmovisão atomística deu lugar à cosmovisão energista, e o absoluto não é mais considerado como um ser, mas apenas um vir a ser; "a vontade é a substância real do mundo". Se Descartes pronunciou seu *cogito ergo sum* como o princípio de filosofia, o novo mundo, por sua vez, proclama seu *moveo ergo fio* [movo-me, logo torno-me]; *vivere* [viver] não é mais *cogitare* [pensar], mas *vele* [querer]; em uma palavra, a sabedoria moderna pode ser resumida neste curto epigrama de Proudhon: *Affirmation du progrè, négation de l'absolu* [afirmação do progresso, negação do absoluto].

Ora, essa cosmovisão é um precipitado da vida moderna, e, portanto, influencia, por sua vez, essa mesma vida, dando-lhe a direção e a orientação. O século no qual vivemos distingue-se de todos os precedentes devidos à sua atividade incansável, à sua exploração das forças física e psíquica, mas, ao mesmo tempo, também devido ao seu esforço em alcançar os maiores resultados possíveis com o mínimo gasto possível de energia. As atividades dos homens se movem nas mais divergentes direções, entrecruzando-se a cada momento, de forma que ninguém é capaz de ter uma visão clara ou fornecer uma descrição completa deles. E, todavia, aparentemente todo esse trabalho múltiplo e multifacetado que os homens realizam hoje debaixo do sol é animado por um espírito, é guiado por um objetivo e é feito útil para um fim, a saber, *o aperfeiçoamento da raça humana*.[124] Os homens vivem hoje numa terra de abundância, mas ainda há um anseio por uma felicidade mais rica e mais durável. Esta vida terrena é seguramente declarada como o único lar humano; contudo, os homens buscam mesmo aqui embaixo por uma outra e melhor habitação.[125] E, não obstante, não faltam reformadores que reflitam honestamente sobre as misérias desta vida e que recomendem maneiras e meios não apenas para a libertação, mas também para o aperfeiçoamento da humanidade.

Em primeiro lugar, é necessário enfatizar que têm sido feitas tentativas de aprimorar as qualidades raciais da humana de uma maneira artificial. Os indivíduos seguem uns aos outros como

pequenas ondas insubstanciais de um infinito oceano de ser, contudo, todos eles se encontram equipados com poderes livres e ativos. Eles não podem, pois, ser passivos na rotina da natureza, nem devem desanimar com o pensamento de que o homem permanece eternamente o mesmo e não é capaz de melhoria ou aperfeiçoamento. A religião cristã apresenta, em sua doutrina da herança do pecado, tal visão desconfortável, mas este dogma, isto é, que o homem é radicalmente corrupto, devendo ser salvo por Cristo e não sendo capaz de se tornar santo e feliz por meio de sua própria força; tal dogma, portanto, é o mais desmoralizante de todos os artigos da fé cristã, e por isso alguns a ele se opõem e tentam erradicá-lo com forte determinação. É necessário substituir esse artigo de fé com a convicção confortante de que o homem está sempre em transformação; ele já se elevou acima do animal e agora está se movendo em direção ao *Übermensch* [o super-homem nietzschiano]. Neste entendimento, o processo evolucionário, do qual temos evidências ao redor de todo o mundo, impulsiona não apenas para frente, mas também para cima, em direção à luz, à vida, ao espírito. Somente é necessário que o homem entenda esse processo e tome uma parte ativa nele; ele deve sentir sua responsabilidade pela condução do processo por meio do homem e pelo seu avanço, também através do ser humano, para um tipo superior de ser.[126] Aparentemente o desenvolvimento físico do homem alcançou seu fim, ao menos no que diz respeito à estrutura basal, porém, ainda mais necessário agora é o desenvolvimento espiritual, isto é, o trabalho sistemático, intencional e consciente do homem em direção ao seu próprio aperfeiçoamento. E a isto, pertence, em primeiro lugar, o melhoramento e enobrecimento da raça humana.

Mas agora somos confrontados pelo fato de que, como Karl Pearson diz, “o contingente de pessoas mentalmente superiores da nação não está se reproduzindo na mesma escala com que faziam antigamente; os menos hábeis e os menos enérgicos são mais férteis do que o contingente superior”. E isso não é tudo, mas em todas as partes a lei permite, com exceção de certas limitações de idade e consanguinidade, uma liberdade total para se casar, de forma que é possível para todos os tipos de pessoas fracas, doentes, incuráveis e degeneradas se unirem em matrimônio e dar à luz crianças mal-afortunadas, promovendo, desse modo, uma completa deterioração da raça humana. Ninguém pode negar que tal degenerescência já está em curso. Por um lado, enquanto a higienização faz o seu melhor a fim de prolongar a vida dos fracos tanto quanto possível, o número desses seres tíbios cresce continuamente devido à liberdade total de se contrair matrimônio. Weismann pode afirmar que as predisposições que são adquiridas durante a vida não são herdadas, mas ainda permanece o fato de que a condição física e psíquica dos pais influencia a de seus filhos. Insanidade e crime, tuberculose e alcoolismo e todos os tipos de doenças venéreas estão crescendo em todas as nações; um número cada vez maior de internos está sendo enviado aos hospitais e prisões; e tudo isto constitui um peso sobre a comunidade que, a longo prazo, não será capaz de suportar. Consequentemente, é nosso dever devotar a maior atenção possível ao matrimônio e às pessoas que o efetuaram.

Em primeiro lugar, é necessário que o ato de reprodução seja restaurado à sua honra. O cristianismo ascético imprimiu o selo de impureza sobre tal ato, e a humanidade consequentemente não há de ganhar nada caso retorne para esse modo de pensamento. Contudo, ela irá adentrar no caminho do auto-aperfeiçoamento quando virar suas costas para todo tipo de ascetismo e entender a santidade da propagação. O ato da geração não é impuro, mas um sacramento santo, e toda concepção é imaculada. O verdadeiro progresso virá apenas quando a humanidade retomar a honorificação clássica da força e beleza do corpo e o antigo respeito pela divindade da propagação.

Mas deve-se combinar com essa restauração à honra da propagação da raça uma

investigação honesta. A ciência da "eugenia", inaugurada, em 1883, por Francis Galton, que também fundou uma sociedade para esse tipo de pesquisa na Universidade de Londres recentemente, deve se tornar uma ciência que submete à inquirição precisa tudo o que pesa sobre a propagação e hereditariedade, empenhando-se por descobrir as leis pelas quais elas são governadas. Uma pesquisa desse tipo não foi suficientemente desenvolvida para se garantir a dedução de conclusões nas quais é possível fundamentar uma legislação. Todavia, a opinião pública pode ser instruída, e o caminho para uma nova legislação com relação ao matrimônio pode ser pavimentado, e o estado pode, de qualquer maneira, começar a realizar uma pesquisa médica obrigatória antes do casamento, proibir o matrimônio em casos definitivamente sérios e assim prevenir o nascimento de crianças mal-afortunadas. A seleção artificial mostra como gêneros e espécies podem ser modificados entre plantas e animais; se essa seleção for aplicada também à raça humana, ela há de promover seu bem-estar e sua melhoria no mais alto grau.[127]

Intimamente relacionada a essa tentativa de enobrecer a raça humana mediante a seleção artificial está o empenho rumo ao aperfeiçoamento da humanidade por meio de uma reforma radical na educação. Há diversas opiniões com relação à natureza de tal educação. Alguns aceitam, em princípio, a perfeita igualdade entre homem e mulher, defendem o casamento e amor livres, e retirariam a educação da responsabilidade da família, o mais cedo possível, delegando-a à comunidade. Outros, diferentemente, consideram a mulher diferente em todos os aspectos do homem, e desejam sustentá-la e restabelecê-la no papel de mãe e educadora de seus filhos. De acordos com estes últimos, a biologia e a antropologia provam que a mulher — que em todo seu desenvolvimento físico e psíquico está muito mais próxima da criança do que do homem, e vive, mais do que este, pelo instinto, intuição e sentimento — é, pois, uma melhor representante e auxiliadora da raça humana; ela é mais "reminiscente do passado", mais "profética quanto ao futuro", e, portanto, superior ao homem. Na nova filosofia do sexo, com a qual a psicologia biológica já sonha, a mãe e a mulher estarão "no coração de um novo mundo", tornando-se o objeto "de uma nova religião e quase que de uma nova devoção". As mães são a porção mais valiosa do povo e consequentemente, no futuro, devem ser liberadas de todos os outros cuidados que não a maternidade, devendo também ser tratadas pelo estado e pela sociedade com a mais alta honra.

Mas independentemente das diferenças de opinião que possam existir acerca deste ponto ou outros similares entre os reformadores da pedagogia, todos concordam que a educação requer mudanças radicais e deve ser construída novamente sobre uma base científica. A educação é, de longe, extremamente importante para o futuro da humanidade,[128] para que possa ser abandonada ao capricho ou ao acaso. A educação é "o principal problema do homem, e o lar, a escola, o estado e a igreja são de grande valor na exata proporção em que lhe serve", ora, de fato, "o critério superior da pura ciência é seu valor educativo". E a ciência que deve ser o princípio e fundamento da educação é a psicologia genética. Isso nos ensina, segundo esse pensamento, que o homem paulatinamente ascendeu do animal, e em seu desenvolvimento como embrião e criança de peito, como infante ou menino e depois jovem, repete os diferentes estágios da filogenia. A alma do homem não está, portanto, completa, mas ela veio a ser, e desse modo ainda está em transformação; ela não é completa e independe em si mesma, antes é aparentada com as almas dos animais e plantas e todas as demais criaturas; ela lança suas raízes profundamente no passado, assim como a árvore faz em relação ao solo, é o produto de uma hereditariedade imemorial, não podendo, pois, ser concebida e explicada pela história da raça humana. Jamais conheceremos a nós mesmos até que conheçamos a alma dos animais e especialmente a alma daqueles que se encontram na linha de nossa descendência.

Aquele que leva em conta a lição da evolução rapidamente chega à conclusão de que o sistema de educação atual se encontra num tremendo equívoco. Até então, os homens deram quase que atenção exclusive à alma do homem e à sua vida futura. Eles tomaram como ponto de partida as ideias, normas fixas, conceitos imutáveis, colocando perante si, como seu objetivo mais importante, implantar máximas e dogmas, preenchendo a mente com representações e ideias que estão em oposição à natureza e, por isso, impossíveis de ser assimiladas. Tal educação negligenciou o corpo, fatigou o cérebro, enfraqueceu os nervos, suprimiu a originalidade, afrouxou a iniciativa — de forma que a consequência é que as crianças, ao deixar a escola, não possuem independência nem olhos para ver e ouvidos para ouvir. Eles foram completamente alienados da vida, e o que é mais importante, a educação que tem sido, até então, acessível mostrou sua incapacidade, especialmente no fato em que, durante sua continuação, os homens mantiveram a mesma natureza e os mesmos defeitos; não se erradicou um único pecado, nem se produziu qualquer aperfeiçoamento moral.

Ao contrário disso, um novo sistema de educação deve ser instituído, e que seja caracterizada primeiramente pela honra que atribui à infância. A criança até aqui tem sido governada peremptoriamente e a partir de fora, mas no futuro ela deve ser colocada no centro, deve ser considerada em qualquer particularidade que possa apresentar, e deve ser desenvolvida de acordo com sua própria individualidade. Esta é, agora, *a era da criança*. Ela nasce boa, pois não existe pecado hereditário; qualquer defeito nela é apenas uma casca que contém o germe da virtude, que, como tal, não deve ser erradicada, mas, sim, treinada. Não se deve sequer colocar em questão o castigo ou recusa das vontades — se a criança não se tornar boa depois na vida, então ela foi uma vítima de seus pais e professores, e sobre estes recai a culpa. Portanto, eles devem se curvar perante a superioridade da criança, que é apenas um outro termo para majestade.

Mais ainda, essa grande reforma deve ser realizada na educação — deve-se retornar da escola para a vida, dos livros para a natureza, da teologia e filosofia para a biologia. Na vida da criança, o sentido, a natureza e o corpo estão em primeiro plano. Antes do despertar da consciência, e antes que a inteligência e o juízo sejam formados, a criança é paixão, desejo, movimento e vontade. Os homens de outrora disseram que a vida era pensamento, mas agora vemos que a vida é vontade. Ora, a vontade é a essência do mundo e a natureza mais íntima do homem; primeiro vem a vida, depois o pensamento; em primeiro lugar, o natural, depois, o espiritual; os músculos constituem 43% do peso do corpo humano e são os órgãos da vontade e os criadores de toda cultura. O homem é um terço inteligência e dois terços vontade. A "era da arte" deve, portanto, ser substituída pela "era da ciência". É preciso desenvolver, antes de tudo o mais, o corpo com seus membros e órgãos; o trabalho manual, a ginástica, o esporte e todos os tipos de jogos deveria assumir uma grande, isto é, a principal parte na educação, pois o mero conhecimento produz sérios perigos; é preferível a ignorância ao conhecimento que não desenvolve a força do homem; a "cultura do músculo" é, ao mesmo tempo, "exercitação do cérebro"; o conhecimento deve ser acompanhado do poder.[129]

Com relação ao conhecimento que deve ser transmitido nas várias escolas de instrução, as ciências naturais devem assumir o lugar que anteriormente era dado às chamadas ciências espirituais: literatura, história, teologia e filosofia. A ciência da natureza deve constituir o fundamento de todo ensino e propriedade comum de todos os povos civilizados, pois mesmo as ciências espirituais não podem mais ser compreendidas e praticadas de forma vantajosa caso não tenham como base as ciências naturais. Sem o conhecimento do homem em sua vida pré-histórica, elas não podem chegar ao seu pleno desenvolvimento. Se, contudo, avançaram recentemente, tendo alcançado resultados seguros, elas devem isso à aplicação dos métodos que são usados nas ciências naturais. Isto,

portanto, é o fundamento imprescindível para todas as outras ciências e para toda cultura. Desse modo, ninguém deveria ser designado a nenhum cargo importante, ou ser aceito com um membro do parlamento, ou como um ministro de estado, a não ser que cultive um conhecimento sólido da natureza. Em resumo, é necessário substituir, em todas as escolas, a antiga cosmovisão por aquela da doutrina da evolução. Somente então um grande futuro apresentar-se-á à educação, pois o conhecimento da natureza possui não somente um valor intelectual, mas também prático, técnico e ético.

Entretanto, uma reforma que há de inaugurar uma nova era para a raça humana não pode se confinar a uma mudança no sistema de educação. Se a reforma deve consistir principalmente em substituir a antiga cosmovisão por aquela da evolução, então a reforma educacional não é nada mais além de um primeiro passo numa longa jornada, restando muita coisa a se fazer. Pois a antiga cosmovisão — isto é, a concepção do mundo e vida que se formou sob a influência do cristianismo — está tão intimamente entrelaçada com todo o nosso ser, com todos os nossos pensamentos e ações, que erradicá-la aparentemente seria uma tarefa quase impossível, e caso pudesse ser realizada, lançaria a humana numa crise violenta, cujas consequências não somos capazes de prever. Igreja, estado, sociedade, religião, moralidade, justiça, casamento, família, escola, hábitos, lei e a totalidade de nossa cultura estão — não obstantes os elementos externos que nela se introduziram provenientes de outras partes — construídos numa base cristã e animados pelo espírito cristão. Aquele que almeja tal reforma pode, sem dúvida, fazer um começo, mas quem pode dizer como será o fim e quem poderá estimar o custo? Contudo, se uma reforma dessa espécie está para ser realizada, ela não pode se satisfazer com uma mera mudança no sistema de educação — a ela deve seguir uma reconstrução total da sociedade.

Contudo, mesmo se não levarmos em conta a consciência do homem, já, todavia, se encontra em operação na presente sociedade uma força oculta que a afeta, por assim dizer, no coração e nos rins, distinguindo-se notavelmente de todas as formas anteriores. Podemos aprovar ou desaprovar esse movimento, mas a tendência da sociedade moderna se encontra na direção da liberdade, autonomia e democracia. Todas as linhas divisórias que anteriormente separava os homens, e todos os laços que sobrecarregava seus movimentos e atividades foram rompidos, um após o outro. Todas as formas de servidão — escravidão, cativeiro, feudalismo e subordinação — são vistas como opostas à independência e dignidade do homem; e até mesmo o serviço pago soa humilhante ao homem moderno, sendo por ele visto simplesmente como uma forma de escravidão. Todas as relações que se desenvolveram entre os homens ao longo dos séculos estão perdendo, cada vez mais, seu caráter natural, moral e orgânico, sendo substituídas por contratos formados voluntariamente. A liberdade de consciência e religião tem sido substituída pela liberdade de habitação e ocupação, de comércio e relações, de união e associação, de escrita e pensamento; e, na verdade, o pensamento excedeu de tal modo a disciplina que as ideias mais absurdas causaram grande admiração.

A especialização e a multiplicação de ocupações andam de mãos dadas com essa autonomia. Na Alemanha do século XVIII, o número de comércios que foram organizados em corporações chegou a dezenas, atualmente são milhares e ainda continuam crescendo, quase que diariamente. O trabalho é infinitamente diferenciado e especializado. Todas as atividades que são auxiliares ao suprimento das necessidades da vida tornaram-se ocupações independentes. A máquina — que substitui a ferramenta na mão do operário e opera muito mais rapidamente, uniformemente, poderosamente e com um custo muito menor do que qualquer poder humano — aumenta a divisão do trabalho e transforma o mais simples artigo num produto que é feito pela cooperação de vários

indivíduos. E essa especialização do trabalho pode ser observada não apenas nos domínios materiais, mas também espirituais. Houve um tempo quando era possível afirmar a respeito de uma determinada pessoa, que ela conhecia tudo o que estava escrito nos livros; todavia, um conhecimento enciclopédico como esse não é mais possível agora, mesmo para o maior gênio. As ciências se encontram divididas e multiplicadas, e, na mesma medida, removidas de um centro em comum, de maneira que o investigador de certa ciência é um completo estranho para as disciplinas de outros investigadores, e sequer compreende os termos nelas empregados.

Mas contrariamente ao que a priori se espera, ligada a essa especialização do trabalhado está uma crescente dependência social. Usualmente se diz que a Revolução Francesa tornou os homens livres e iguais, mas, para dizer a verdade completa, deve-se observar que ela simplesmente substituiu a dependência pessoal pela dependência social. Agora dependemos uns dos outros mais do que nunca. Não há ninguém: homem, cidade, vilarejo, povo e Estado que seja ainda independente. Não há comida ou bebida, coberta ou vestimenta, aquecimento ou luz, mobília ou utensílio que não sejam obtidos para nós por parte da comunidade, todos os dias. Cada homem possui relevância apenas como parte do todo, isto é, como uma "unidade de trabalho do organismo social"; caso seja abandonado a si mesmo e excluído do corpo social, ele se torna impotente e perde seu valor. O crescimento dessa vida em comunidade, que se constitui como uma das características marcantes na sociedade atual, deve-se, em grande parte, ao declínio do valor da personalidade.

E essa dependência social está em contínuo crescimento; a organização da sociedade progride diariamente a olhos vistos. A sociedade já se tornou quase que inteiramente um sistema artificial de múltiplas e complexas relações, um organismo gigantesco, no qual todos os membros estão intimamente ligados; mas todos concordam que a socialização da sociedade procede sem interrupção; somos conduzidos firmemente para frente, em direção àquilo que Lamprecht chamou de "iniciativas atadas". A anarquia que reina na produção de bens, o abuso de poder por parte dos monopólios, a lei da parcimônia no trabalho, as extravagâncias da oferta e demanda, e o conflito entre capital e proletariado — todos esses elementos conduzem à organização social e exige auxílio dum estado todo-abrangente, que já se encontra a meio caminho. Em vários lugares, a iniciativa privada foi substituída pelo serviço comunitário; sucessivamente, cada círculo de vida perde sua própria independência. Jurisprudência, exército, marinha, taxação, o sistema postal, telegrafia, bondes e rodovias, a instrução em todos os tipos de escolas, a cura de bibliotecas e museus, da saúde e higiene, de asilo de indigentes e manicômios, a exploração do fornecimento de água, aquecimento, gás e eletricidade, os departamentos de bombeiros e polícia, estradas e canais, parques e teatros, bancos e companhias de seguros, bem como outros poderes são retirados da iniciativa privada e, então, entregues nas mãos de autoridades locais ou nacionais.

Mas, daí os reformadores sociais nos perguntam: "Bem, se as coisas são assim, o que podemos fazer a não ser auxiliar, direcionar, promover e completar esse poderoso movimento que já se encontram em andamento? Estaremos trabalhando na mesma direção caso derrubemos, por fim, a última barreira que separa os homens, a saber, o capital, a propriedade privada. A Reforma nos concedeu a liberdade religiosa, isto é, a igualdade de todos os homens perante Deus. A Revolução de 1789 nos deu liberdade política: a igualdade de todos os homens perante a lei. Uma terceira ordem está agora em andamento — o estabelecimento da liberdade na sociedade, e a igualdade de todos os homens com relação às possessões culturais. Quais os benefícios da liberdade religiosa e política para os homens se se retém deles a igualdade social? Qual o valor da declaração dos Direitos do Homem se não são assegurados o direito ao trabalho, alimentação e prazer? Assim como o

protestantismo preparou o caminho para o liberalismo e o liberalismo para a democracia, agora a democracia deve ser completada no socialismo. O lema da liberdade, igualdade e fraternidade será completamente realizado somente quando a comunidade, deixando os meios de entretenimento e a taxa de consumo para o indivíduo, tomar posse de todos os meios de produção, terras, fábricas e instrumentos — e, regulando sistematicamente a totalidade da produção, dividir o produto entre todos os cidadãos, de acordo com seus méritos ou necessidades. Numa palavra, a reforma da sociedade irá atingir sua consecução somente na socialização[130] de todas as possessões da cultura".[131]

Os homens acalentam as mais ousadas expectativas na fé de todos esses reformadores. Marx, de fato, sustentava a opinião de que havia libertado o socialismo do utopismo, o tendo estabelecido numa firme base científica. Seu esforço visou firmar uma aliança entre a parte pensante e parte sofredora da humanidade e tornar a ciência útil para o proletariado. Consequentemente, ele realizou um estudo da sociedade atual, buscou apreender as leis que regem seu desenvolvimento e se empenhou em demonstrar que a velha sociedade poderia produzir uma outra totalmente nova por meio da evolução. De fato, ele se recusou a traçar uma descrição completa desse futuro estado, mas ele não se privou de proclamar suas esperanças com relação a ele, de modo que Marx deixou, então, de ser um investigador científico, assumindo, portanto, o papel de um profeta. E quando ele, posteriormente, não somente publicou os resultados de sua investigação como também lançou a base de um programa que seria adotado e levado a cabo por um partido definido, ele se despojou da beca e colocou a toga de um pregador do arrependimento e de um reformador. Mesmo Marx, portanto, não pôde escapar do utopismo; e o socialismo que opera sob seu nome — como uma doutrina concernente a uma sociedade futura — não é uma escola científica, mas um partido político. A sociedade do futuro naturalmente não é uma matéria de experiência e investigação, mas um objeto de esperança e expectativa, de desejo e empenho. Isso é suficientemente provado pelo fato de que o socialismo, em consequência das sérias críticas levantadas pela antecipação desse futuro estado, por fim, abandonou todos os detalhes, deixando ao futuro aquilo que ele trará à luz.

Consequentemente, o socialismo jamais pode se abster completamente de esboçar uma descrição do futuro estado, tanto com relação a seus próprios membros ou daqueles que estão de fora; pois, afinal de contas, todo homem deseja saber, em certa medida, para qual direção e para qual destinação ele é conduzido por tal mudança radical na sociedade. Se o ideal que os homens buscam não pode ser descrito, ou se sendo descrito, exibe a todos sua impraticabilidade, toda confiança é perdida e toda a obediência cessa. O socialismo é mantido vivo simplesmente pela esperança; "a visão do futuro é, para cada circunstância presente, o mais forte portador do poder". Desse modo, o socialismo anseia sempre por sua satisfação nos presságios de August Bebel, isto é, de que o futuro estado trará uma condição de felicidade e paz para todos os homens. O estado com seus ministros e parlamentos, seu exército e polícia, não será necessário nessa nova sociedade, pois todas aquelas relações de posse e poder para o bem das quais aqueles elementos foram criados já terão passado. Todos os homens receberão posições iguais na vida e uma subsistência apropriada. Cada um deverá realizar um trabalho definido, porém, esse trabalho demandará apenas umas poucas horas por dia, e, para o restante de seu tempo, cada homem irá se devotar, de acordo com sua livre escolha, a ocupações espirituais, à companhia e ao lazer. Não existirá mais distinções entre ricos e pobres, ociosos e laboriosos, doutos e indoutos, população urbana e rural, porque já não existirá comércio, dinheiro ou divisão desigual de prazer e trabalho. Todos, após terem realizado seu trabalho necessário, farão aquilo que lhes agrada; assim, de acordo com sua livre vontade, o indivíduo tornar-

se-á um músico, outro, um pintor, um terceiro, ainda, um escultor, e um quarto, um ator. Mesmo as doenças desaparecerão cada vez mais, e a morte natural, o lento desfalecimento dos poderes da vida, tornar-se-ão mais e mais a regra.

No entanto, o socialismo não está sozinho nessas esperanças utópicas. Ele teve seus predecessores em Platão, Thomas More, Campanella, Morelly, St. Simon, Fourier, Proudhon, Comte e vários outros teólogos e filósofos, em várias seitas religiosas e partidos políticos. A humanidade, como um todo, sempre viveu (e ainda vive) em esperança, não obstante todo empirismo e realismo. Os homens pintam o futuro estado em cores bastante diferentes; e, segundo as diferentes concepções que cada um tem do sumo bem, representam aquele futuro estado como um reino da moralidade (Kant), ou da humanidade (Herder), ou como um reino de liberdade, no qual o Espírito penetra plenamente na natureza (Hegel), ou como uma igreja joanina, que, por fim, irá substituir a igreja de Pedro e Paulo (Schelling); como um mundo no qual as possessões ideias e materiais são o principal entretenimento. Mas todos esperam por um futuro dessa espécie; toda religião, toda filosofia e todas as visões de vida e do mundo culminam numa escatologia. E não apenas isso, mas todos os sistemas têm em comum o fato de que eles encerram a história do mundo com o hoje, e esperam, para o futuro, apenas uma era mundial na qual a esperança e o sonho da humanidade realizar-se-ão; toda escatologia que habita no coração inclui a crença numa célere *parousia*.[132]

Essa esperança inerradicável da humanidade está repleta de encantos. E se hoje ela brota com renovado vigor, não dispensa esforços, considera toda e qualquer oposição como superáveis e se empenha para introduzir a nova era para a humanidade mediante todas as espécies de reformas, isso nos conduz ao respeito e estimula a atividade. Quando Ludwig Stein pregava um otimismo social, que declara guerra contra toda filosofia nirvânica e vira as costas para todos os conservadores e pessimistas; quando Metschnikoff proclama, em nome da ciência, o dia vindouro da abolição de toda enfermidade, o aumento considerável da expectativa de vida do homem e o abrandamento da morte em um desfalecimento brando e indolor; quando Stanley Hall nos diz que o mundo não é antigo, mas jovem, que o crepúsculo no qual vivemos não é o que antecede a noite, mas a manhã, que a alma está sempre se transformando, sendo capaz de um desenvolvimento muito maior; quando James declara que o mundo é ou se torna aquilo que fazemos dele — quando todos esses homens apelam à nossa responsabilidade, à nossa consciência do dever, ao nosso poder e energia, então nossa esperança é reacendida, nossa coragem é reerguida, e nós somos estimulados a seguir adiante imediatamente, sem mais hesitações.

Ainda assim, deveria se observar que, enquanto essa atividade otimista parece depender unicamente do homem, não sentindo a mínima necessidade do auxílio divino, ela, todavia, rompe o círculo do pensamento e ação imanentes, eleva-se à transcendência e busca força e segurança na metafísica. A doutrina de que o homem está corrompido pelo pecado, não podendo, portanto, santificar e salvar a si mesmo por meio de sua própria força é comumente considerada o erro mais terrível de todos; a autonomia e a autosoteria rejeitam toda forma de heterosoteria. Mas, ao mesmo tempo, quando toda transcendência e metafísica são negadas, o ser humano é exaltado acima de seu estado habitual, passando a ser identificado com o divino. A tarefa super-humana de transformar a presente sociedade num estado de paz e alegria requer mais do que simplesmente o poder humano; se Deus não opera a mudança, a esperança pode ser cultivada somente quando o poder do homem é divinizado. De fato, essa é a ideia central daquela teoria filosófica que Strauss desenvolveu mais claramente, a saber, que o infinito não é realizado num único homem, mas somente na humanidade; esta, sendo a verdadeira unidade das naturezas divina e humana, o homem transformando-se em Deus,

o Espírito [*Geist*] infinito descendo à finitude, o filho da visível mãe-natureza e do invisível pai-espírito, o realizador de milagres, o salvador do mundo. Aquilo que a humanidade confessa com relação a Cristo e declara em sua ideia de divindade é simplesmente um símbolo daquilo que ela encontra em si mesma, daquilo que ela é. Teologia é essencialmente antropologia; o culto a Deus é a humanidade adorando a si mesma. Comte, dessa forma, foi bem consistente quando substituiu a adoração a Deus pela adoração ao homem.

Essa deificação do homem prova claramente que *nenhuma escatologia é possível sem metafísica*. Mas isso é demonstrado ainda mais claramente por outro fato. A cultura, a ética, o idealismo — todos indo atrás de um objetivo — devem sempre buscar uma aliança com a metafísica. Kant reverteu as relações entre esses elementos, e tentou tornar a moral totalmente independente da ciência; mas sobre essa moralidade, o filósofo construiu novamente uma fé prática numa providência divina. De semelhante modo, qualquer sistema ético que aspira ser a verdadeira ética e apresentar um caráter normativo e teleológico, sem se tornar uma simples descrição de hábitos e costumes, se vê forçado a buscar o apoio da metafísica. Se o homem deve se empenhar por um ideal, ele pode ganhar coragem apenas pela fé que tal ideal é o ideal do mundo inteiro e está baseado efetivamente na realidade. Ao banir a metafísica, o materialismo não possui mais um sistema ético, passa a desconhecer a distinção entre bem e mal, não possui mais lei moral, nem dever, nem virtude, nem sumo bem. E quando a filosofia humanista imanentista de Natorp, Cohen e outros procura basear a ética exclusivamente no imperativo categórico, ela perde toda segurança de que o "deveria" irá algum dia triunfar sobre o "é", e o bem sobre o mal. Independentemente daquilo que se crê ser o bem maior, este é ou uma imaginação, ou é e deve também ser o supremo e verdadeiro ser, a essência da realidade, o sentido e destino do mundo, e, assim, também o vínculo que mantém unidos todos os homens e nações em cada parte do mundo, salvando-os da anarquia.[133]

O cristão, por sua vez, encontra a segurança do triunfo do bem em sua confissão da vontade soberana e todo-poderosa, que, embora distinta e exaltada acima do mundo, cumpre, todavia, por meio dele, Seus santos desígnios, e, de acordo com estes desígnios, conduz a humanidade e o mundo à salvação. Mas aquele que rejeita essa confissão não escapa, contudo, da metafísica. Soa bem chamar o homem de "o rebelde na natureza", o qual, quando esta diz: "Morra!", responde: "Eu continuarei vivendo". Porém, com toda sua sabedoria e força, o homem, ao final das contas, é impotente contra a natureza. Eis o motivo porque, mesmo quando o teísmo é negado, a verdadeira realidade — a vontade do mundo que se encontra oculta por detrás dos fenômenos, manifestando-se muito imperfeitamente — é pensada como análoga àquela do homem, e especialmente como uma vontade eticamente boa. Não obstante toda sua autoconfiança e autoglorificação, o homem está, em toda cosmovisão possível, incorporado num todo maior, sendo, portanto, explicado e confirmado por essa totalidade. A metafísica, que é a crença no absoluto como um poder sagrado, sempre constitui o fundamento da ética.

Em nossos dias, a evolução assumiu o lugar dessa metafísica. O indivíduo moderno extrai sua fé e ânimo, sua atividade e otimismo, da ideia da evolução, que, de acordo com sua crença, governa a totalidade do mundo. Se ele se empenha incansavelmente para estabelecer um reino feliz e sagrado da humanidade na terra, e permanece firme na sua crença na realização desse domínio a despeito de todas as dificuldades e decepções, isto somente pode ser explicado de uma só maneira que o homem se sente como que carregado pela verdadeira realidade, que se encontra oculta por detrás de fenômenos muitas vezes dolorosos. Aspirando e trabalhando a fim de alcançar seu ideal, ele acredita estar em harmonia com a força motriz mais profunda do mundo, com o misterioso curso da natureza.

Laborar, empenhar-se, tornar-se é o sentido mais profundo do mundo, o coração e o núcleo da verdadeira realidade. A doutrina da evolução, portanto, assume no homem moderno o lugar da antiga religião.[134] Não se trata de ciência; ela não se pauta em fatos inegáveis; no presente e no passado, ela foi contradita pelos fatos. Mas isto não importa — o milagre é o filho favorito da fé. Todas as mudanças no mundo, como se não fossem nada, são identificadas com o desenvolvimento; este, por sua vez, com o progresso, que, por seu turno, é identificado com a riqueza material ou cultura ética, com a liberdade ou moralidade. Embora o monismo em suas diferentes formas negue que o poder absoluto que rege o mundo possua personalidade, consciência e vontade, tal sistema de pensamento, todavia, trata esse poder como se efetivamente fosse uma pessoa. Consciência, instinto, vontade, trabalho, empenho, desenvolvimento, objetivo e santidade são involuntariamente atribuídos a esse poder, que chega até mesmo, de uma maneira um tanto ingênua, a ser identificado com o amor divino absoluto, em oposição direta às pretensões científicas dos que professam isso. E o amor é, então, chamado de "a força original de todas as forças sociais, o criador e reconciliador de tudo; o único Deus verdadeiro é o amor". Da mesma forma que o pagão trata seus ídolos, assim o homem moderno age com relação à ideia da evolução.

O caráter supersticioso, que tal ideia assume cada vez mais, é claramente visto nos conteúdos das expectativas otimistas que são cultivadas no que tange ao futuro da raça humana, pois tais expectativas envolvem nada menos do que a ideia de que a natureza humana, no futuro, quer vagarosamente por meio do desenvolvimento gradual, quer subitamente por meio dos saltos mutacionais, irá passar por mudanças radicais. No futuro estado, não haverá mais quaisquer enfermidades ou crimes, nem inveja ou malícia, nem inimizade ou guerra, nem cortes de justiça ou polícia, mas contentamento e paz serão a herança de todos. Ora, é possível dizer que o pecado e o crime se devem somente às circunstâncias, e desse modo desaparecerão com a reforma do ambiente. Contudo, este é um julgamento tão superficial que sua refutação chega a ser desnecessária. Todo homem sabe por experiência que o pecado está enraizado em seu próprio coração. Se algum dia há de existir uma humanidade sem pecados e crimes, santa e abençoada, ela deverá ser precedida por uma mudança radical na natureza humana. Mas tal mudança não é demasiadamente grande para as expectativas dos otimistas, pois a evolução lhes assegura isso. O homem avançou tanto no passado que talvez possa acalentar as maiores esperanças com relação ao futuro: ele era um animal e se tornou um homem — por que, então, não se tornaria um anjo no futuro? Assim como através unicamente de forças imanentes a vida procedeu do inanimado; a consciência, da inconsciência; a inteligência, da associação de representações; a vontade, do sentimento; o espírito, da matéria; o bem, do mal — o que deveria impedir o homem de conquistar, no curso do tempo, o pecado, colocar um fim em toda miséria e estabelecer "o reino do homem" na terra de uma vez por todas, ainda mais porque o próprio homem, por meio do empenho, pode conduzir e promover o processo evolucionário? Logo, a ideia de um *Übermensch* [o super-homem nietzschiano] está intimamente ligada à ideia de evolução. O próprio Darwin acreditava nisso, e se confortava do sofrimento do tempo presente com a esperança de que o homem, no futuro longínquo, tornar-se-á uma criatura muito mais perfeita do que é agora; e os evolucionistas otimistas se unem a esta expectativa: o homem ainda está se fazendo, ainda se encontra no princípio de seu desenvolvimento — um futuro rico, maravilhoso, se estende perante ele.

Embora esse futuro possa surgir celeremente, todavia, ainda não existe, nem é provável que há de alvorecer nos dias da presente geração. Em que tais expectativas beneficiam os homens que vivem presentemente e que se aproximam cada dia mais de seu fim? O socialismo ridiculariza a fé cristã,

que uma promete uma letra de câmbio na eternidade; porém, a eternidade, afinal de contas, é mais digna de nossa confiança do que um futuro distante, inseguro e duvidoso. Assim, a doutrina da evolução se viu confrontada repentinamente com esta questão: que sentido as expectativas escatológicas possuem para o indivíduo? No período materialista, que recentemente atravessamos, essa grave questão recebeu, por parte da doutrina da evolução, apenas um riso desdenhoso. Mas a crença num reino futuro da humanidade é sempre confrontada pelo problema da imortalidade pessoal. E a doutrina da evolução assume presentemente, em sua nova forma idealista, uma postura totalmente diferente no tocante a esse problema. Ora, por que deveria ser impossível inserir essa imortalidade em seu sistema? Se o homem, no longo processo de seu desenvolvimento, elevou a si mesmo, mediante sua inteligência, bem acima do animal, provavelmente ele pode se fazer imortal por meio do desenvolvimento contínuo. Evidentemente, é improvável que todos os homens que já viveram alcançaram a imortalidade, pois a transição do animal para o homem foi bastante gradual; e é possível também, conforme nos asseguram os adeptos da imortalidade condicional, que mesmo agora e no futuro nem todos os homens serão capazes de progredir tanto, mas somente aqueles que eticamente promovem seu próprio auto-aperfeiçoamento. Contudo, em si mesmo, não há motivos pelos quais o homem, por meio de seu próprio desenvolvimento, não possa se tornar imortal.

Neste entendimento, pois, a morte certamente não pode ser vista como uma catástrofe, como uma punição pelo pecado, como um juízo executado sobre o homem. Ela é simplesmente um fenômeno normal, uma transição gradual tais como aquelas que frequentemente ocorrem no mundo orgânico. O ovo se torna o pintainho, a lagarta se transforma numa borboleta; e, desse modo, o homem avança, tanto no nascimento quanto na morte, rumo à outra forma de existência; ele troca de roupa — ele deixa de lado seu corpo material, grosseiro, e continua sua vida num corpo etéreo, mais refinado. Assim, o darwinismo sucessivamente nos leva à companhia de Swedenborg e Jang Stilling, Davis e Kardec, Madame Blavatsky e Sra. Annie Besant, Sra. Eddy e Elijah Dowie, com todos os teosofistas e espiritualistas dos últimos anos. E não é de se admirar que vários adeptos da doutrina evolucionista são ao mesmo tempo defensores do espiritualismo, pois todas essas tendências são engendradas pela mesma ideia raiz: uma forte oposição às doutrinas cristãs da criação e queda, do pecado hereditário e da impotência ética, da redenção por parte de Cristo e da salvação pela graça. Ao invés disso, eles declaram que tudo está em eterna transformação, de que, num sentido absoluto, não há um vir à existência nem dissolução, mas apenas uma mudança na forma de existência. Isso conduz consequentemente à ideia de que, assim como Haeckel equiparou substância, éter e átomos com espírito, alma, consciência e vontade, assim também os homens de fato existiram desde a eternidade; não é de se espantar, pois, que o preexistencialismo[135] ganhou muitos adeptos recentemente.

Mas, embora possa haver diferença de opinião neste ponto, o desenvolvimento humano é uma parte do grande processo evolucionário e está balizado por leis fixas. O homem é aquilo que ele faz, e talvez aquilo que já tenha feito, em estados prévios de existência; tudo que acontece a um indivíduo sobre a terra, tanto sua condição interna quanto externa é uma consequência estrita de seu comportamento e ações. Há espaço apenas para méritos, para a lei da recompensa pelas obras do homem; não há graça ou perdão no curso da natureza. A lei ética é a mesma que a lei natural; por toda parte reina o *karma* — a lei das consequências inevitáveis. Consequentemente, existem também diferenças entre os homens, não com relação à origem e disposição, nem por ordenação divina, mas sim pelo uso ou mau uso que fazem de seus dons. Os homens não correm com igual ardor; eles não se exercitam com o mesmo vigor. Há os homens sárquicos, psíquicos e pneumáticos;[136] e, de acordo

com suas obras na sua existência terrena, continuam suas vidas após a morte. A morte não é morte, mas vida — uma forma de transição para uma existência superior. Seguindo a lógica desse raciocínio, pois, os mortos nem sequer sabem que morreram; eles mantêm um corpo, eles veem e escutam, pensam e falam, consideram e agem, assim como faziam sobre a terra. Talvez eles deem continuidade às suas relações por um período de tempo curto ou longo com os homens na terra, segundo ensina o espiritismo; ou talvez retornem à terra em outro corpo, como advoga a teosofia; ou continuem sua purificação de outro modo.

Todavia, independentemente do que a evolução pensa a respeito do futuro, ela não fornece descanso para a mente, e nada para o coração, uma vez que afasta de nós o Senhor do mundo. Se não há ser, mas apenas devir, então não há estado final, quer neste lado da morte, para a humanidade, ou do outro lado da morte, para o indivíduo. A doutrina da evolução é ainda mortalmente ferida por este processo eterno, já que a ideia de um desenvolvimento infindável implica um processo sem meta final, deixando, pois, de ser um desenvolvimento. Pois cada estado existe apenas para dar lugar a outro; assim que o reino do homem passar a existir, ele passará, e ainda mais porque, de acordo com o testemunho da ciência, o mundo atual e a presente humanidade não podem durar eternamente. Se não há um Deus onipotente e santo, exaltado acima do mundo, que é a meta e lugar de descanso para o esforço deste mundo, então não há um fim último, nenhuma consecução do processo do mundo, e descanso algum para o coração humano. É, pois, um som vazio, um *flatus vocis* mesmo para se referir, juntamente com Höfding e Münsterberg, à eterna preservação de valores, pois todos estes desaparecem com a personalidade; é também um *flatus vocis* para se refugiar num misterioso nirvana budista, como proposto por Schopenhauer e von Hartmann, no qual toda vida, consciência e vontade submergem numa condição eterna e hipnotizada.

Do ponto de vista da evolução, há espaço apenas para um eterno retorno, como já fora assumido na filosofia grega por parte de Heráclito e os estoicos, e, nestes últimos dias, tem sido defendido até mesmo por Nietzsche. Ora, Nietzsche foi primeiramente um pessimista, pupilo de Schopenhauer e Wagner; posteriormente, tornou-se um positivista, e, rejeitando toda metafísica, assumiu seu ponto de vista na realidade como o único mundo verdadeiro; depois, ainda, combinou com tudo isso a doutrina do *Wille zur Macht* [vontade de potência];[137] para ele, o mundo real se tornou um oceano de poderes, que não *é*, mas se *transforma* eternamente, que não possui origem e objetivo, mas continuamente ascende e decai, aparece e desaparece. Embora ele extraia, a partir da energia criativa do *Wille zur Macht*, a crença no surgimento do *Übermensch*, tomando-o como a meta do processo do mundo, ainda assim é autoevidente que essa crença está em oposição direta com relação ao seu positivismo, bem como à sua doutrina do eterno retorno. O *Übermensch* não é somente um simples produto de sua imaginação, mas somente pode ser uma forma transicional no processo do mundo. Um otimismo que é exclusivamente construído sobre a evolução é sempre transmutado em pessimismo, caso se pondere um pouco mais profundamente.

Isso também é nítido no chamado meliorismo de James. Se o pragmatismo se opõe ao idealismo e assume seu ponto de vista no mundo empírico, ele não pode possuir uma escatologia. Alguém pode, juntamente com Comte, exigir da ciência que ela nos forneça o poder para olhar adiante e prever o futuro; mas Ostwald diz acertadamente que nosso conhecimento do começo e fim do mundo é nulo, pois o mundo é tão enorme, e a sociedade humana, tão complicada, que ninguém pode calcular com alguma certeza como eles desenvolver-se-ão no futuro. Todos aqueles que se agarram estritamente à experiência devem protestar contra uma metafísica da evolução que trata de um progresso infalível e eterno. Tudo isso pertence ao domínio da fé e não é capaz de se opor a uma

crítica lógica e ética. No âmbito da realidade empírica, podemos apenas nos resignar à ignorância; não sabemos nada daquilo que o futuro possa trazer, ou como a humanidade desenvolver-se-á. A única coisa que temos que fazer cumprir nosso dever. Não podemos interromper o processo, mas talvez possamos dirigi-lo ou guia-lo ainda que minimamente. Assumamos, pois, o mundo tal como ele é, e façamos dele o melhor possível. Talvez o futuro será melhor do que pensamos.

Esse meliorismo certamente não nos apresenta uma fé firme e uma grande coragem. Ele abandonou, para todos os intentos, o mundo inteiro ao pessimismo, e se sustenta apenas porque se prende firmemente ao dever. Contudo, esse isolamento do imperativo categórico com relação à totalidade da vida, isolamente que se evidencia no indivíduo e na humanidade, contribui, em não pequena medida, para o aparecimento e difusão de um sentimento pessimista no século XIX; o sistema de Schopenhauer depende intimamente da crítica de Kant. Pois se a essência das coisas é incognoscível, não é possível perscrutar a profundidade da miséria do homem. Afinal, a necessidade metafísica é inata a todos nós, e a sede pelo conhecimento absoluto não pode ser desarraigada do coração humano. Nossa condição seria mais tolerável caso a religião não se consistisse de comunhão com Deus, ou se tal comunhão pudesse ser realizada e aproveita sem a consciência. Mas aquilo que não conhecemos não possuímos, e, portanto, não amamos. As necessidades especiais de nossa época são, pois, causadas pelo agnosticismo. A confiança é minada não somente na ciência, mas também e principalmente em nós mesmos, no testemunho de nossa autoconsciência, no valor de nossas percepções éticas e religiosas e no poder de nossa inteligência e razão. A dúvida é despertada em todos os corações, e a incerteza faz com que nossas convicções oscilem para lá e para cá; somos levados por todo vento de doutrina, e somos enfraquecidos, em nossa vontade, pelos “sins” e “nãos” que ressoam de todos os lados.

Ninguém pode predizer a forma como a raça humana irá superar essa doença. A filosofia, que foi reavivada nos últimos anos, certamente não está apta para tal tarefa, pois ela mesma se encontra infectada, em grande medida, por essa doença; ora, a filosofia está incerta com relação a seu ponto de partida; e, no tocante à sua tarefa e objetivo, encontra-se em dúvida. Ademais, está dividida em todos os tipos de escolas e sistemas. Não há dúvida de que há um constante progresso em sua história; especialmente no período de Kant, a filosofia mais destruiu do que construiu, e seus defensores não raro expressaram a opinião de que a vantagem trazida à tona pela filosofia consistia somente na iluminação do discernimento no tocante à essência do conhecimento humano, e que, à parte disso, é, na maior parte, uma história de importantes e instrutivos erros humanos.

A autonomia ética também, que foi para Kant a base de sua metafísica, não oferece, em seu isolamento, segurança suficiente, pois se se atribui o mundo inteiro à operação de um processo cego, não é possível compreender como a consciência do dever poderia obter um solo firme nesse fluxo do devir. A evolução, que é reconhecida por toda parte, não respeita essa aparente imutabilidade, mas penetra na essência do homem moral, analisa suas perspectivas, demonstra as fontes das quais se extraem suas opiniões, e dá de ombros sobre a eternidade do dever moral e das leis morais. Mas, à parte dessa séria objeção, a autonomia moral talvez eleve e anime o homem por um curto período de tempo; pode enchê-lo de admiração, assim como o faz o céu estrelado sobre sua cabeça; e, em dias de autoconfiança, talvez o conduza a um empenho incansável, mas nas horas de arrependimento e amarga agonia não é capaz de lhe dar conforto. É ótimo para o fariseu, que não conhece outra lei a não ser a recompensa pelo serviço, mas é implacável para o publicano e pecador, que necessita da graça de Deus. E estes tais pobres pecadores somos todos nós, cada um por seu turno. Há momentos em que os mais fortes dentre os homens se sentem miseráveis e tão desolados como o filho pródigo.

Os “homens de mente sã” não são separados dos de “mente mórbida” como uma classe aristocrata especial, mas frequentemente um lado passa para o outro; otimismo e pessimismo se alternam na vida de todo homem. Fichte, o filósofo, nos fornece uma ilustração impressionante disso. No primeiro período de seu pensamento filosófico, ele não sentiu necessidade de Deus e se considerou satisfeito com a ordem cósmica moral: no princípio das coisas não havia o *ser*, mas o *fazer*; não a *palavra*, mas a *ação*; o não-ego não era nada a não ser o material do dever, e o cumprimento desse dever, a mais alta bem-aventurança. No entanto, posteriormente, quando experiências sérias enriquecerem sua vida e pensamento, Fichte retornou do *fazer* para o *ser*, do *dever* para o *amor*, do esforço para o descanso, da moralidade para a religião. Quanto mais profundamente vivemos, mais nos simpatizamos com Agostinho, e menos com Pelágio. O conhecimento da lei desperta a necessidade da graça.

A cultura atual oferece ainda menos segurança para uma esperança prazerosa. Há ainda vários são entusiastas com relação à ciência, esperando de suas aplicações técnicas a salvação da humanidade. Os gritos da ciência, progresso e liberdade são continuamente ouvidos dos lábios de livres-pensadores. Mas a insinceridade do som se revela a qualquer ouvido inclinado a escutar. A cultura traz consigo suas bençõe, mas também suas sombras negras e sérios perigos; desenvolve atributos e poderes nos homens que são tidos como grandemente valiosos, mas ela o faz quase sempre ao custo de outras virtudes que não são de menor valor; embora a cultura promova reflexão, sagacidade, atividade e esforço extenuante, suprime a opinião imparcial, a ingenuidade, a simplicidade e a sinceridade, que geralmente pertence à vida natural. O desenvolvimento intelectual não é em si mesmo um bem moral, como o racionalismo sempre sonhou desde o dia de Sócrates, mas pode ser usado igualmente para o bem e para o mal; pode ser útil ao amor, mas também pode se tornar um instrumento perigoso nas mãos do ódio; não apenas os virtuosos, mas também os criminosos, se beneficiam disso. Aquilo que da Costa disse a respeito da invenção da imprensa, isto é, que foi um passo gigantesco para o céu e para o inferno, pode se aplicar também a todos os elementos científicos e técnicos da cultura.

Somos efetivamente testemunhas, em nossa própria sociedade desenvolvida, que o pecado e o crime aumentaram assustadoramente, não apenas nas classes mais baixas da população, mas também grandemente nos altos círculos aristocráticos. Descrença e superstição em todas as formas; adultério, libidinagem e pecados antinaturais, voluptuosidade e excesso, avareza, roubo, assassinato, ciúme, inveja e ódio desempenham um papel não menor na vida da humanidade culta do que entre as classes mais baixas. A arte e a literatura não raramente são servas de todos esses pecados, e os jogos, que em centros civilizacionais como Paris e Berlim são acessíveis à *élite*, levanta sérias questões sobre até onde estamos ligados com toda nossa civilização.[138]

E ao mesmo tempo, com essas iniquidades, a fenda entre religião e cultura, entre moralidade e civilização, entre ciência e vida, entre as várias classes e categorias da sociedade, se torna mais vez maior. A legislação é quase impotente aqui; corrupção interna, degeneração moral e a decadência religiosa não podem ser removidas por uma lei do Estado; pelo contrário, cada lei deve levar em conta o egoísmo e as paixões dos homens, caso não queira ser condenada à completa impotência; se a lei não encontra apoio na consciência, ela não toca a vida. Além disso, a legislação está sendo cada vez mais delegada às mãos do povo, de forma que não raramente se torna a criada de interesses partidários. Em todas as regiões surgem queixas com relação ao tenebroso aumento do governo parlamentar; o estado, que está acima de todos e deve promover os interesses de todos, tende a se tornar uma bola nas contendas dos partidos e um poderoso meio através do qual a maioria tenta

suprimir a minoria. O próprio benefício da liberdade nos domínios religiosos, sociais e políticos é seriamente questionado em vários países, por exemplo, a França.

Há até mesmo justificações para a questão se a teoria da evolução não promove, num alto grau, esse contínuo triunfo do poderio do mais forte. Pois embora tal teoria creia no progresso neste sentido, isto é, que o material gera o espiritual no caminho de um desenvolvimento gradual, também ela ensina que na luta pela sobrevivência os inaptos perecem, e apenas o mais apto sobrevive. Consequentemente as opiniões divergem grandemente no tocante à relação entre darwinismo e socialismo — de acordo com Virchow, Loria, Ferri e outros, o darwinismo é útil ao socialismo, no entanto, Haeckel, O. Schmidt, Ammon, H.E. Ziegler e H. Spencer sustentam, contrariamente, que o princípio da seleção possui um caráter aristocrático. De qualquer forma, testemunhamos este fato marcante: uma aristocracia social se insurgiu contra uma democracia social; a *Herrenmoral* [a moral dos senhores] de Nietzsche é também defendida sobre fundamentos econômicos; o capitalismo é profundamente desprezado e fanaticamente combatido, mas também recebe um forte apoio e uma defesa apaixonada; e a arte, nos últimos anos, protesta gravemente contra o nivelamento social, e lança um forte apelo para as riquezas e luxos, para o gênio e a aristocracia da mente. É completamente normal — é dito — que várias pessoas devam viver para poucos e que estes poucos vivam à custo de muitos.

O mesmo fato também se apresenta no âmbito internacional nas relações mútuas das nações. O cosmopolitismo do "Iluminismo" não foi apenas substituído, no século XIX, pelo patriotismo, mas este não raramente culminou num chauvinismo exagerado, perigoso e beligerante, que exalta seu próprio povo ao custo de outras nações. Por sua vez, esse chauvinismo foi alimentado e fortalecido pelo reavivamento da "consciência de raça", que encontrou em Gobineau e H. St. Chamberlain seus defensores científicos. Não apenas em diferentes partes da terra, mas também frequentemente dentre o mesmo povo e na mesma região, as raças se opõem fortemente entre si, lutando pelo poder central no Estado e pela supremacia no reino da mente. Essa "glorificação da raça" adquire um caráter tão grave e excede demasiadamente todos os limites, que as virtudes da raça passam a ser identificadas com o ideal supremo. A *Deutschtum* [a "Germanidade"], por exemplo, é colocada no mesmo nível que a cristandade, e Jesus é considerado como que pertencendo à raça ariana.

Ademais, interesses econômicos aguçam a competição entre as nações. Embora essa competição ainda apresente exteriormente um caráter pacífico, ela amplia o golfo entre as nações, alimenta o egoísmo, estimula as paixões e pode, na menor ocasião, eclodir numa guerra que há de superar todas as guerras prévias no quesito devastação.[139] Estamos, mais do que nunca, demasiadamente longe de um reino de paz, que irá abranger todas as nações. Vários homens têm, de fato, sonhado ternamente com uma paz, ou ao menos com um palácio de paz e de conciliação internacional; todavia, foram tristemente desenganados e forçados a uma nova reflexão devido ao súbito aparecimento do Japão. Assim como muitos, no âmbito nacional, estão retornando à monarquia e ao despotismo, desejando novamente conceder a primazia na sociedade à aristocracia e ao capitalismo, assim também outros, no âmbito das relações internacionais, defendem o armamento das nações, o conflito de raças e a guerra sanguinária. A obliteração de todas as diferenças entre as nações não é, de acordo com a opinião delas, o objetivo supremo que deve ser almejado. Uma humanidade amalgamada causaria, sem dúvida, uma civilização pauperizada e um esmorecimento da vida humana. É óbvio que não se aprova o ódio racial e o desprezo aos estrangeiros, contudo, é dito que as nações fortes, assim como os indivíduos fortes, respeitarão mais os direitos dos outros e serão mais misericordiosos para com as imperfeições destes. E embora essa diversidade entre nações e

raças possam ocasionalmente causar uma guerra, a história, de acordo com eles, prova que tais guerras têm sido uma fonte de força e bem-estar para vários povos, e pela humanidade como um todo. A guerra é, de acordo com Moltke, um elemento da ordem mundial, tendo sido estabelecida por Deus, sendo a instância na qual as mais nobres virtudes dos homens são desenvolvidas, tais como coragem, autonegação, lealdade ao dever e auto-sacrifício; sem a guerra,[140] o mundo tornar-se-ia um charco, afundando-se no materialismo.[141]

Se levarmos em conta todos esses fatos, não é de se admirar que a cultura é geralmente tratada com profundo desdém não apenas por cristãos, mas pelos próprios filhos alimentados e nutridos por ela. Há aqueles — e o número destes cresce cada vez mais — que, juntamente com Buckle, não obstante o desenvolvimento intelectual ocorrido, não acredita em qualquer progresso moral e trata apenas de um círculo de desenvolvimento. Outros vão além e são da opinião de que a raça humana, justamente por consequência da cultura, está regredindo física, psíquica, intelectual, moral e socialmente, e tal segurança pode ser alcançada apenas por uma mudança radical, a saber, mediante um retorno à natureza, ou mesmo a um estado bestial no qual os homens viviam originalmente. O grande número de reformadores que surgem hoje em cada domínio do pensamento e ação de fato demonstra suficientemente que a cultura, com todas as suas bençõe, não satisfaz o coração e não atende todas as necessidades do coração. Os evolucionistas e socialistas, embora se gloriem nas conquistas que o homem da cultura realizou, competem entre si na condenação da sociedade atual e constroem todas suas esperanças no futuro. Mas este futuro está distante e é incerto, pois aquele que considera a corrupção moral que atingiu o âmago de nossa cultura, e leva em consideração os perigos que nos pressionam de fora — o perigo vermelho, o perigo negro e o perigo amarelo[142] —, sente, crescendo dentro si, a inquietante questão se toda nossa cultura moderna não está destinada, cedo ou tarde, à devastação e aniquilação, como no caso da Babilônia, Egito, Grécia e Roma.

Desse modo, aparentemente nem a ciência, nem a filosofia, nem a ética, nem a cultura pode conceder aquela segurança com relação ao futuro que necessitamos, não apenas para nosso pensamento, mas também para o todo de nossa vida e ação. Essa necessidade de segurança não pode ser anulada pela afirmação de que todos devem realizar seu dever e deixar o futuro a si mesmo. Porque embora haja grande verdade no moto cristão — “cego para o futuro, contemplando o mandamento” —, tal resignação sincera não nasce da dúvida, mas da fé, e não abandona o futuro a si mesmo, mas o deixa na direção paternal de Deus. A necessidade de segurança com relação ao futuro e o fim último do mundo, portanto, sempre permanece conosco, porque tudo aquilo que valorizamos nesta vida está inseparavelmente ligado ao futuro. Se o mundo, no final de seu desenvolvimento, será dissolvido num caos, ou submergirá num sono eterno, o valor da personalidade, da vida ética e religiosa e também da cultura não podem ser mantidos. A felicidade e o angústia do homem, bem como a segurança de nossas almas estão intimamente entrelaçados com o destino final do mundo. Consequentemente, a fim de viver e morrer alegremente, precisamos de um consolo que seja firme e durável, que dê segurança ao nosso pensamento e trabalho. Todas as cosmovisões, pois, culminam numa escatologia, e todos os esforços numa reforma são animados pela fé no futuro.

Se nem a ciência, nem a cultura, nem a combinação de ambos, podem nos fornecer tal segurança, a questão permanece: há algo mais em toda a extensão do mundo no qual possamos confiar em todos os momentos, na adversidade e na morte, com todo o nosso coração? Ora, a história mostra, com uma clareza que impede quaisquer dúvidas, que há apenas um único poder que pode oferecer tal segurança e pode despertar, sempre e em toda parte, uma confiança absoluta no coração

— a religião. Enquanto a ciência pode se vangloriar de apenas uns poucos mártires, as testemunhas da religião podem ser enumeradas aos milhares e dezenas de milhares. Quem estaria disposto a sacrificar sua vida por uma verdade puramente matemática e científica? Se desejamos encontrar a segurança que nos oferece o descanso na vida e na morte, mantendo-nos firmes no meio das tempestades da dúvida, devemos buscá-la na religião ou não a encontraremos em nenhum outro lugar. Toda a certeza no tocante à origem, essência e ao fim das coisas está baseada na religião. Assim que uma cosmovisão aborda esses problemas, ela se depara pela alternativa: ou se contentar com suposições e dúvidas, ou se refugiar numa interpretação religiosa do mundo. Comte imaginou, de fato, que a religião e a metafísica pertenciam ao passado, não obstante, colocou seu positivismo a serviço da pregação duma nova religião; e Herbert Spencer não explicou como, em sua filosofia, ele poderia aceitar um poder incognoscível por trás dos fenômenos e como poderia dar forma expressiva à sugestão de que esse poder é o mesmo "que em nós assoma na forma de consciência".

A razão mediante a qual a religião sozinha pode criar tal segurança está às mãos. Em primeiro lugar, ela sempre inclui a fé num poder divino, que se distingue do mundo, bem acima dele, podendo governá-lo e guiá-lo de acordo com sua própria vontade; e, em segundo lugar, a religião coloca o homem pessoalmente em relacionamento com o poder divino, de maneira que ele vê nos assuntos de Deus os seus próprios assuntos, e, aliado a Deus, é capaz de desafiar o poder do mundo inteiro, mesmo até à morte. Contudo, esta ideia de religião somente alcançou sua concretização plena e verdadeira no cristianismo, pois todas as religiões que existem sem a revelação especial em Cristo e, igualmente, todas as confissões e cosmovisões que diferem dessa revelação são caracterizadas por esta característica comum: elas identificam Deus e o mundo, o natural e o ético, o ser e o mal, a criação e a queda, e, portanto, misturam religião com superstição e magia. Há apenas uma única religião que se move em linhas puras e é concebida completamente como religião — *o cristianismo*.

Nele, Deus é o criador de todas as coisas. O mundo inteiro é obra de Suas mãos; a própria matéria foi feita por Ele e, antes de sua formação, era objeto de Seu pensamento. Todo ser e vir a ser, pois, encarnam uma revelação de Deus. Esta revelação é o ponto de partida da unidade da natureza, a unidade da raça humana, a unidade da história e é também a fonte de todas as leis — as leis da natureza, da história e de todo desenvolvimento. As ideias e normas que governam a vida religiosa, ética e social, e que surgem na autoconsciência e no pensamento da humanidade, são o produto dessa revelação de Deus. Dito de outro modo: que o mundo não é um caos, mas um cosmos, um universo, é o postulado tácito de toda ciência e arte, por meio do qual estão em dívida com a revelação que o cristianismo nos apresenta. Natureza e graça, cultura e *cultus*, estão construídos sobre os mesmos fundamentos.

Mas essa revelação não é suficiente. Deus é o Criador: Ele é, ainda, o reconciliador de todas as coisas. Há bastante mal no mundo — mal natural e mal moral, pecado e miséria. O cristianismo é a única religião que é capaz de relacionar esses dois tipos de mal e ainda distingui-los. O pecado não reside na matéria, nem na natureza, nem na substância das coisas, antes, pertence à vontade da criatura; é de natureza ética e, portanto, capaz de ser expiado, apagado e extinguido. Pode ser separado da criatura, desaparecendo e deixando, todavia, a criatura intacta, sim, muito mais: a criatura é restaurada e glorificada. Pois Deus está acima do mundo e também sobre o pecado e todo o mal. Ele o permitiu porque poderia expiá-lo. Assim, o Senhor manteve, ao longo de todos os séculos e dentre todos os homens, o anseio e a capacidade para redenção, e moldou Ele mesmo esta redenção na plenitude do tempo, no centro da história, no Cristo crucificado. "Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, não imputando aos homens as suas transgressões" (2 Coríntios 5.19).

A cruz do Gólgota é simultaneamente a solução divina e a condenação divina do pecado. Ali se revela a existência do pecado, o qual não é uma ficção que possa ser conquistada pelo pensamento, nem um defeito externo que possa ser obliterado pela cultura; antes, é uma realidade horrível, que possui relevância histórico-mundial. Porém, embora exista, o pecado não possui *direito à existência*; não deveria existir e, assim, não continuará existindo.

Porque, afinal, Deus é o Criador e o Redentor, mas também, definitivamente, o Restaurador e Renovador de todas as coisas. A história da humanidade após a ressurreição de Cristo é a execução da sentença judicial que foi aprovada na cruz, da sentença que, em Cristo, condena o pecado e absolve o pecador, concedendo-lhe um direito e reinvindicação ao perdão e ao renovo. A cruz de Cristo divide a história em duas partes: a preparação para e a consumação da reconciliação. Mas ambas estas partes, da criação à cruz e da cruz ao advento de Cristo, constituem um todo, uma obra ininterrupta de Deus. O cristianismo é, como religião, muito mais do que uma questão de sentimento ou temperamento; ele abarca o homem em sua integralidade, toda a humanidade e a totalidade do mundo. É uma obra de Deus, uma revelação do princípio ao fim das eras, em palavra e em ato, para a mente e para o coração, para o indivíduo e para a comunidade — e tem seu coração e centro na Pessoa e obra de Cristo.

Cristo ocupa no cristianismo uma posição completamente diferente daquela que Zaratustra, Confúcio, Buda ou Maomé ocupam na religião fundada por cada um deles. Cristo não é o fundador do cristianismo, nem seu primeiro confessor, nem o primeiro cristão; antes, Ele é o próprio cristianismo: na preparação, realização e consumação deste. Ele criou, reconciliou e renova todas as coisas. Já que todas as coisas têm nEle sua fonte, seu ser e sua unidade, Cristo também converge todas as coisas sob Si mesmo como o Cabeça [Efésios 1.10], tantos as do céu quanto as da terra. Ele é o Profeta e Sacerdote, mas também o Rei, que não cessa Sua obra até que tenha entregado o reino perfeito e completo a Deus, o Pai.

Esta vontade de Deus igualmente soberana e todo-poderosa, santa e graciosa, que vem ao nosso encontro e fala à nossa consciência na Pessoa e obra de Cristo, é a base firme de nossa certeza, de nossa convicção com relação ao passado, presente e futuro. Afinal, ninguém pode negar que caso exista e esteja em operação tal vontade, então a origem, desenvolvimento e destino do mundo estão assegurados; logo, também a vida e destino de cada homem que se identifica com essa vontade de Deus e faz da causa divina a sua própria está assegurada agora e por toda eternidade. Porém, o mundo da ciência, arte, cultura e técnica não conhecem absolutamente nada dessa vontade misericordiosa de Deus. Com toda sua profundidade e sagacidade, não podem fazer mais nada a não ser postular a necessidade da existência dessa vontade divina.

Entretanto, mesmo este resultado do conhecimento e esforço humano é um fato significativo, pois contém a confissão de que o mundo inteiro, com todos os seus desenvolvimentos, está perdido e deve perecer caso não seja sustentado e guiado por uma vontade todo-poderosa, que pode fazer com que a luz surja das trevas, a vida, da morte, e a glória, do sofrimento. Aquilo que nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em na imaginação humana, a não ser como um desejo ou um suspiro, é-nos revelado no Evangelho. Jesus Cristo veio ao mundo para preservá-lo e salvá-lo. Esse é o conteúdo do Evangelho e o testemunho da Escritura, a despeito de todas as críticas e oposição. Mediante esse testemunho, os profetas viveram suas vidas, bem como os apóstolos e toda a Igreja cristã, e por meio dele os homens viverão até o fim dos tempos. Pois a verdade desse testemunho jaz fora e além dos limites de toda crítica no sistema do mundo inteiro, na existência da Igreja cristã e na necessidade do coração humano. O mundo clama: “Esta vontade divina deveria

existir, se serei algum dia salvo"; e o Evangelho diz: "Existe tal vontade divina, levante teus olhos em direção à cruz". Entre o mundo tal como existe ao nosso redor, com todas suas leis e todas suas calamidades; entre a cultura, com todas suas glórias e todas suas misérias; entre o coração humano, com todas suas aspirações e suas dores; e entre todo esse universo e a vontade de Deus tal como nos foi feita a conhecer no Evangelho, existe uma unidade historicamente indissociável. Retire essa vontade, e o mundo está perdido; reconheça-a, e o mundo está salvo. A revelação na natureza e a revelação nas Escrituras formam, em aliança entre si, uma unidade harmoniosa que satisfaz os requisitos do intelecto, bem como as necessidades do coração.

Este resultado de uma filosofia da revelação é finalmente confirmado por isto: que a vontade de Deus, a qual, segundo o Evangelho, objetiva a salvação do mundo, ainda reconhece agora e futuramente a diversidade que existe no mundo das criaturas. O monismo, em todas as suas formas, sacrifica a riqueza da realidade à unidade abstrata de seu sistema. Afirma que tudo aquilo que existe nada mais é do que o desenvolvimento de uma só matéria e de um só poder; vê na diversidade apenas modificações do mesmo ser; dissolve até mesmo os contrastes entre o verdadeiro e falso, o bem e o mal, o certo e o errado em momentos históricos do mesmo movimento; e, por fim, conclui com a declaração de que o mundo, ao fim do processo, retornará ao caos, à escuridão e morte, e talvez, depois de um tempo, começar novamente seu círculo monótono. As expectativas escatológicas que se apresentam sob os nomes de: restauração de todas as coisas, universalismo absoluto ou hipotético e imortalidade condicional também receberam tamanha simpatia somente porque o homem fecha seus olhos, consciente ou inconscientemente, para a realidade e transforma os desejos de seu coração em profecias do futuro. Mediante as fórmulas mágicas do monismo e da evolução, os homens fazem com que o mundo seja e se torne, no passado, presente e mesmo no futuro, tudo aquilo que lhes agrada. Entretanto, a realidade zomba dessas fantasias, colocando perante nós o angustiante fato de que o poder do mal se levanta contra o bem; que o pecado não aniquila o homem, antes, endurece-o espiritualmente; e que a virtude e felicidade, o pecado e o castigo, aqui nesta terra, não são proporcionais um ao outro como todos os corações e consciências exigem. E, todavia, uma vez que isto é o que realmente existe, deve estar, de certo modo, de acordo com a santidade e bondade de Deus.

O Evangelho satisfaz essa realidade e se encontra inteiramente em consonância a ela. O Evangelho assume e reconhece o mundo exatamente como exposto à nossa visão imparcial, não o moldando segundo um padrão pré-estabelecido, pelo contrário, o aceita sem preconceitos, com todas suas diversidades e contrastes, com todos seus problemas e enigmas. O homem é, de fato, aquilo que as Escrituras descrevem, e o mundo se nos assoma tal como a Bíblia nos apresenta. Uma visão superficial pode certamente negar isso, mas a experiência mais profunda e a investigação mais séria sempre conduzem novamente ao reconhecimento da verdade bíblica; as maiores mentes, as almas mais nobres e os corações mais piedosos repetiram e confirmaram o testemunho das Escrituras em todas as épocas. A Bíblia, portanto, não se encontra isolada em sua contemplação do mundo e da vida, antes é cercada, corroborada e apoiada por todos os lados pelo *sensus communis* de toda a humanidade; não há nem discurso nem linguagem onde sua voz não é ouvida.[143] O mundo certamente não se originou de maneira monista, nem existe dessa forma. Desde o princípio, demonstrou uma grande variedade, que teve sua origem no decreto divino. Esta variedade foi destruída pelo pecado e transformada em todos os tipos de oposição. A unidade da humanidade foi dissolvida em uma multiplicidade de povos e nações. A verdade, religião e a lei moral não retiverem sua unidade e soberania, antes, são confrontadas pelas mentiras, falsas religiões e injustiça. Assim o

mundo era, e ainda assim continua sendo. A despeito de todo o esforço em prol da unidade, mediante a conquista mundial, alianças políticas, acordos internacionais, uniões comerciais e interesses econômicos; a despeito da defesa de uma linguagem universal, de uma ciência universal e moralidade universal independentes, positivas e comuns — a unidade não foi nem pode ser efetuada concretizada. Afinal, essas forças podem, no máximo, efetivar uma unidade externa e temporal, contudo, não mudam o coração e não criam o povo de uma só alma e um só discurso. A única unidade verdadeira somente pode vir à existência através da religião, mediante as missões. Se há de existir uma humanidade *unida* no coração e na alma, ela deve provir, pois, do retorno ao *único* Deus vivo e verdadeiro.

Embora o Evangelho disponha esse trabalho missionário nas consciências de todos seus confessores com a maior seriedade, todavia, ele jamais nos lisonjeia com a esperança de que desse modo a unidade espiritual mais profunda da humanidade será alcançada na presente dispensação. A ideia de um milênio se encontra em oposição direta à descrição do futuro que percorre o todo do Novo Testamento. Muito pelo contrário: Jesus descreve a Seus discípulos uma vida de tribulações, opressão e perseguição. Ele lhes prometeu nesta terra não uma coroa, mas uma cruz. O ideal mais sublime para o cristão não é fazer as pazes com o mundo, com a ciência e com a cultura a qualquer preço, mas, se guardar, neste mundo, livre do maligno. Não temos garantia que, no futuro, a igreja e o mundo irão combater cruelmente um ao outro como aconteceu nos primeiros séculos do cristianismo. Não temos também a mínima garantia que, a despeito de toda a ênfase na tolerância, uma perseguição, que irá ultrapassar todas as opressões anteriores, não irromperá contra a Igreja de Cristo antes do fim dos tempos. Pelo contrário, há um grande perigo que a cultura moderna, progredindo em seu curso anti-supranaturalista, causará um ódio contra a firmeza dos crentes, tentando conseguir por meio da opressão aquilo que não pode alcançar mediante o raciocínio e a argumentação. De qualquer modo, é isso que o ensinamento de Cristo e dos Apóstolos predisse com relação aos últimos dias.

É justamente por reconhecer tal realidade que o Evangelho não pode culminar numa fórmula monista; permanece, nessa realidade, a diferença, nela permanece uma oposição, *até* e, na verdade, *mesmo* após o advento de Cristo. Afinal, o céu e o inferno, no que tange às suas essências, não são produtos da imaginação, mas elementos de todas as fés religiosas e mesmo postulados de todo pensamento que seriamente leve em conta a majestade da ordem cósmica moral, a consciência inerradicável da justiça no coração do homem e o testemunho indiscutível de sua consciência.[144] Porém, em contraposição a todas as demais religiões, o cristianismo ensina que a posição que o homem assumirá no mundo de amanhã é, em princípio, determinada pela relação que ele mantém com Deus e Sua revelação, e que a distribuição dessa posição há de ser feita por nenhum outro a não ser Cristo, que criou o mundo, que continuamente o sustenta em seu ser e unidade; que é, em todo tempo e em todo lugar, a vida e a luz do homem;[145] que Se apresentou na plenitude do tempo como o salvador do mundo; e que, portanto, conhece o mundo por completo, sendo, por isso, capaz de julgá-lo em perfeita justiça. Ninguém será capaz de levantar objeção à justiça e equidade de Sua sentença. Qualquer que seja o resultado da história do mundo, ele será reconhecido por todos os dispostos e indispostos, elevado acima de quaisquer críticas e em conformidade com as virtudes de Deus. À direita e à esquerda da grande linha divisória há espaço para essa infindável diversidade, de maneira que nenhuma palavra ociosa será esquecida, nem um simples pensamento bom ou ação nobre deixará de ser registrado. Nada que possua qualquer valor será perdido no futuro; todas as nossas obras de fato nos seguem, e os reis e nações da terra trarão, juntos, para a cidade de Deus, todas suas glórias e

honras. Acima de todas as diferenças, e sobre toda variedade, há de se estender, em direção ao futuro, a vontade santa e graciosa de Deus, que é o vínculo de todo o universo, e à qual tudo estará sujeito e subordinado. A supremacia absoluta, imutável e inviolável dessa vontade de Deus é a luz que a revelação especial mantém perante os olhos de nossa alma no fim dos tempos. Para o monismo, a presente economia[146] é o instante de vida entre duas eternidades de morte, e a consciência, por sua vez, é o clarão de um relâmpago na noite escura. Mas para o cristão, esse mundo tenebroso é sempre irradiado a partir de cima pelo esplendor da revelação divina, e, sob sua orientação, avança em direção ao reino da luz e da vida. Cercando a revelação, há nuvens e escuridão;[147] contudo, a justiça e o juízo são a base do trono de Deus.[148]

SOBRE O AUTOR

Herman Bavinck (1854-1921) nasceu em 13 de dezembro de 1854, na Holanda. Estou no Seminário Teológico de Kampen e na Universidade de Leiden, formando-se em 1880. Bavinck retornou a Kampen em 1881 como recém-nomeado professor de Dogmática. Em 1902, mudou-se para Amsterdã a fim de ensinar Universidade Livre, sendo também nomeado para o Parlamento da Holanda.

Junto com Abraham Kuyper, Bavinck exerceu grande importância na revitalização do calvinismo holandês do século XIX, contribuindo para o ressurgimento da teologia reformada. Autor prolífico, escreveu vários livros e artigos. Suas obras mais conhecidas são *A filosofia da revelação* e *Dogmática reformada* (em 4 volumes). Bavinck faleceu em 29 de julho de 1921.

---

[1] Na presente edição, excluímos todas estas notas de caráter exclusivamente bibliográfico, mantendo apenas aquelas nas quais há algum comentário ou aprofundamento por parte de Bavinck, as quais serão adequadamente identificadas como [N. do A.] (Nota do autor).

[2] Conforme assevera Joseph Ratzinger, em sua obra *Introdução ao cristianismo,* "a fé cristã em Deus significa, em primeiro lugar, decidir-se pelo primado do logos em oposição à simples matéria. Dizer 'Creio que Deus existe' inclui a opção de que o logos, isto é, o pensamento, a liberdade, o amor, não está apenas no fim, mas também no início, que é ele o poder que dá origem a todo ser e o envolve. Em outras palavras, ter fé significa tomar uma decisão que implica dizer que o pensamento e o sentido não são meros produtos casuais e secundários do ser, e sim que todo ser é produto do pensamento, e mais, que, em sua estrutura mais íntima, ele é pensamento". E, mais adiante, ele sumariza a questão, distinguindo-a de um entendimento idealista equivocado: "A fé cristã em Deus significa, na verdade, que as coisas são ser pensado a partir de uma consciência criadora e de uma liberdade criadora, e que aquela consciência criadora que sustenta todas as coisas deu ao seu pensado a liberdade de um ser próprio e autônomo. Nesse ponto, a fé cristã ultrapassa todo e qualquer idealismo puro" (RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*: preleções sobre o símbolo apostólico. 7.ed. São Paulo: Loyola, 2014). No pensamento cristão, portanto, os conceitos de preexistência, primazia e superioridade do Logos são de vital importância. De fato, no conhecido prólogo do Evangelho segundo João, o autor inspirado nos assevera a consubstancialidade, igualdade e coeternidade do Logos (λόγος), a Palavra de Deus – termo que ecoa não somente a filosofia heraclitiana (o Logos é o princípio ordenador e mantenedor do universo), mas também a filosofia judaico-grega de Fílon de Alexandra, que se apropriou do conceito de "Memra" (Palavra), bastante utilizado no *Targum* (paráfrases aramaicas do Antigo Testamento lidas nas sinagogas), para se referir ao envolvimento ativo e pessoal de Deus com Sua criação, geralmente substituindo o nome pessoal de Deus quando se queria evitar uma expressão antropomórfica de determinada passagem. Resguardando a transcendência divina, alguns rabinos utilizavam o conceito de Memra como uma espécie de mediação divina entre um Deus intangível e o homem, Sua criatura. Sendo assim, a *Palavra* adquire um sentido de palavra criativa ou diretiva, ou ainda o discurso de Deus que manifesta Seu poder no mundo material ou na mente humana. Ao longo de todo o Evangelho, o termo "Palavra de Deus" está intimamente ligado ao Antigo Testamento, a começar pela locução "no princípio" (João 1.1), que é idêntica ao prólogo de Gênesis, e também com o uso recorrente do termo *dabar* (דָּבָר), a Palavra irrevogável de Deus (Genêsis 1.3; Oséias 1.1; Salmo 119.105), demonstrando a herança veterotestamentária dos apóstolos, bem como a continuidade entre a Primeira e Segunda Alianças. Cristo é, portanto, o Verbo ativo na Criação, a Sabedoria fundamente de Deus demonstrada em Suas obras (Provérbios 8.1-2), que estava eternamente com Deus, sendo Ele mesmo Deus. Com o advento da modernidade e suas teorias, gradativamente a hierarquia lógica e cronológica
Logos-matéria (isto é, Deus, com Sua mente onisciente, cria a matéria a partir do nada) foi sendo substituída pela ordem *matéria-logos* (a matéria organiza-se em meio ao caos por meio do acaso e da necessidade, surgindo assim a personalidade, a consciência e a vontade). A mentalidade medieval aludida por Bavinck sofreu, portanto, uma imensa reviravolta, de modo que nos é necessário um grande esforço mental e imaginativo para compreendermos de forma correta a cosmovisão religiosa da Idade Média. [N. do T.]

[3] Referência à concepção escolástica de *donum superadditum*, isto é, o dom adicional. Segundo Tomás de Aquino, o homem, em sua condição original, mantinha dentro de si uma luta entre a razão (vista por Aquino como efetivamente a imagem de Deus no homem) e as "paixões inferiores" ou "faculdades inferiores" (*inferiores vires*). Na criação do homem, Deus concedeu a ele um dom da graça

sobrenatural que capacitasse sua razão a reger plenamente suas faculdades inferiores. Portanto, a submissão total do homem em relação a Deus, quando de sua criação, devia-se a esse dom de graça sobrenatural (*supernaturalis donum gratiae*), já que, por suas próprias forças, a criatura humana não seria capaz de submeter à razão suas "faculdades inferiores" (conceito este que deve bastante à ideia de *pathos* grega – as paixões da alma, tais como a ira, a luxúria, e as paixões do corpo, fome, necessidade sexual, etc.). Dessa forma, ainda segundo o pensamento escolástico, a Queda fez com que o homem perdesse esse dom adicional da graça, tornando-se, portanto, incapaz de controlar suas faculdades inferiores, e, consequentemente, agradar a Deus. O homem decaído necessita da restauração desse dom a fim de ser curado e alcançar "o bem meritório da virtude sobrenatural" (*Summa Theologica*, I-II. 109.2). Em contraposição, a antropologia teológica reformada afirma que o homem foi criado, acima como todas as demais esferas da Criação, "muito bom", pronto e disposto a obedecer e se submeter inteiramente a Deus em virtude de sua natureza (e não de um dom adicional). A Queda, contudo, resultou na morte espiritual do homem, de forma que a declaração legal da parte de Deus, a imputação da justiça e a união mística com Cristo nos restaura ao estado pré-queda, quando o homem ainda – para utilizar os termos clássicos de Agostinho – "podia pecar" (*posse peccare*) e "podia não pecar" (*posse non peccare*). A teologia católica escolástica, por sua vez, apregoava que o homem não somente foi criado "muito bom", mas também possuía "um dom da graça adicional"; embora esse dom tenha se perdido na Queda, a natureza humana, como um todo, não foi afetada, o que faz com que seja necessária, agora, uma "infusão da graça" para restauração do dom perdido. Na concepção reformada, o homem está "morto em seus delitos e pecados" (Efésios 2), e, portanto, totalmente incapacitado para se achegar a Deus por sua própria iniciativa. Não somente seu corpo e afetos foram afetados, mas até mesmo sua razão – suas capacidades cognitivas e intelectuais – foi corrompida pelo pecado. Os resultados dessa corrupção ficaram conhecidos na tradição reformada como os "efeitos noéticos do pecado". Diferentemente, contudo, dessa perspectiva, os católicos romanos creem que o homem foi apenas "debilitado", mantendo, portanto, capacidade de agradar a Deus por meio de suas próprias obras assistidas pela graça, e sendo capacitado, por meio da ação inicial da graça preveniente, a se aproximar de Deus. Ver o excelente livro: HOEKEMA, Anthony. *Criados à imagem de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. [N. do T.]

[4] Referência à eclesiologia paulina conforme apresentada em Efésios 2.20-21: "Edificados sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, de que Jesus Cristo é a principal pedra da esquina; no qual todo o edifício, bem ajustado, cresce para templo santo no Senhor." E também em 1 Coríntios 3.10-11: "Segundo a graça de Deus que me foi dada, pus eu, como sábio arquiteto, o fundamento, e outro edifica sobre ele; mas veja cada um como edifica sobre ele. Porque ninguém pode pôr outro fundamento além do que já está posto, o qual é Jesus Cristo". Diferentemente do pensamento exclusivista, típico das seitas, os reformadores não se viam como os "descobridores" ou "fundadores" do Evangelho, mas como servos de Deus que buscavam retornar à doutrina dos apóstolos (Atos 2.42) transmitida a eles por Cristo, a pedra fundamental do edifício da Igreja. De fato, as Igrejas Protestantes aceitam as determinações e subscrevem os seis primeiros concílios ecumênicos, e também, evidentemente, o Concílio de Jerusalém realizado na década de 40 pelos apóstolos, que é citado no capítulo 15 do livro de Atos dos Apóstolos: Concílio de Jerusalém (48?); Primeiro Concílio de Niceia (325); Primeiro Concílio de Constantinopla (381); Primeiro Concílio de Éfeso (431); Concílio de Calcedônia (451); Segundo Concílio de Constantinopla (553); Terceiro Concílio de Constantinopla (680). O Protestantismo tradicional não nega a continuidade histórica da Igreja, nem a Providência e atuação divina ao longo dos anos que precederam a Reforma, conforme alguns afirmam equivocadamente. [N. do T.]

[5] "A amável concórdia da Igreja". Em latim, no original. Referência ao livro *De sarcienda ecclesiae concordia* (1533) do humanista Erasmo de Roterdã. Em 1529, Erasmo havia se mudado para a cidade católica de Friburgo em Brisgóvia, juntamente com seus amigos humanistas. Em 1530, recebeu um convite da parte de Felipe Melanchthon para a Dieta de Augsburgo, quando se iniciaria uma série de discussões entre teólogos protestantes e católicos. Erasmo, contudo, recusou o convite, não deixando, porém, de encorajar a discussão, especialmente por meio de seu livro supracitado, no qual defendia que as diferenças a respeito da doutrina da justificação entre católicos e luteranos poderiam ser reconciliadas mediante o conceito de *justitia duplex* – conceito que, entretanto, não chegou a elaborar. [N. do T.]

[6] "A soma de nossa religião é a paz e a unanimidade", frase de Erasmo de Roterdã presente em uma carta a John Carondelet, Arcebispo de Palermo, em 1523. Buscando o mínimo de reconciliação entre o Protestantismo e o Catolicismo, Erasmo, semelhantemente a alguns pensadores e teólogos modernos, buscou enfatizar não os aspectos doutrinais específicos de cada uma das tradições, mas, sim, aquilo que havia de comum nelas. Tal visão, centrada no Humanismo, argumentava que alguns dogmas são, em si mesmos, obscuros, admitindo, portanto, diferentes interpretações. De fato, a frase completa assevera: "*Summa nostrae religionis pax est et unanimitas. Ea vix constare poterit, nisi de quam potest paucissimum definamus, et in multis liberum relinquamus suum cuique iudicium*", isto é, "A soma de nossa religião é a paz e a unanimidade, mas isso não pode se efetuar, a não ser se definirmos, tão pouco quanto possível, e deixarmos livre o julgamento acerca de muitas coisas". [N. do T.]

[7] Hunzinger, *Der Glaube Luthers und das religion sgeschichtliche Christentum der Gegenwart*. Leipzig, 1907. Hunzinger enfaticamente observa que a aclamação de Erasmo em detrimento de Lutero está em conformidade com a perceptível tentativa de retornar do Cristo da Bíblia ao chamado Jesus histórico, o Jesus dos Sinóticos ou do Sermão do Monte. Abandona-se, pois, a linha representada por Cristo, Paulo, Agostinho, Lutero e Calvino em prol da linha representada por Jesus, Pelágio, Abelardo, Erasmo e o Iluminismo. [N. do A.]

[8] A visão de Troeltsch reflete a concepção solidificada pelo teólogo e lexicógrafo Walter Bauer, em sua obra *Rechtgläubigkeit und*

Ketzerei in Ältesten Christentum ["Ortodoxia e Heresia no cristianismo Antigo"], segundo a qual o cristianismo antigo, especialmente o da era apostólica, configurava-se não como um ensinamento ortodoxo monolítico, mas sim como uma pluralidade de teologias distintas, que, com o passar dos anos, foram subsumidos pela teologia da Igreja de Roma (tal como apresentada nas epístolas paulina de Romanos), que ganhou a preeminência entre os séculos IV a VI sobre as demais teologias. Influenciado pela visão iluminista que excluía as origens supranaturais da mensagem bíblica, pelos estudos de Adolf von Harnack acerca do gnosticismo e heresias primitivas e principalmente pela tese de F.C. Bauer, da Escola de Tübingen, que postulava uma diferenciação e conflito entre a teologia paulina e a teologia petrina, Walter Bauer buscou refutar a ideia de que as igrejas possuíam um núcleo ortodoxo primitivo, dissolvendo o ensinamento apostólico em um conjunto heterogêneo de crenças. Recentemente, devido ao sensacionalismo dominante e à mentalidade pluralista homogeneizante, essas ideias foram retomadas pelo crítico e biblista Bart Ehrman, que aponta as "contradições" existentes nos Evangelhos e epístolas apostólicas. Percebendo as pressuposições e metodologias nitidamente enviesadas desses críticos, os teólogos ortodoxos Andreas J. Köstenberger e Michael J. Kruger publicaram a obra *A heresia da ortodoxia*, na qual, partindo de evidências históricas, bíblicas e exegéticas, defendem a existência da ortodoxia no cristianismo antigo. Segundo os autores observam na introdução da obra: "Baeur, Ehrman e outros adeptos da doutrina da 'diversidade' afirmam que não existia no primeiro século algo como 'cristianismo' (no singular), mas apenas *cristianismos* (no plural), ou seja, versões diversas de crença, todas reivindicando ser cristãs de forma igualmente legítima. A versão tradicional do cristianismo que se tornou conhecida posteriormente como ortodoxia é somente a forma de cristianismo adotada pela igreja em Roma, que emergiu como a vencedora eclesiástica da batalha pelo poder que se travou no segundo ao quarto século d.C. Para nós, hoje, isso significa que devemos tentar voltar ao conceito mais puro e não corrompido de diversidade que predominava no primeiro século, antes de o poder político e eclesiástico esmagar e extinguir brutalmente o conceito frágil de que a diversidade – chamada anteriormente de 'heresia' – é a única e verdadeira ortodoxia restante" (p. 18). Conforme Köstenberger e Kruger demonstram ao longo do livro, tal visão "pluralista" configura-se como anacrônica, reducionista e metodologicamente restrita. Ver: KÖSTENBERGER, Andreas J.; KRUGER, Michael J. *A heresia da ortodoxia:* como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão do cristianismo primitivo. Tradução Susana Klassen. São Paulo: Vida Nova, 2014. [N. do T.]

[9] No tocante a Goethe, a quem Haeckel adora apelar, isto é claramente demonstrado por Vogel, em *Goethes Selbstzeugnisse iiberseine Stellung zur Religion*. 3 Leipzig, 1906. Comparar também com Frank Thilly, *The World-view of a Poet: Goethe's Philosophy*, em *Hibbert Journal*, Abril, 1908, 530 p. [N. do A.]

[10] Na filosofia de Hegel, o termo alemão *Geist* (comumente traduzido por Espírito, mente ou alma) ou, mais especificamente *Weltgeist* ("o Espírito do mundo") é, antes de tudo, uma estrutura filosófica que se manifesta e se efetiva na História mediante vários *Volksgeister* ("Espírito dos povos"), concretizados nas grandes figuras históricas ("universais concretos"). O *Geist* se manifesta nesse conjunto de contradições e oposições que, ao final, integram-se e se unem, sem eliminar qualquer dos polos ou reduzir um ao outro, realizando, portanto, uma síntese. É necessário, pois, atentar para os dois diferentes usos do termo "Espírito": no sentido hegeliano (*Geist*) ou uma referência à Terceira Pessoa da Trindade, o Espírito Santo. [N. do T.]

[11] A ideia de um eterno aprimoramento, de um progresso rumo à harmonia final e de um meliorismo de toda a criação, tem sido a alternativa utilizada para explicar, ou mais especificamente, compensar a existência do mal no mundo. Jorge Luis Borges, na sua obra *Sete noites*, relembrando uma famosa frase de Bernard Shaw, faz alusão e tece elogios a essa ideia de base gnóstica e, portanto, profundamente avessa à doutrina cristã: "Mas a ideia, como vocês veem, referem-se a um problema essencial, o da existência do mal, que os gnósticos e os cabalistas resolvem do mesmo modo. Eles o resolvem dizendo que o universo é obra de uma Divindade deficiente, cuja fração de divindade tende a zero. Ou seja, de um Deus que não é *o* Deus. De um Deus que é descendente distante de Deus. Não sei se nossa mente pode trabalhar com palavras tão vastas e vagas quanto Deus, Divindade, ou com a doutrina de Basilides das trezentas e sessenta e cinco emanações dos gnósticos. Podemos aceitar, contudo, a ideia de uma divindade deficiente, de uma divindade que tem de amassar este mundo com um material adverso. Chegaríamos assim a Bernard Shaw, que disse "*God is in the making*", "Deus está se fazendo". Deus é algo que não pertence ao passado, que talvez não pertença ao presente: é a Eternidade. Deus é algo que pode ser futuro: se nós formos magnânimos, até se formos inteligentes, se formos lúcidos, estaremos ajudando a construir Deus" (BORGES, Jorge Luis. *Obras completas III.* São Paulo: Globo, 2004. p. 308). Essa é, portanto, a tese básica da "Teologia do Processo". Segundo esta concepção, desenvolvida a partir da "filosofia do processo" do filósofo britânico Alfred North Whitehead, Deus possui como atributo essencial a capacidade de afetar e de se afetado/modificado por processos temporais e cósmicos. A ideia estrutural que perpassa esse sistema de pensamento é o pan-en-teísmo, que se pretendia uma espécie de ponte entre o teísmo e o panteísmo ao afirmar que o universo é uma espécie de "corpo de Deus". Diferentemente do panteísmo, que apregoa a identidade absoluta entre Deus e o cosmos (isto é, Deus e o universo são essencialmente a mesma coisa), o pan-en-teísmo (ou Krausismo) observa que tudo que existe está na divindade, e, portanto, com ela se identifica; todavia, a divindade as transcende, encontrando-se além do universo, sem perder, contudo, sua unidade – uma metáfora comumente utilizada é a imagem dualista de que o cosmos seria o cérebro de Deus, o que possibilitaria a existência de sua mente que, assim como na psicologia dualista, não se confina ao elemento material. Nesse sentido, essa ideia se opõeà confissão teísta, especialmente no que concerne aos atributos e obras ad extra de Deus: Sua onipotência, imutabilidade, eternidade, providência e soberania. Ogden é um dos maiores representantes dessa corrente teológica equivocada. Com as novas perspectivas cosmológicas (o conceito do Universo em expansão e a escatologia física), a Teologia do processo se ramificou em outras correntes, tais como o "Teísmo aberto". Para uma refutação desta última e defesa do teísmo tradicional, conferir: FRAME, John. *Não há outro Deus:* uma resposta ao teísmo aberto. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. [N. do T.]

[12] Ernst Haeckel, constantemente citado por Bavinck, foi um dos adeptos mais ardorosos das ideias de Herbert Spencer, o qual talvez tenha sido o primeiro a aplicar a ideia da seleção do mais apto aos indivíduos e sociedades humanas. Ao contrário do que se pensa, a expressão "lei do mais forte" não pertence a Darwin, mas a Spencer, que acabou distorcendo as ideias darwinianas. De fato, Darwin trabalha com a sobrevivência do *mais apto*, isto é, aquele que possui maior capacidade reprodutiva e condições de sucesso na competição pelo alimento; todavia, segundo Darwin, isso não implica uma superioridade intrínseca dessa espécie sobre as demais. Haeckel, partindo de suas ideias distorcidas, fundou a "*Deutsche Monistbund*", a Liga Monista Alemã, cujas ideias ulteriormente serviram de base para a doutrina biológico-política e eugenista do nazismo. [N. do T.]

[13] Como diz a famosa frase de Agostinho logo no início de suas *Confissões*: "Nosso coração permanece sem descanso enquanto não descansar em Ti".

[14] *Proton pseudos* (πρῶτον ψεῦδος), "o primeiro ponto falso" ou "a primeira coisa falsa". Nos *Analíticos Anteriores* de Aristóteles é o modo como se denomina a premissa falsa que se encontra necessariamente em cada raciocínio formalmente correto, cuja conclusão, contudo, é falsa. Mas, em geral, considera-se um proton pseudos o erro original (primeiro), do qual derivam todas as consequências julgadas como falsas em determinada doutrina. [N. do T.]

[15] O grande astrônomo Johannes Kepler já havia dito que sua atividade científica nada mais era do que "pensar os pensamentos de Deus segundo Ele". Em sua obra *Astronomia Nova* (1609), ele também declara que "o principal objetivo de todas as investigações do mundo externo é descobrir a ordem racional e a harmonia que lhe foram impostas por Deus e que Ele nos revela na linguagem da matemática". O teólogo e filósofo calvinista Cornelius Van Til, partindo dessa concepção, elabora o seu sistema por vezes chamado de "pressuposicionalismo revelacional" ou "*convenental apologetics"*, no qual o apologista reformado reconhece primeiramente a sua condição de criatura perante Deus, totalmente dependente dEle não somente no âmbito físico, moral e espiritual, mas também intelectual. Desse modo, uma vez que a Trindade Ontológica é o fundamento do cosmos, e Sua revelação é o intérprete por natureza de todos os fenômenos, o único método para a aquisição real do conhecimento (isto é, a única epistemologia possível) é aquele que busca pensar os pensamentos de Deus após ele. [N. do T.]

[16] Em alemão, no original. O termo "*diesseits-Religion*", caso traduzido *ipsis litteris*, soaria algo como "a religião do aqui e agora", ou "religião deste lado/mundo". O termo *diesseits* ("aqui e agora"), bastante comum na teologia alemã, geralmente é utilizado como contraposição ao *jenseits* (o "além" ou "futuro"). Analisando a estrutura escatológica judaico-cristã, alguns eruditos chegaram a contrapor a concepção religiosa-cultual do Antigo Testamento, que, segundo eles, configurava-se como *diesseitig* ("este-mundo") – isto é, uma fé visionária na possibilidade da santificação deste mundo – com a escatologia-teleologia neotestamentária, que, também segundo eles, vislumbrava um mundo além que se manifestaria num futuro premente, inaugurando um novo tempo. Contudo, vários estudiosos, tal como H. Ridderbos, rejeitam esse dilema, e vários outros teólogos reformados modernos e contemporâneos chamam a atenção para a verdadeira concepção escatológica neotestamentário, segundo a qual não apenas o cosmos, as criaturas e o homem serão restaurados (cf. Romanos 8.19-23), mas também as criações culturais, tecnológicas e intelectuais – tudo visando a glória de Cristo. Para uma visão mais ampla dessa questão, ver: HOEKEMA, Anthony. *A Bíblia e o futuro*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. Também: RIDDERBOS, Herman. *A vinda do reino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. E ainda: BERKOUWER, G.C. *The return of Christ*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1972. [N. do T.]

[17] Referência ao livro de Atos dos Apóstolos 17.28. A nota explicativa desse versículo que consta na *Bíblia de Genebra* explana o contexto histórico, filosófico e cultural da pregação e apologia de Paulo à veracidade do cristianismo quando de sua visita à Atenas. Segue o texto: "Paulo disse que Deus nos trouxe à existência e que continuamos a existir apenas por meio de sua providência. No mundo antigo, três grandes mistérios da filosofia e da ciência eram as questões sobre a vida, o movimento e a existência. [...] Paulo, ciente de que os atenienses não conheciam o Antigo Testamento, citou três poetas gregos cuja referência principal era Zeus, o principal deus grego, e a partir disso passou a aplicar essas citações ao Deus vivo e pessoal do céu. Primeiro, Paulo citou um texto da obra *Cretica*, atribuído ao poeta Epimênides (c. 600 a.C.): 'pois em ti nós vivemos e nos movemos e existimos'. Depois, citou Cleanto (331-233 a.C.) em sua obra *Hino a Zeus*, 4, e o poeta ciliciano Arato (c. 315-240 a.C.) em sua obra *Phaenomena*, 5: 'Pois nós somos sua descendência'. Apesar das ideias distorcidas que os pagãos têm a respeito de Deus, demonstram conhecer algumas coisas sobre ele (Rm. 1.20-21)" (BÍBLIA DE GENEBRA. Atos dos Apóstolos, cap. 17, v. 28. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Cultura Cristã, 2009). Ver: *Confissão de Fé Batista de 1689*, e também *Confissão de Fé de Westminster* 5.1; *Catecismo Maior de Westminster* 2, 101. [N. do T.]

[18] *Polumeros kaí polutrópos*. Em grego, no original. No vernáculo, "muitas vezes e de muitas maneiras". Referência a Hebreus 1.1, no qual o autor inspirado afirma que vários foram os modos da revelação de Deus aos pais, mediante os profetas, na Antiga Aliança. Contudo, nos "últimos dias", isto é, no momento escatológico em que vivemos, inaugurado pela Ressurreição e Elevação de Cristo, tais modos cessaram, pois a plenitude da Revelação, Cristo, é a "expressão exata do ser de Deus" (Hebreus 1.3). Ver: *A Confissão de Fé Batista de 1689, capítulo 1, As Sagradas Escrituras*; também *Confissão de Fé de Westminster, capítulo 1, As Sagradas Escrituras*. [N. do T.]

[19] Transliterado foneticamente: *as rhethen hupo tou theou dia ton propheton*. Referência indireta a Mateus 2.15: "o que foi dito

da parte do Senhor pelo profeta" (τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου). O *Textus receptus* utiliza o termo *Kyrios*, isto é, Senhor. Bavinck o substituiu por *Theou*, Deus. [N. do T.]

[20] No original, Bavinck utiliza uma expressão idiomática sem correspondente na língua portuguesa: "*that often the woods are not seen for the trees*". A expressão se apresenta comumente como: "*can't see the wood for the trees*" (traduzido *ipsis litteris*: "Não se pode ver o bosque por causa das árvores"), sendo utilizado tanto por ingleses, norte-americanos e australianos para se referir a alguém que não é capaz de compreender aquilo que é importante em dada situação devido ao fato de estar dando demasiada atenção aos detalhes. Portanto, implica em não atentar para a estrutura integral do problema ou para a condição geral de dada situação. [N. do T.]

[21] O livro de Strauss intitulado *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* ("A vida de Jesus criticamente examinada") causou grande impacto em sua época, conforme se vê por vários testemunhos. Em 1835, Carl August von Eschenmayer publicou uma resenha do livro intitulada "*The Iscariotism of our days*" ("O iscariotismo de nossos dias"), que foi caracterizada pelo próprio Strauss como "o fruto de um casamento legítimo entre a ignorância teológica e a intolerância religiosa, celebrado por uma filosofia sonâmbula". Anthony Ashley-Cooper, o sétimo Conde de Shaftesbury, chamou a tradução do livro publicada em 1846 de "o livro mais pestilento jamais regurgitado das mandíbulas do inferno". O livro foi assim tão virulentamente atacado devido ao fato de Strauss ter rejeitado os milagres, sinais e feitos extraordinários de Jesus como elementos "míticos". Buscando retratar o "Jesus histórico", Strauss negou a natureza divina de Cristo, tornando-se, portanto, um dos pioneiros na "investigação histórica de Jesus", ramo que, até presentemente, vigora no meio acadêmico liberal. Na verdade, a negação racionalista de Strauss é o resultado de uma acirrada luta que havia se estabelecido dentro do âmbito dos estudos bíblicos e que era fruto do choque das visões anti-supranaturalistas do Iluminismo com as verdades de fé. Portanto, acabou-se criando uma divisão entre "racionalistas", que buscavam encontrar explicações lógicas, racionais ou científicas para os milagres narrados; e "supranaturalistas", que concebiam a Bíblia tal como ela é, a Palavra de Deus, e defendiam, portanto, não apenas a exatidão e veracidade histórica dos fatos narrados, mas também o fato de que Deus interveio soberana e miraculosamente no passado, quando dos milagres de Jesus. Em 1840, Strauss publicou em dois volumes sua outra obra mencionada, *Christliche Glaubenslehre* ("Sobre a doutrina cristã"), na qual apresentou o princípio de que, até o presente, a história das doutrinas cristãs tem sido a história da destruição das próprias doutrinas cristãs. [N. do T.]

[22] Referência a 1 Coríntios 1.18-21. [N. do T.]

[23] O termo "mistério" (μυστήριον) era geralmente utilizado nos cultos pagãos do século I para indicar ensinamentos esotéricos e secretos que eram passados apenas a uns poucos iniciados, costumeiramente mediante o pagamento de determinado valor. Contudo, na teologia paulina o termo é repetidas vezes utilizado para se referir ao Evangelho, "o poder de Deus para salvação", que agora é manifesto plenamente mediante o sacrifício de Cristo e de Sua obra consumada na cruz. Portanto, o termo, no contexto paulino e tal como aqui utilizado por Bavinck, não se refere a um enigma ou um segredo, mas à revelação espiritual da parte de Deus que era desconhecida pelas gerações anteriores. Embora o Antigo Testamento tenha revelado que, num futuro indeterminado, os gentios seriam salvos, unindo-se ao Povo Eleito de Deus (Sl 98.2; Is 11.1-10; Is 60.1-3; Ml 1.11), somente no Novo Testamento nos é revelado o método de salvação, isto é, Jesus Cristo, que, por meio do chamado de sua voz, reúne as ovelhas de diferentes apriscos (João 10.16); e que, ao ser levantado da terra na cruz, atraiu todos para Si (João 12.32). De forma que agora, no Corpo de Cristo, "não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus" (Gl 3.28).O *Dicionário de Paulo e suas cartas*, organizado por Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin e Daniel G. Reid, observa tece o seguinte comentário a respeito do vocábulo "mistério": "No mundo paulino, *mysterion* ('mistério') era empregado nos cultos pagãos antigos, na filosofia, no uso secular e no gnosticismo. Estudos bíblicos recentes concentraram a atenção no AT e no judaísmo, em especial na literatura sapiencial, na literatura apocalíptica (ex. 2 Apoc. Baruque 81, 4; 4Esd. 14,5; 1Enoque 51,3; 103, 2; 104,10) e em Qumran (ex. 1QpHab 7, 4.8.13; 1QM 3,8; 16,9; 1QS 3,21-23; 4,18; 11,34; 1QH 7,27; 10,4; 11,9.16), como a base apropriada para entender o uso que os autores neotestamentário fazem da linguagem de "mistério". *Mystérion* corresponde ao aramaico *raz* ('secreto'), frequentemente encontrado no livro de Daniel (Dn 2,18.19. 27-30.47), que descreve um 'mistério escatológico, um indício disfarçado de acontecimentos futuros divinamente ordenados que têm a revelação e a interpretação reservada tão-somente a Deus' (Bornkamm, 814-815). Do total de 27 ocorrências de m*ystérion* no NT, 21 aparecem nas cartas paulinas. Em geral, não indicam algum acontecimento futuro escondido no plano de Deus, mas sim a sua ação decisiva em Cristo, aqui e agora. Normalmente, Paulo emprega a palavra com referência a sua revelação ou ao fato de ser dado a conhecer (Rm 16,25-26; 1 Co 2,10; Cl 1,26-27; Ef 1,9; 3,3.5)" (p. 841). HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. 2.ed. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008. [N. do T.]

[24] O apóstolo Paulo deixa claro que embora a revelação do projeto salvífico de Deus por meio do sacrifício de Cristo tenha sido "dada de uma vez por todas" (Judas 3) e de modo pleno (Hebreus 1.1-3), nós ainda, "em parte, conhecemos, e, em parte, profetizamos. Quando, porém, vier o que é perfeito, então, o que é em parte será aniquilado" (1 Coríntios 13.9-10). Paulo trata acerca de um tempo no qual tudo que é imperfeito será aniquilado; e o conhecimento pleno que os eleitos terão acesso significa alcançar os limites da apreensão de ser redimido por toda a eternidade na presença do Senhor. [N. do T.]

[25] Referência a 2 Coríntios 5.7. [N. do T.]

[26] O papel de Cristo na criação, preservação e redenção final do cosmos é explicitado ao longo de todo o Novo Testamento, conforme João 1.1-14, Romanos 11.36, Colossenses 1.13-20. [N. do T.]

[27] Paulo (Colossenses 1.15, 18) e o autor aos Hebreus utilizam o termo *Primogênito* com o significado tomado da mentalidade

hebraica, isto é, para os judeus, tal termo significava que alguém era especialmente honrado. De fato, o povo de Israel foi assim chamado (Êxodo 4.22, Jeremias 31.9), e até mesmo Davi (Salmo 89.27), que sabemos ser o filho mais novo de Jessé (1 Samuel 16.11). Desse modo, Paulo está indicando por meio desse termo que Cristo tem lugar de honra sobre toda a criação, posto que Ele participou ativa e efetivamente dela (Ele é o princípio da criação). Por fim, alguns rabis usavam o termo em referência ao próprio Deus, isto, é o primogênito do universo é o Ser Supremo. [N. do T.]

[28] No original grego (Hebreus 1.2), o termo *éons* está no plural, o que pode indicar que não apenas o mundo, mas toda a pluralidade contida e expressa no cosmos e nas realidades espirituais (anjos, potestades, seres espirituais) é criação do Verbo Divino. [N. do T.]

[29] *Ignoramus et ignorabimus* é uma expressão latina que significa *ignoramos e ignoraremos*. O dito exprime bem a atmosfera pessimista e cética quanto aos limites do conhecimento científico, por volta do século XIX. A frase foi dita primeiramente pelo fisiologista alemão Emil du Bois-Reymond em sua obra *Über die Grenzen des Naturerkennens*, publicada em 1872, e, posteriormente, em 1880, num discurso na Academia das Ciências de Berlim, ao apresentar aquilo que ele denominou de "os sete enigmas". Bois-Reymond afirmou que três desses sete enigmas não poderiam ser respondidos nem pela ciência nem pela filosofia, posto que transcendiam nossa experiência (dentre eles, a natureza última da matéria e da força, a origem do movimento e a origem das sensações simples). [N. do T.]

[30] No âmbito teológico, o termo "Modernista" nada tem a ver com o movimento artístico de ruptura iniciado pelas vanguardas europeias. Antes, diz respeito às tendências liberais e heterodoxas, geralmente baseados numa reinterpretação da religião à luz do pensamento científico, filosófico ou social do século XIX. Embora tenha surgido no meio protestante (Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Rudolf Bultmann e Paul Tillich), sendo, portanto, geralmente denominada de "teologia liberal", atualmente também se desenvolve fortemente na tradição católica, que foi justamente quem a denominou de "modernismo". Em 1907, foi condenada por Pio X em seu documento *Pascendi Dominici Gregis*. [N. do T.]

[31] Autosoterismo é a crença, presente em praticamente todas as religões (com exceção do cristianismo bíblico), de que o homem é capaz de salvar a si mesmo, seja por meio da ascese, das boas obras ou por meio da iluminação gnóstica. B.B. Warfield, em sua obra *The Plan of Salvation* [O plano da salvação] define o autosoterismo como do seguinte modo: "Fundamentalmente há apenas duas doutrinas da salvação: a que afirma que a salvação provém de Deus, e aquela que afirma que a salvação provém de nós mesmos. A primeira é a doutrina do cristianismo tradicional; esta última é a doutrina do paganismo universal". E mais adiante, ele assinala: "Foi, portanto, bastante apropriado quando Jerônimo definiu o Pelagianismo, o primeiro sistema organizado de auto-salvação ensinado na Igreja, como a "heresia de Pitágoras e Zeno". Com efeito, o Pelagianismo foi a cristalização, em formas cristãs, da ética estóica, então amplamente difundida, a qual governou o pensamento dos homens em todo o período precedente da história da Igreja. Orbitando em torno do princípio central da capacidade plenária da vontade humana – capacidade esta defendida com absoluta confiança e apregoada a plenos pulmões não na forma negativa tíbia segundo a qual a obrigação é limitada pela capacidade, mas sim, na forma positiva exultante de que a capacidade é inteiramente competente para toda obrigação –, Pelágio, um sistematizador não indigno de respeito, construiu um sistema completamente autosotérico". [N. do T.]

[32] Referência ao livro de Eclesiastes 1.9. [N. do T.]

[33] De acordo com o famoso dito de Ledru-Rollin: "Je suis votre chef, il faut done que je vous suive" [Sou vosso líder, é necessário, pois, que me sigais". [N. do A.]

[34] Conforme Bavinck aludirá posteriormente, os chamados *trois états* [os três estados] do conhecimento humano propostos por Comte são em ordem "crescente" na pretensa escala intelectual: a teologia, a metafísica e o positivismo.

[35] Isto é, os raios-X. [N. do T.]

[36] Atualmente, uma das mais respeitáveis concepções sobre a relação mente-corpo é a visão dualista-interrelacionista, de John Eccles, a qual concebe o cérebro como órgão ou instrumento da mente, de modo que, cérebro e mente, embora distintos, são, todavia, inseparáveis, dada sua interrelação. [N. do T.]

[37] O termo monismo foi usado pela primeira vez pelo filósofo Christian Wolff, no século XVIII. Todavia, a presente obra faz menção principalmente ao monismo do biólogo Ernst Haeckel e do químico Wilhelm Ostwald, ambos do século XX. O monismo pluralista spinoziano, por sua vez, apregoa a ideia de que há apenas uma única substância (*substantia*), sendo tudo o mais são modos (*modi*) desta mesma substância. Neste sentido, corpo e alma, Deus e criação são essencialmente mesma coisa. Com efeito, é famosa a frase desse filósofo judeu: *Deus sive Natura* (Deus, isto é, a Natureza). [N. do T.]

[38] Max Verworn, *Istatur und Weltanschauung*. Leipzig, 1905. Id., *Principienfragen in der Natur*. *Jena*, 1905. Id., *Die Mechanik des Geisteslebens*. Leipzig, 1908, p. 1-20. *Comp. Dennert*, op. c, p. 130 p. Como resultado desta crítica da faculdade do conhecimento, a ciência moderna, mais uma vez, tomou consciência de suas limitações. Não apenas Duboise-Reymond, em seu *Sieben Weltrathsel*, e Balfour, em seu *Foundations of Belief*, se expressaram com relação a tal efeito, mas o mesmo ponto de vista no tocante às limitações da ciência e mesmo a seu caráter exclusivamente empírico é adotado por Henri Poincaré, *La Science et l'hypothese*; Id., *La valeur de la Science;* L, Poincaré, *La physique moderne*; e outros cujo trabalho apareceram na *Bibliotheque de philosophic scientifique*, editada por Gustave Le Bon. Comp. Gustave Dumas, *Reflexions sur la science contemporaine*, Foi et Vie, 16 Dezembro, 1907, p. 752-

759. [N. do A.]

[39] Malebranche, pautando-se na obra de Descartes e, especialmente, na sua concepção sobre a relação entre corpo e mente, criou o sistema denominado "Ocasionalismo", o qual defende que Deus, sendo a causa primeira de todos as coisas e eventos do cosmo, é também a causa direta e eficiente de todas as mudanças ocorridas nos corpos. Todas as demais causas (por exemplo, a combustão da gasolina que gera o movimento dos pistões) são apenas causas ocasionais, sendo Deus somente a causa eficiente. [N. do T.]

[40] Rilmelin em *De la Saussaye, Geestelijke Stroomingen*, Haarlem, 1907, p. 288, apropriadamente afirma: "A ideia de evolução deve ser ela mesma primeiramente explicada, antes que qualquer coisa seja por ela explicada", mas aquilo que não pode ser explicado é visto como evolução. Não obstante, os olhos de muitos têm sido abertos para o abuso do termo. Corap. Lexis, *Das Wesen der Kultur*, in: *Die Kultur der Gegenwart* [A Cultura do Presente], I. p. 13-19. H. Schurtz, Altersklassen und Mannerbtinde. Berlin, 1902, pp. 6 ff., 69. Steinmetz, De studie der volkenkunde. 's Gravenhage, 1907, 30 p. [N. do A.]

[41] Voluntarismo é a doutrina que defende que a *vontade* é o elemento essencial e basilar tanto da conduta humana quanto do próprio universo. Por conseguinte, tal corrente advoga a superioridade da vontade em relação ao intelecto e à razão. O termo, bastante citado por Wilhelm Wundt, foi originalmente utilizado no âmbito filosófico por meio dos trabalhos do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies. [N. do T.]

[42] A ideia de que a evolução física do homem alcançou seu ápice e que, doravante, depende somente dele conduzir, por meio de sua mente, um desenvolvimento superior e criar um novo mundo, aparece em vários escritores: H. Schurtz, *Urgeschichte der Kultur* [Pré-História da Cultura], 1900, Prefácio e p. 3 ss. Stanley Hall, *Adolescence* [Adolescência], 2 vols. Londres, 1905, I, prefácio. Henry Demarest Lloyd, *Man the Social Creator* [Homem, o Criador Social]. Londres, 1906, p. 15. Nesta última obra mencionada, por exemplo, encontramos as seguintes afirmações: "O trabalhador é o criador, é o remodelador do homem, da natureza e da sociedade" (p.12). "Visto que trabalho é criação, por meio dele os homens são divinos e se tornam semelhantes à divindade" (p. 13). "Todo bom homem [é] um criador e um redentor" (p. 32). "O homem é um possível deus" (p. 25). "O homem não se encontra sob a lei – ele cria a lei" (p. 41). "A criatura – toda criatura – é o criador. O homem não é o criador, nem o criador de tudo, todavia, é o maior criador que conhecemos na Terra. Ele é o criador de si mesmo e da sociedade" (p. 42), etc. [N. do A.]

[43] Frase presente no preâmbulo do livro *De natura accidentis*, geralmente atribuída a Tomás de Suton, teólogo dominicano do século XIII, que seguiu a linha tomista, e cujos escritos combatiam os ensinamentos de Duns Scotus. A frase, que pode ser traduzida como "Uma vez que todo o conhecimento humano se origina na percepção dos sentidos", implica na concepção aristotélica da *percepção* como princípio de todo e qualquer conhecimento possível. [N. do T.]

[44] Este verso de Goethe citado por Bavinck se encontra na primeira parte da famosa obra *Fausto*, quando o personagem homônimo, insatisfeito, entediado e revoltado com os resultados infrutíferos de seus estudos em relação aos segredos do universo, lança suas imprecações contra a malfadada sorte humana em não possuir as respostas para os enigmas que se lhe assomam aos olhos. Assim, tentando traduzir o prólogo do Evangelho de João, Fausto busca um equivalente ao termo grego "logos", passando por várias opções, até, por fim, traduzi-lo por "Ação" (em alemão, *Tat):* "Escrito está: 'Era no início o Verbo!'/ Começo apenas, e já me exacerbo!/ Como hei de ao verbo dar tão alto apreço?/ De outra interpretação careço;/ Se o espírito me deixa esclarecido,/ Escrito está: No início era o Sentido!'/ Pesa a linha inicial com calma plena,/ Não se apressure a tua pena! É o sentido então, que tudo opera e cria?/ Deverá opor! No início era a Energia! Mas, já, enquanto assim o retifico,/ Diz-me algo que tampouco nisso fico./ Do espírito me vale a direção,/ E escrevo em paz: Era no início a Ação!" (p. 131) ver: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*: uma tragédia. Primeira parte. 4. ed. Tradução Jenny Kablin Segall. São Paulo: Editora 34, 2010. [N. do T.]

[45] O termo *kosmos*, em grego, significa não somente "universo", mas também "harmonia", "ornamento", "ordem", o que evidencia, portanto, a concepção que os gregos tinham acerca da organização da estrutura cósmica.

[46] Do grego antigo ὕλη (húlē), termo utilizado na física grega para se referir à matéria em geral, à matéria-prima (inclusive aquela extraída do abismo do caos e utilizada pelo Demiurgo na criação do universo), substância, coisa, etc.. [N. do T.]

[47] "Leito de Procusto" é uma expressão utilizada para se referir a tentativas de uniformizar, reduzir ou mesmo mutilar a complexidade de um fato para que se encaixe numa teoria ou projeto preestabelecido. De semelhante modo, implica na tentativa de imposição bruta de um padrão que não leva em conta as particularidades do objeto ou das diferenças pessoais. O termo provém da narrativa mitológica de Procusto, um bandido (e por vezes um rei) que habitava na região de Elêusis, o qual, ao receber hóspedes em sua casa, obrigava-os a se deitarem em seu leito de ferro, "ajustando" cada um deles ao comprimento da cama: mutilando os mais altos e esticando, a ponto de desconjuntar os ossos, os hóspedes menores. [N. do T.]

[48] Trata-se da distinção filosófica entre qualidades ou características dos objetos. As propriedades primárias são qualidades intrínsecas dos objetos, independentes da mente ou do sujeito que as percebe. Destarte, são por vezes chamadas de "qualidades objetivas". As propriedades secundárias, por sua vez, apenas são causadas pelos objetos percepcionados, na medida em que apresentam tal capacidade, entretanto, dependem da maneira como a mente do sujeito reage quando da percepção – daí serem também chamadas "qualidades subjetivas". Sendo assim, forma, tamanho e estrutura interna são qualidades primárias, enquanto a cor, o odor e o sabor são qualidades secundárias (segundo Galileu e Descartes, por exemplo). Esta é a diferenciação basilar à ciência moderna, embora, já na

modernidade, filósofos idealistas a tenham rejeitado. Esse posicionamento da ciência moderna é, em essência, equivocado, pois também a forma, a medida e a estrutura, em suma, aquilo que Descartes chamou de *res extensa* está, em última análise, sujeita ao ser sensciente, *a res mental*, pois as qualidades primárias são dadas aos objetos por meio de instrumentos e aferições humanas, que são, portanto, produtos mentais. Dizer que uma planta possui quatro ou cinco centímetros implica em aplicar uma proporcionalidade que, em última análise, é resultado do raciocínio humano. A proporcionalidade intrínseca da natureza é conhecida somente por Deus, que, em Seu conhecimento arquetípico, conhece plenamente toda a ordem criada, bem como as interrelações de seus entes e o paradigma de cada um deles. No âmbito humano, os entes devem ser medidos por meio de um parâmetro objetivo e externo, como as réguas e cânones fazem no âmbito humano. Consequentemente, Deus é o prumo (Amós 7.8) e balança final (Isaías 40.12) de toda a criação, e é a partir de Sua revelação que devemos encarar a direção última do cosmos. A ciência nos capacita a perceber a estrutura, mas somente as Escrituras nos permitem chegar ao conhecimento da origem e fim da existência. Assim, como já diziam os Reformadores, toda a extensão da criação, inclusive e especialmente nossa existência, deve ter Deus como parâmetro comparativo/avaliativo e modelo último: *omnibus coram Deo*, tudo perante Deus. [N. do T.]

[49] Expressão latina que significa: *Massa confusa e informe*. É a forma como Ovídio (Metamorfoses I, 7) descreve a matéria caótica. Tal visão, infelizmente, tem sido confundida com a cosmogonia judaico-cristã, uma vez que muitos equivocadamente creem que Deus criou os céus e a terra a partir da ordenação do caos, trevas e deformidade, quando a Bíblia é clara ao afirmar que "pela fé, entendemos que foi o universo formado pela palavra de Deus, de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem" (Hebreus 11.3). O termo "sem forma e vazia" (*tohu wa bohu*) implica apenas que a terra era deserta e inabitável, de forma que algumas traduções, como a da Bíblia de Jerusalém, por exemplo, optam por traduzir "vazia e vaga", corrigindo eventuais distorções ao mesmo tempo em que alude à aliteração do original hebraico. Alguns judeus definiam o *tohu wa bohu* como "um abismo sem fundo e sem bordas" – devido à concretude própria do pensamento hebraico, os judeus definiam o nada a partir do material. Sendo assim, na visão judaico-cristã, a Criação se dá *ex nihilo* – ou seja, a partir do nada. [N. do T.]

[50] Referência ao Barão de Muchhausen, personagem baseada na figura do militar alemão Karl Friedrich Hieronymus von Münchhausen (1720-1797) e que protagonizou os livros da série *As Aventuras do Barão de Münchhausen*, compiladas por Rudolph Erich Raspe e publicadas primeiramente em Londres, em 1785. Tratam-se de narrativas que, a todo momento, se instalam numa linha divisória da realidade e da completa absurdidade, sendo um de seus mais paradigmáticos exemplos o fato de viajar longas distâncias em cima de uma bala de canhão e ter conseguido se livrar de um charco puxando os próprios cabelos. [N. do T.]

[51] Ao contrário do que se pode imaginar, a ideia de Inconsciente não provém de Freud, já tendo sido anteriormente proposto (evidentemente de modo distinto daquele que seria exposta pelo psicanalista) por Karl Robert Eduard von Hartmann, que, em sua obra *Philosophy of the Unconscious* [A filosofia do inconsciente], define o Inconsciente como sendo simultaneamente Vontade e Razão (isto é, a Ideia), o fundamento todo-abrangente da existência cósmica. Para uma análise mais profunda sobre o conceito de Inconsciente antes de Freud, conferir o livro: *Unconscious before Freud* [O Inconsciente Antes de Freud], de Lancelot Law Whyte. Ademais, é lícito afirmar que grande parte das ideias freudianas são essencialmente secularizações de doutrinas bíblicas – o parricídio sendo uma versão naturalista da doutrina do "pecado original", e, segundo observou Rushdoony, o Id, ou inconsciente, sendo uma metáfora secularizada para a natureza pecaminosa, ou "o velho homem" da teologia paulina. Ver: *Freud*, Rousas John Rushdoony. Brasília, DF: Monergismo.

[52] Evidentemente, nossa percepção toma como objeto a própria realidade. [N. do T.]

[53] Referência à obra homônima de William James, na qual se advoga que a vontade de crer efetivamente predispõe o indivíduo a experiências ou estados místicos ou supostamente transcendentais. [N. do T.]

[54] Na metafísica, especialmente na filosofia de Kant, trata-se de uma definição que revela o sentido de um conceito ou a essência do ente que está sendo definido. Tal definição se pauta numa propriedade real do *definiendum* (o ente que será definido), de modo que pressupõe uma descoberta quanto à natureza do ente. Diferentemente da definição nominal, a qual determina o significado de um termo com base na convenção arbitrária. Enquanto o *reale* se aplica a "coisas" – daí ser chamada de definição essencialista –, o *nominale* se aplica aos nomes. "As definições *nominales* são aquelas que contêm tudo aquilo que é igual ao conceito total que fazemos para nós mesmos da coisa. As definições *reale*, contudo, são aquelas que contêm tudo aquilo que pertence à coisa em si mesma" (Kant, *Lógica*). [N. do T.]

[55] Segundo Agostinho, a verdade está dentro de nós, visto que é necessário apreender subjetivamente a realidade, doutra sorte, permanece alheia ao conhecimento humano. [N. do T.]

[56] Referência a Lucas 1.78

[57] É o que, no neocalvinismo holandês, ficou conhecido por "Mandato cultural". [N. do T.]

[58] Referência a Isaías 45.18.

[59] T. H. Green foi uma das principais figuras entre os chamados idealistas absolutos da filosofia britânica no século XIX. Assim como outros, Green buscou demonstrar que a existência e natureza dos homens, e em especial sua mente, não poderiam ser explicadas

por meio de teorias puramente científicas e empíricas. Segundo Green, a única explicação possível para a mente humana era aquilo que denominou de *Consciência* Eterna, a qual, semelhantemente ao *Geist* hegeliano, se manifestava no mundo temporal, principalmente na mente humana. [N. do T.]

[60] Curiosamente, o poeta Augusto dos Anjos, em seu poema "Credo", sintetiza a crença prevalecente na intelectualidade do século XVIII e XIX no monismo panteísta:

Creio, como o filósofo mais crente,
Na generalidade decrescente
Com que a substância cósmica evolui…

Creio, perante a evolução imensa,
Que o homem universal de amanhã vença
O homem particular que eu ontem fui!

[61] Calvino, em suas *Institutas*, tratando sobre a universalidade do sentimento religioso, afirma: "Que existe na mente humana, e na verdade por disposição natural, certo senso da divindade, consideramos como além de qualquer dúvida. Ora, para que ninguém se refugiasse no pretexto de ignorância, Deus mesmo infundiu em todos certa noção de sua divina realidade, da qual, renovando constantemente a lembrança, de quando em quando instila novas gotas, de sorte que, como todos à uma reconhecem que Deus existe e é seu Criador, são por seu próprio testemunho condenados, já que não só não lhe rendem o culto devido, mas ainda não consagram a vida a sua vontade. Certamente, se em algum lugar se haja de procurar ignorância de Deus, em nenhuma parte é mais provável encontrar exemplo disso que entre os povos mais retrógrados e mais distanciados da civilização humana. E todavia, como o declara aquele pagão [isto é, Cícero], não há nenhuma nação tão bárbara, nenhum povo tão selvagem, no qual não esteja profundamente arraigada esta convicção: Deus existe! E mesmo aqueles que em outros aspectos da vida parecem diferir bem pouco dos seres brutos, ainda assim retêm sempre certa semente de religião. Tão profundamente penetrou ela às mentes de todos, que este pressuposto comum se apegou tão tenazmente às entranhas de todos!" (*Institutas*, I, cap. 3, 1). [N. do T.]

[62] Rudolf Otto, em sua famosa obra *O sagrado*, analisando as experiências religiosas, em especial as veterotestamentárias, conclui que existe aquilo que denominou de "sentimento de criaturalidade", isto é, a percepção de que nossa existência limitada e contingente não somente depende de algo maior, mas que este algo, no caso, Deus, quando de Sua epifania, exerce sobra nós uma *terrível* (no sentido de espantosa e maravilhosa) força que nos humilha, fazendo-nos reverenciá-lo e reconhecer nossa ínfima condição. [N. do T.]

[63] Conceito de Scheleirmacher: *gefühl schlechthinniger abhängigkeit* (sentimento de absoluta dependência). Para Scheleirmacher, que respirou os ares do Romantismo, o infinito é apreendido mediante a intuição do homem, que, por sua vez, responde por meio de seu sentimento. Este *sentimento de total dependência* do homem finito perante a Totalidade infinita é, portanto, a essência de todas as religiões, em especial o cristianismo. [N. do T.]

[64] O original "means to an end" é uma expressão idiomática da língua inglesa que retrata o utilitarismo de uma determinada pessoa ou agente. Na filosofia, por sua vez, tal expressão implica uma ação (os meios) que é levada a cabo para a consecução de determinado propósito (um fim). Na filosofia moral de Kant, diametralmente oposta ao utilitarismo, o imperativo categórico assinala que é efetivamente imoral usar de uma pessoa como um meio para um fim, de modo que as pessoas devem ser tratadas, em qualquer circunstância, como fins em si mesmas. [N. do T.]

[65] "A obediência a Deus é liberdade. A liberdade provém da verdade". Nesta expressão, Bavinck combinou uma citação de Sêneca – "*In regno nati sumus; Deo parere libertas est*" (em Sêneca, *De Vita Beata*, 15, 8) – com a expressão do Senhor Jesus, "e a verdade vos libertará", conforme consta no Evangelho de João 8.32.

[66] Os islâmicos, por exemplo, advogam a doutrina da *Fitrah* (فطرة), termo de difícil tradução, mas que implica, em última análise, uma predisposição natural congênita, universal e imutável de se reconhecer Allah, o único deus, e de lhe prestar submissão. Daí ser, por vezes, traduzido como "instinto" ou "senso comum". Ora, visto que a teologia islâmica não crê que o homem foi criado à imagem de Deus (pelo menos não no sentido judaico-cristão), há outra narrativa para se explicar o sentimento religioso universal. Conta-se que, antes da criação de Adão, numa esfera indiscernível, Allah literalmente abriu o ventre de Adão (e, com efeito, o termo *Fitrah* provém do verbo que significa "abrir", "dividir e puxar"), trazendo para fora toda sua geração (isto é, toda a humanidade), e fê-la reconhecer e confessar que há um só deus, Allah. Daí todos os homens, embora tenham se corrompido posteriormente, terem dentro de si esse testemunho primordial. [N. do T.]

[67] Referência a Atos 14.17. [N. do T.]

[68] Francis Bacon, buscando reunir o conhecimento científico e apresenta-lo em seu *Instauratio magna* (Grande instauração) sob uma nova perspectiva, em contraposição à perspectiva de Aristóteles (cuja lógia era, segundo Bacon, uma "virgem estéril"), escreveu seis artigos, a maior parte deles publicado após sua morte: (1) *Phaenomena universi* (Os fenômenos do universo), (2) *De fluxu et refluxu maris* (Do fluxo e refluxo do mar), (3) *Descriptio globi intellectualis* (Descrição do globo intelectual), (4) *Thema coelis* (Teoria do céu), (5) *De principe atque originibus* (Dos princípios e das origens) e (6) *De viis mortis* (Das sendas da morte). Segundo

Bacon, assim como no *globus terrestris* há terras ainda não desbravadas ou pouco cultivadas, há também no *globus intellectualis* (o globo intelectual) terras incultas que precisamos fertilizar. Eis, portanto, o objetivo de seu *Instauratio*, que, segundo os especialistas, antecipando o enciclopedismo dos Iluministas, também buscou reunir num todo estruturado e unificado o conhecimento universal humano. [N. do T.]

[69] Referência a 2 Timóteo 2.21. [N. do T.]

[70] *Deus ex machina*, ou deus proveniente de máquina, era um recurso utilizado pelos dramaturgos gregos, especialmente nas tragédias, a fim de proporcionar o desenlace de uma situação que havia se enredado a tal ponto, que nenhuma solução ou alternativa possível (tomando em consideração a estrutura narrativa interna) se lhe apresentava. Destarte, quando destes nós narrativos indesatáveis, os dramaturgos, mediante máquinas e engrenagens, literalmente faziam descer ao palco uma figura representando alguma divindade, a qual, imediata e prontamente, resolvia todos os conflitos de modo maneira miraculosa. Aristóteles, em sua *Poética*, critica a utilização desse recurso, visto que não somente rompe com o princípio da verossimilhança, mas também demonstra a precariedade da técnica narrativa do autor: "Tanto nos caracteres como na estrutura dos acontecimentos, deve-se procurar sempre ou o necessário ou o verosímil de maneira que uma personagem diga ou faça o que é necessário ou verossímil e que uma coisa aconteça depois de outra, de acordo com a necessidade ou a verossimilhança. É claro que o desenlace dos enredos deve resultar do próprio enredo e não de uma intervenção *ex machina*, como na Medeia ou como na Ilíada na altura do embarque" (ARISTÓTELES, 2008, p. 68). Ana Maria Valente, em seu comentário ao trecho acima, explica: "A expressão consagrada *ex machina* resulta do uso de uma espécie de plataforma (*mechane*) para pôr em cena uma divindade (ou mais), geralmente para anunciar a resolução do conflito e inaugurar um culto. Na tragédia de Eurípides, aqui citada, é Medeia que, não obstante ter acabado de sacrificar os próprios filhos, aparece no carro do Sol (ou Hélios, pai de seu pai), com os cadáveres dos filhos, dizendo que nele irá para a terra de Erecteu, defendendo-se assim de mãos inimigas. Agindo como um *deus ex machina*, anuncia ainda a instituição do culto dos filhos em Corinto. Quanto à Miada (11.110-206), trata-se de uma situação diversa: quando os soldados se preparavam para a retirada a que Agamémnon os incitara, apenas para os pôr à prova, Atena inspira a Ulisses um discurso que os leva a perseverar no cerco de Tróia" (nota de rodapé 76, ARISTÓTELES). Edição consultada: ARISTÓTELES. Poética. 3.ed. Tradução e notas Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. [N. do T.]

[71] Termo em latim que significa literalmente "refúgio da ignorância". É uma expressão usada para se referir a um conceito ou método obscuro, em geral, fruto de mistificação e, portanto, não acessível a uma análise crítica. Destarte, como o próprio significado implica, é um termo ao qual se recorre a fim de dissimular a própria ignorância. [N. do T.]

[72] No original "wooden iron", termo que, se traduzido *ipsis litteris*, significa "ferro de madeira". Na verdade, é um termo utilizado na filosofia retórica para designar a impossibilidade de um argumento oposto, isto é, duas palavras contraditórias que aparecem juntas numa mesma proposição, geralmente um adjetivo que se opõe ao substantivo, por exemplo, "gelo quente", um "fogo frio", "luz escura", etc. Na filosofia grega antiga, o termo utilizado para designar esse equívoco lógico era σιδηροξύλον (*sideroxylon*). O autor do artigo afirma que, uma vez que para Heiddeger a tarefa da Metafísica é a investigação dos fundamentos últimos da Ontologia, a filosofia cristã não faz sentido para a metafísica heiddegeriana, pois o cristão já parte do pressuposto que Deus é a fonte e fundamento do Ser. Na verdade, conforme afirmam alguns apologistas pressuposicionalistas no chamado Argumento Transcendental, a menos que tomemos Deus como pressuposto básico, é impossível formularmos sequer uma questão, pois uma vez que nossa existência (e de todo o cosmos) é, por definição, contingente, é preciso que haja um ente necessário do qual derivam todos os demais. Este Ente Necessário, segundo Leibniz já formulou, é evidentemente Deus. [N. do T.]

[73] É preciso ter em conta que Bavinck, ainda que inteirado com as novas teorias filosóficas, com as novidades literárias, com os movimentos vanguardistas das artes e também com as invenções e descobertas científicas de sua época, escreveu este livro no início do século XX, quando, então, os elementos químicos conhecidos totalizavam apenas 70. Nos dias de hoje, todavia, são conhecidos 114 elementos: 88 deles são encontrados na natureza (os chamados "elementos naturais") e os 56 restantes são elementos cujos átomos são produzidos artificialmente em laboratórios (os chamados "elementos sintéticos"). [N. do T.]

[74] Tradução: Da possibilidade de algo, não podemos aferir que se torne realidade. [N. do T.]

[75] James, *As Variedades da Experiência Religiosa*, 1906, p. 525. Id.; *Pluralism and Religion* [Pluralismo e Religião], *Hibbert Journal*. Julho, 1908. Wundt, *Volkerpsych* [Psique do Povo], II, 2, p. 223. McTaggart, *Some Dogmas of Religion* [Alguns Dogmas da Religião], p. 257 ss. Rogers, de acordo com *Hibbert Journal*, Janeiro, 1908, p. 445. Corap. Dr. Rashdall, que nega a onipotência de Deus; Dr. Harrison, que nega a Deus mesmo a criação (em McTaggart, p. 221, nota), e os chamados "modernistas éticos" nos Países Baixos, que distinguem entre Deus como poder da natureza e como poder ético. Hooijkaas, *God in de geschiedenis* [Deus na História], Schiedam/ Holanda, 1870, p. 35. Goethe já havia dito: "Não sou capaz de satisfazer as variegadas tendências de meu ser com apenas um modo de pensamento: como poeta e artista, sou um politeísta; todavia, por outro lado, como um estudioso da natureza, sou um panteísta – tão decisivamente num quanto no outro. Se necessito de um Deus para minha personalidade como um ser moral, também isto já me foi providenciado". [N. do A]

[76] É aquilo que Geerhadus Vos chamou de "aliança noética" (de Noé), a qual se estende à toda criação, que se beneficia da promessa feito pelo Senhor de preservar ecologicamente a terra e seus viventes, não trazendo dilúvios novamente como juízo (Gênesis 9.8-17). [N. do T.]

[77] Referência às palavra de Cristo: “Mas eu vos digo que de toda a palavra ociosa que os homens disserem hão de dar conta no dia do juízo” (Mateus 12.36). [N. do T.]

[78] Com efeito, o fim do século XIX e princípios do século XX testemunhou uma profusão de obras pertencentes à escola atualmente chamada Naturalista que, em última análise, é o paroxismo do movimento denominado Realismo, que buscou aplicar à literatura os métodos e abordagens do empirismo e do positivismo de Comte. O Naturalismo, todavia, se diferencia na medida em que aplica a estes métodos as teorias biologizantes oriundas de deformações ou abusos da teoria da evolução darwiniana, em especial o determinismo de Hippolyte Taine. Neste sentido, o ser humano é reduzido às suas funções mais básicas, a saber, a necessidade alimentar e instinto reprodutivo. Exemplos dessas obras são os romances do escritor francês Émile Zola, dentre os quais podemos citar: *Germinal* (1885), *Nana* (1880), *A Besta Humana* (1890), todos estes traduzidos para o português. No Brasil, a influência dessa escola literária, em especial a influência de Zola, fez-se perceptível nas obras de Aluísio Azevedo, mais notoriamente em *O cortiço* (1890) e *A carne*, de Júlio Ribeiro. [N. do T.]

[79] Francis Schaeffer, em sua obra, *O Deus que intervém*, afirma que, em oposição à cosmovisão naturalista, o cristianismo sustenta e possibilita a dignidade da *personalidade*. Afinal, até mesmo a perspectiva sobre a origem da vida e consequentemente do homem são distintas: para o cristão, Deus, um ser pessoal, criou o homem à Sua imagem e semelhança, provendo-o, portanto, de personalidade. Deste modo, o ser humano é pessoal em sua origem e em sua destinação, visto que seu fim último é o relacionamento eterno com Deus; o naturalismo, por outro lado, encara a consciência como um produto do “acaso e da necessidade” (Jacques Monod), uma organização arbitrária da estrutura da matéria, de maneira que a personalidade é antes uma (feliz) consequência de um processo em si impessoal. Destarte, ao passo que, se levado a cabo em suas próprias conclusões, não há possibilidade do indivíduo crer em seus próprios raciocínios, visto que aquilo que denominamos “razão” resulta antes de processos que visavam a sobrevivência do que de uma efetiva intelecção que busca compreender a estrutura da realidade. [N. do T.]

[80] Com efeito, nada é estranho a Cristo, pois tendo Se encarnado, assumiu para Si a natureza humana, a qual, segundo o relato bíblico, foi feita a partir da terra. Ora, visto que o homem é o ápice da criação, subsumindo em si sua (da criação) essência, Cristo, o Filho do Homem e o Filho de Deus, tem conSigo tanto as coisas do céu quanto da terra. Destarte, possuindo em Si a própria substância da criação, Ele é, por isso mesmo, capaz de redimi-la. Como já dissera Gregório de Nissa, “aquilo que não assumido não pode ser redimido”. Ao assumir a natureza humana com todas as suas tensões, angústias, alegrias e diversidade, Cristo não apenas redimiu a alma humana, nem somente nosso corpo, mas o universo como um todo (Efésios 1.10). [N. do T.]

[81] Referência a 1 Coríntios 15.47. [N. do T.]

[82] Citação que consta na segunda parte de sua tragédia, *Fausto*. [N. do T.]

[83] Henry Drummond foi, além de missionário e evangelista, um naturalista, tendo se formado em física e matemática, antes de se dedicar inteiramente ao ministério. Foi professor do *Free Church College*, onde, em 1877, lecionou ciências naturais, usando a oportunidade para difundir a fé cristã. Em sua obra *Natural Law in the Spiritual World* [A lei natural no mundo espiritual], Drummond explorou a forma como se dá as relações entre o âmbito espiritual e o âmbito físico, sustentando a ideia de que o “abismo” entre ambos é completamente ilusório. Foi efetivamente uma das primeiras tentativas de combinar a teoria da evolução darwinista com os decretos divinos tal como revelados nas Escrituras. [N. do T.]

[84] A ideia de alma do povo (no alemão: *Volksseele*) foi proposta pelo filósofo alemão Johann Gottfried von Herder, para quem cada cultura possuía sua identidade coletiva distinta, ou “espírito étnico”, que tanto explica seu comportamento quanto se configura como elemento crucial na sua análise. Tal ideia consequentemente abriu portas para o relativismo cultural e o historicismo. [N. do T.]

[85] *Idolum fori* (singular de *idola fori*), “ídolos do mercado ou do foro”, é uma falácia lógica apontada por Francis Bacon, em seu *Novum Organum*, na qual há uma correspondência imperfeita entre a definição de determinada palavra e o ente real na natureza ao qual tais palavra se refere. Segundo a descrição do filósofo: “Os ídolos do foro são de todos os mais perturbadores: insinuam-se no intelecto graças ao pacto de palavras e de nomes. Os homens, com efeito, creem que a sua razão governa as palavras. Mas sucede também que as palavras volvem e refletem suas forças sobre o intelecto, o que torna a filosofia e as ciências sofisticas e inativas. As palavras, tomando quase sempre o sentido que lhes inculca o vulgo seguem a linha de divisão das coisas que são mais potentes ao intelecto vulgar. Contudo, quando o intelecto mais agudo e a observação mais diligente querem transferir essas linhas para que coincidam mais adequadamente com a natureza, as palavras se opõem. Daí suceder que as magnas e solenes disputas entre os homens doutos, com frequência, acabem em controvérsias em torno de palavras e nomes, caso em que melhor seria (conforme o uso e a sabedoria dos matemáticos) restaurar a ordem, começando pelas definições. E mesmo as definições não podem remediar totalmente esse mal, tratando-se de coisas naturais e materiais, posto que as próprias definições constam de palavras e as palavras engendram palavras. Donde ser necessário o recurso aos fatos particulares e às suas próprias ordens e séries, como depois vamos enunciar, quando se expuser o método e o modo de constituição das noções e dos axiomas” (Aforismo LIX, *Novum Organum*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade). [N. do T.]

[86] Nome popular para o chamado prognatismo mandibular. A origem da expressão – mandíbula de Habsburgo, mandíbula de Áustria, maxilar de Habsburgo, maxilar de Áustria, lábio de Habsburgo ou lábio de Áustria – provém do fato de que tal traço era demasiadamente comum na família real dos Habsburgo, o qual se perpetuou devido à endogamia. É curioso notar tal variação nos retratos dos imperadores alemães Fernando II, Fernando III e Leopoldo I, demonstrando, portanto, sua permanência ao longo do tempo. [N. do T.]

[87] Para uma análise clássica e profunda da relação entre herança e originalidade, passado e criatividade, ver o ensaio de T. S. Eliot, "Tradição e talento individual". [N. do T.]

[88] No âmbito da química, ponto de viragem é o momento quando duas substâncias em contato alcançam a fase crítica da reação, de maneira que tal passagem é visível mesmo a olho nu, percebido por uma súbita mudança da coloração da mistura ou pela transformação do estado físico. [N. do T.]

[89] Haeckel, *Der Kampf un den Entwickelungsgedanken* [traduzido para o inglês como *Last Words on Evolution*, em 1906], p. 56, 70. Por vezes, Haeckel é mais modesto e, portanto, se refere a seu *Stammesgeschichte* [Evolução Humana], como "uma estrutura hipotética", dado que os registros empíricos que embasam tal estrutura continuam, em grande medida, imperfeitas; comp. H. Meyer, *Der gegenwartige Stand der Entwickelungslehre* [A Presente Condição da Evolução], p. 59, 60. [N. do A]

[90] Conforme se verá mais adiante, Bavinck evidentemente não subscreve o mito do bom selvagem de Rousseau, o qual se opõe a todo o pensamento bíblico. A sinceridade e ingenuidade aqui mencionadas dizem respeito ao âmbito social, e não à condição espiritual em si. [N. do T.]

[91] O chamado "elo perdido", o ancestral comum a homens e símios. [N. do T.]

[92] Há, em geral, três teorias principais sobre a origem da família: a promiscuidade primitiva, a monogamia originária e as uniões transitórias. A primeira é defendida por sociólogos como Durkheim, Spencer e mesmo Friedrich Engels, em sua obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, e apregoa a existência de um estado na história humana no qual os homens se relacionavam com as mulheres de forma randômica e não fixa. Daí os pais não participarem da formação dos filhos, visto que, logo em seguida ao ato de cópula, saíam em busca de outras parceiras, possibilitando, destarte, a ascensão do matriarcado, pois a mãe dava continuidade ao cuidado com os filhos. Por sua vez, a teoria da monogamia originária, doutrina proposta por H. E. Ziegler, advoga que há, inerente à natureza humana, ímpetos instintivos que conduzem à união entre homem e mulher ou entre pais e filhos. E, por fim, a teoria das uniões transitórias sugere que as relações originais entre homem e mulher são devidas à reprodução, pois após o nascimento do filho, diferentemente dos pais da teoria da promiscuidade primitiva, os progenitores – pai e mãe – permaneciam unidos por algum tempo, com o fim de salvaguardar as crias, tal como é possível ver em algumas espécies. [N. do T.]

[93] Schelling, em seu livro, *A Essência da Liberdade Humana*, afirma: "Sem escuridão antecedente não existiria qualquer realidade da criatura. As trevas são a sua herança necessária. Somente Deus – Ele mesmo existente – habita a pura luz, pois somente Ele é por si mesmo". E também: "O nascimento é nascimento da escuridão para a luz". A escuridão (*Ungrund*) que precede o nascimento das coisas é uma retomada da ideia do abismo sem fim, o qual representa a unidade do mundo em perpétuo devir. O nascimento dos entes da Natureza, que para Schelling é um organismo uno e completo, são espécies de epifanias, revelações, que demonstram a multiplicidade dessa Unidade. [N. do T.]

[94] Do grego, literalmente: "mudança para outro gênero". Trata-se de uma falácia, descritos nos *Analíticos Posteriores*, de Aristóteles, na qual transportamos uma questão de determinada área para outra área diferente, devido ao desconhecimento ou má interpretação de suas diferenças. [N. do T.]

[95] "Ao ignorante nenhum desejo". Frase do poeta latino Ovídio, que implica na ideia de que não se deseja aquilo que não se conhece. [N. do T.]

[96] A teologia do "Logos eterno", ou "as sementes do Verbo" (*logos spermatikoi*), foi postulada especialmente por parte de Justino, o Mártir, um dos pais apologistas. Esse grande filósofo cristão discorre em suas obras 1 e 2 *Apologia e Diálogo com o Judeu Trifão* que há sementes da Verdade em várias culturas e povos, mesmo naqueles que não foram iluminados com a revelação plena manifesta em Jesus Cristo. Joseph Ratzinger, em seu livro *Padres da Igreja*, observa a respeito do pensamento de Justino: "o projeto divino da criação e da salvação [...] se realiza em Jesus Cristo, o Logos, isto é o Verbo eterno, a Razão eterna, a Razão criadora. Cada homem, como criatura racional, é partícipe do Logos, leva em si uma "semente", e pode colher os indícios da verdade. Assim o mesmo Logos, que se revelou como figura profética aos Judeus na Lei antiga, manifestou-se parcialmente, como que em "sementes de verdade", também na filosofia grega. Mas, conclui Justino, dado que o cristianismo é a manifestação histórica e pessoal do Logos na sua totalidade, origina-se que "tudo o que foi expresso de positivo por quem quer que seja, pertence a nós cristãos" (2 Apologia 13, 4). [N. do T.]

[97] Esta, na verdade, é a crença dos membros da seita autodenominada "A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias", popularmente conhecidos como Mórmons, os quais creem que, quando da diáspora ocasionada por Deus na torre de Babel, o clã de Mahônri Moriâncumer, irmão de Jarede, migrou, sob a direção de Deus, para a região hoje conhecida como América do Norte – êxodo que foi possível devido ao fato de que os continentes da Terra, naquele momento, encontrassem-se unidos na configuração designada de *Pangeia* (ver *O livro de Éter* contido no *Livro de Mórmon*. De semelhante modo, quando da invasão babilônica no século VI a. C., Laman e Lemuel, filhos de Leí, também deixaram Israel a fim de cruzarem o oceano através dum barco, em direção à América do Norte, terra de promissão. [N. do T.]

[98] Forma como era então designada a Indonésia. [N. do T.]

[99] Gunkel certamente faz alusão ao fato de que tais entidades míticas, geralmente dragões ou serpentes aladas que foram derrotadas pela divindade criadora nas cosmogonias do Oriente Médio, são frequentemente citadas nas Escrituras tanto como alusão ao caos quanto a governos políticos inclementes. Com efeito, no contexto cultural, religioso e político da Antiguidade, no qual sociedade, cosmo, homem e

divindade respectivamente se espelhavam, o caos inicial que impedia a criação é o equivalente cósmico da insurreição, ou da revolução, ou mais comumente das tiranias e impérios (daí o título *Leviatã*, de Thomas Hobbes), ao passo que o deus ou herói mítico que trucida o monstro tem como contrapartida o governante, rei ou imperador que estabelece a ordem em meio à anarquia. Raabe aparece no Salmo 87.4 e Jó 9.13, como referência ao Egito, e em Salmo 89.10 e Jó 3.8, em alusão ao monstro marítimo mitológico, que recebe o nome de Gabarola, em Isaías 30.7. De semelhante modo, ao final do livro de Jó, no discurso teofânico do Senhor, é-nos dito que o Leviatã (Jó 41.1) e o Behemot (Jó 40.15) são forças malignas que não podem ser resistidas pelo homem, mas que obedecem prontamente ao Senhor. Tiamate, por sua vez, é uma deusa do panteão sumérico e babilônico, geralmente descrita uma serpente de sete cabeças que assombrava os mares, tendo sido posteriormente aniquilada por Marduque quando da criação da terra. E, por último, Nachash (em hebraico, נחש) é o termo utilizado em Gênesis, a fim de se referir à serpente que tentou os primeiros pais. Aparentemente, o termo provém do verbo "sibilar", "sussurrar", daí ter adquirido o sentido de "vaticinador" ou "sibila". De semelhante modo, algumas correntes gnósticas, pautando seus argumentos no fato de que o particípio passado do verbo (isto é, *nachuwsh*) soa como a palavra hebraica para "cobre", "brilho" ou "acobreado", passaram a afirmar que o termo significa "a reluzente", "aquele que é iluminado", de maneira que, passou a ser identificada com *Sophia Prunikos*, o éon inferior, a expressão antrópica da emanação da luz de Deus, que trouxe ao homem a libertação da lei de Jeová, "o filho do caos". Posteriormente, na história de Israel, o povo passou a cultuar a serpente de bronze que Moisés forjou por ordem divina, passando a chamá-la de Neustã (2 Reis 18.4), nome etimologicamente relacionado às palavras: "bronze", "serpente" e "dragão". Destarte, a citação desses mitos semíticos, caldeus e sumérios (e ainda podemos citar várias outras alusões dos autores bíblicos a divindades pagãs, tais como Bel, Marduque, Moloque, Mot, Astarote, mas sempre a fim de demonstrar a superioridade do Senhor sobre eles) é uma estratégica teológico-poética de representar imageticamente as forças demoníacas por trás das potências políticas despóticas e opressivas (ver ainda Isaías 27.1 e 51.9; Salmo 74.14; Apocalipse 12.7-10). [N. do T.]

[100] Referência a 1 Pedro 1.10-12. [N. do T.]

[101] Protoevangelho é o nome geralmente atribuído à primeira promessa pós-queda: "Porei inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e o seu descendente. Este te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar" (Gênesis 3.15). Cristo, o descendente da mulher (Gálatas 4.4), embora ferido na cruz, venceu, de uma vez por todas, os poderes das trevas (Romanos 16.20). [N. do T.]

[102] Calvino, em suas *Institutas* (I, VI, 1), afirma a necessidade da fé ter como base as verdades objetivas apresentadas nas Escrituras: "Ora, visto que ele via a mente de todos ser arrastada para cá e para lá em agitação errática e instável, depois que elegeu os judeus para si por povo peculiar, cercou-os de sebes, de todos os lados, para que não se extraviassem à maneira dos demais. Nem em vão nos retém ele, mediante o mesmo remédio, no puro conhecimento de si mesmo; pois, de outra sorte, bem depressa se diluiriam até mesmo aqueles que, acima dos demais, parecem manter-se firmes. Exatamente como se dá com pessoas idosas, ou enfermas dos olhos, e tantos quantos sofram de visão embaçada, se puseres diante delas mesmo um vistoso volume, ainda que reconheçam ser algo escrito, contudo mal poderão ajuntar duas palavras; ajudadas, porém, pela interposição de lentes, começarão a ler de forma distinta. Assim a Escritura, coletando-nos na mente conhecimento de Deus que de outra sorte seria confuso, dissipada a escuridão, nos mostra em diáfana clareza o Deus verdadeiro". [N. do T.]

[103] Schleiermacher, Ritschl, Herrmann, Harnack, Schian – cada um deles associa a experiência cristã, de uma forma ou de outra, com a Pessoa de Cristo e a revelação que Deus nos forneceu nEle. [N. do A.]

[104] No universo do Antigo Testamento, os rins (כִּלְיָה, *kilyah*) são a fonte dos instintos e emoções mais profundos do ser humano, ao passo que o coração é o centro da existência humana, representando, pois, a totalidade do indivíduo. Ver Jeremias 17.9-10; Salmo 7.8-10. [N. do T.]

[105] O teólogo Augustus Hopkins Strong, levantando a questão sobre a possibilidade ou não de se fazer teologia sem fé, afirma: "A fé é um conhecimento condicionado pelo sentimento santo. – A fé que apreende o ser divino e sua obra não é opinião ou imaginação. É certeza relativa às realidades espirituais sobre o testemunho da nossa natureza racional e acerca do testemunho de Deus. Sua única peculiaridade como ato cognitivo da razão é que está condicionada ao sentimento santo. Como a ciência da estética é produto da razão incluindo o poder de reconhecer o belo praticamente inseparável do amor ao belo e como a ciência da ética é produto da razão incluindo o poder de reconhecer o moralmente correto praticamente inseparável do amor ao moralmente correto, assim a ciência da teologia é produto da razão, mas da razão que inclui o poder de reconhecer a Deus, que é praticamente inseparável do amor a Deus. Empregamos aqui o termo "razão" para significar a força total do conhecimento. Razão, neste sentido, inclui o estado de sensibilidade desde que seja indispensável ao conhecimento. Não podemos conhecer uma laranja só de olhá-la; para entendê-la, é tão necessário saboreá-la quanto vê-la. A matemática do som não pode nos dar entendimento da música; é necessário também ouvi-la. Somente a lógica não pode demonstrar a beleza do pôr-do-sol, ou de um caráter nobre; o amor ao belo e à justiça antecede o conhecimento do belo e da justiça [...]Se um estado correto do coração for indispensável à fé bem como o conhecimento de Deus, pode haver qualquer *theologia irregenitorum*, ou teologia dos não regenerados? Sim, respondemos; do mesmo modo que um cego pode ter uma ciência da ótica. O testemunho dos outros dá sua reivindicação a ele; a obscura luz que penetra a obscura membrana corrobora esse testemunho. O não regenerado pode conhecer a Deus como poder e justiça, e temê-lo. Contudo, isso não é o conhecimento do mais íntimo caráter de Deus; ele fornece certo material para uma teologia defeituosa ou desproporcional; mas não fornece material suficiente para uma correta teologia (STRONG, Augustus Hopkins. *Teologia Sistemática*, 2 v. … p. 33-35). [N. do T.]

[106] Comparar com o famoso dito de Emerson: "Quanto menos contato tivermos com nossos pecados, melhor", e depois, Ph. Vivian, *The Churches and Modern Thought* [As Igrejas e o Pensamento Moderno], 1907, p. 208 ss. F.R. Tennant, *The Origin and*

Propagation of Sin [A Origem e Propagação do Pecado]. Cambridge, 1906. W.R. Inge, *Personal Idealism and Mysticism* [Idealismo Pessoal e Misticismo], 1907, p. 171. Lodge, *The Substance of Faith* [A Substância da Fé], p. 46 ss. Comparar também com John M. Edwards, *The Vanishing Sense of Sin* [O desvanecimento do senso de opecado], *Presbyterian and Reformed Review*, Oct. 1899, p. 606-616. [N. do A.]

[107] Os gnósticos, de fato, creem que a expulsão do Paraíso – propiciada por *Sophia Prunikos*, "a segunda pessoa de uma trindade espúria", manifestação da Sabedoria, que fez passar por serpente, a fim de libertar o primeiro casal da obscuridade à qual Javé, o "filho do caos", os havia relegado – foi uma espécie (na verdade, a primeira) de libertação, de autonomia humana. Neste sentido, não há queda, mas, sim, ascensão do homem para uma forma superior de conhecimento. Destarte, grande parte dos pensadores que advogam a autonomia humana, dentre eles Kant, partem de uma pressuposição gnóstica. [N. do T.]

[108] Mesmo poetas e escritores reconhecem essa dualidade: o poeta brasileiro Olavo de Bilac, por exemplo, em seu poema "Dualismo", canta: "E no perpétuo ideal que te devora,/ Residem juntamente no teu peito/ Um demônio que ruge e um deus que chora". Por sua vez, o escritor russo Aleksandr Soljenitzyn já dissera que "a linha divisória entre o bem e o mal atravessa o coração de todos os seres humanos". [N. do T.]

[109] Referência a Atos 10.35. [N. do T.]

[110] Excerto da obra *As variedades da experiência religiosa*, do supracitado autor William James. [N. do T.]

[111] Louis Berkhof cita James em sua *Teologia Sistemática*: "se existem poderes superiores capazes de influir em nós, eles só podem ter acesso pela porta subliminar" (BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Cultura Cristã. p. 488). No original, a frase de James é: "If the grace of God miraculously operates, it probably operates through the subliminal door" (Se a graça de Deus opera miraculosamente, provavelmente o faz por meio da porta subliminar). [N. do T.]

[112] Em contraposição a Myers e James, Peirce, Jastrow e Stanley Hall (cf. *Adolescence*, I, prefácio, II, p. 43) negam a ação de um fator sobrenatural na consciência subliminar. [N. do A.]

[113] Salmo 73.25. [N. do T.]

[114] Leon Tolstói, tanto em sua vida quanto em suas obras, transitou entre a ascese (incluindo o despojamento físico e material) e o escapismo. Em sua novela, *Padre Sérgio*, apresenta um rico cavaleiro que abandonou sua vida aristocrata a fim de se retirar para meditação. Num dos pontos altos do livro, com o intuito de resistir à tentação sexual, Padre Sérgio chega a decepar um dedo com um machado. Em sua obra *O Reino de Deus Está Entre Vós*, Tolstói, partindo de sua visão acerca do Sermão da Montanha, advoga "a não-violência", ou seja, a total proibição da legítima defesa e de qualquer reação contra a opressão física. [N. do T.]

[115] No presente caso, não se trata do conceito nazista, mas, sim, de uma etnia, ou mais especificamente um grupo linguístico, que habitou primeiramente na Ásia Central, por volta de 1800 a.C. Segundo a hipótese acadêmica corrente, foram grupos invasores das regiões do Vale do Hindus, ocupando as planícies entre os mares Cáspio e Negro. Daí, posteriormente, migrando para a Europa (consequentemente a divisão linguística indo-europeu). Todavia, não é exatamente a este grupo que Bavinck se refere, antes, o teólogo faz referência à literatura védica, a qual narra que, em tempos imemoriais, a Índia abarcava uma área superior com relação a hoje, na qual residiam os arianos (do sânscrito: "nobre" ou ainda "claro"), os povos dali nativos. A "clareza" à qual se refere o termo não diz respeito à cor da pele, mas à iluminação espiritual, uma consciência diáfana da divindade. Neste sentido, para alguns, Cristo era uma figura ariana, um místico oriental em íntimo contato com o transcendente. Distorcendo, pois, o significado e a conotação religiosa do termo, o conde Joseph Arthur de Gobineau, diplomata, filósofo e um dos principais teóricos do racismo do século XIX, afirmou que as raças nórdicas e germânicas (segundo sua concepção, os verdadeiros arianos) constituíam-se como o ápice da raça humana, tendo sido, portanto, responsáveis pelo avanço da civilização. É escusado dizer que tal ideia recebeu ampla aceitação de parte considerável da intelectualidade alemã, influenciando fortemente o projeto político de Hitler. [N. do T.]

[116] Eudemonismo é um conceito filosófico sustentado por praticamente todos os filósofos da Antiguidade, segundo a qual o fim último do homem – aquele para qual deve empreender todos seus esforços e recursos – é a felicidade. Todavia, cada filósofo, de acordo com seu sistema de pensamento, atribuía a algum atributo ou elemento a fonte e objeto da felicidade. A grosso modo, para Platão, o Bem e o Conhecimento eram indistintos, daí a necessidade do controle sobre as paixões. Já Aristóteles concebia a felicidade em termos de uma vida em conformidade com a virtude que nos distingue dos demais seres, a saber, a razão. [N. do T.]

[117] Em sua obra *Genealogia da Moral, uma Polêmica*, Nietzsche, partindo da divisão das sociedades tradicionais entre a classe guerreira e classe sacerdotal, afirma que esta última, a fim de reverter a hierarquia, alterou os valores guerreiros, criando, para isto, a ideia de "espírito". Exaltando a tibieza e a covardia que lhe são peculiares, os "homens do ressentimento" (que, para Nietzsche, é especialmente o sacerdote hebreu) criam a "moral dos escravos", em oposição à "moral dos senhores", impingido culpa e assim dominando aqueles que lhe são fisicamente superiores. Segundo suas palavras: "O modo de valoração nobre-sacerdotal tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos – por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes, também os mais ricos de espírito – comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece" (NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral, uma Polêmica*. São Paulo:

Companhia das Letras, 2007. p. 25). [N. do T.]

[118] Hegel, em seu *Princípios da Filosofia do Direito*, utiliza o conceito de *Sittlichkeit* para se referir à "vida ética" ou "ordem ética", que intermedeia os sentimentos subjetivos e os direitos gerais da família, sociedade e o Estado. [N. do T.]

[119] Neste ponto, não se deve confundir o termo utilizado por Bavinck com o movimento teonomista, parte essencial do Reconstrucionismo defendido por Greg Bahnsen e Rousas John Rushdoony, por exemplo. Na verdade, o conceito bavinckiano está mais próximo da concepção de Paul Tillich, o qual assinala que, tendo em vista que somente Deus possui liberdade absoluta, eternidade e autossuficiência, Ele é lei para Si mesmo. Já o homem, dado seu caráter contingente e dependente, jamais pode servir de referencial moral ou existencial para si mesmo, de modo que, a fim de realizar suas potencialidades e viver em plena liberdade, deve se apegar exclusivamente a Deus, mediante o relacionamento pautado na fé nEle. [N. do T.]

[120] Referência a 1 Timóteo 4.8. [N. do T.]

[121] Referência a Filipenses 4.8. [N. do T.]

[122] Termo alemão que significa "Guerra cultural" ou "luta de culturas". É o nome que se deu ao conflito, ocorrido no período de 1871 a 1887, entre o chanceler Otto von Bismark e a Igreja Católica, quando o governante tentou submeter a instituição ao controle estatal. O termo foi cunhado por Rudolf Virchow, que elogiou a coragem e resistência dos católicos. Dentre as atitudes tomadas por Bismarck está a supervisão estatal das escolas religiosas, a dissolução da ordem dos Jesuítas ao longo de toda a Alemanha, e o rompimento das relações diplomáticas com o Vaticano. É interessante notar que um dos gatilhos para a atitude do chanceler foi a proclamação, em 1870, do dogma da infalibilidade papal em matérias de moral e fé quando *ex cathedra*. [N. do T.]

[123] De fato, tornou-se já, em nossa época, um lugar-comum assinalar a transitoriedade, relatividade e efemeridade de todas as coisas. Basta olhar para alguns dos títulos das obras mais populares nesse quesito: *O Fim das Certezas*, do químico Ilya Prigogine, ganhador do prêmio Nobel; e ainda *Modernidade Líquida*, do sociólogo polonês Zygmunt Bauman. [N. do T.]

[124] O meliorismo, independente da forma em que se manifesta, é reconhecidamente um dos fatores responsáveis pelas catástrofes políticas do século XX, conforme já afirmou Russell Kirk, em seu *Política da Prudência*. Negando a natureza maligna do homem, e ignorando todas suas limitações e imperfeições, vários revolucionários tentaram, por meio dos mais diversos meios, "aperfeiçoar" a natureza humana. Curiosamente, alguns dele, como Charles Fourier, criam que o ser humano alcançaria até mesmo a perfeição física, por meio de uma modelagem de seu próprio corpo; e, assim, também tornar-se-iam gigantes possuidores de um terceiro braço – o "arquibraço" –, com o qual expandiriam suas capacidades de produção e serviria também para amortecer as possíveis quedas. [N. do T.]

[125] Kenneth Minogue, cientista político conservador, define *ideologia* como a tentativa de se construir o paraíso nesta terra, mas que, invariavelmente, termina criando sucessivos infernos. [N. do T.]

[126] Teilhard de Chardin, padre jesuíta, paleontólogo, filósofo e teólogo francês, em sua obra *Le Coeur de la Matière* [O Coração da Matéria], publicado em 1950, a partir das palavras de Cristo em Apocalipse, propõe a teoria do "Ponto Ômega", um conceito gnóstico, evolucionista e panteísta, que vê Cristo, o Ressuscitado, como o *homo futur*, o homem futuro, o término do processo evolutivo. Assim como Cristo subsumiu em Si todas as coisas, também o homem, seguindo Seus passos, alcançará um ponto final, o Ponto Ômega, no qual homem e universo alcançarão o nível máximo de consciência. De certo modo, Chardin identificou o Ômega (com a inicial maiúscula) com o Logos da tradição cristã, para em seguida afirmar que Cristo, sendo o termo da evolução natural, o próximo passo da matéria, torna "a evolução santa". [N. do T.]

[127] Neste último capítulo, é necessário extrema atenção por parte do leitor, já que, numa leitura displicente ou desatenta, pode-se crer que Bavinck apregoa ou defende a legalização ou proibição estatal de casamentos de pessoas desfavorecidas, ou a "seleção artificial" mediante engenharia social, ou ainda uma reforma educacional pautada numa concepção essencialmente positivista, psicologizante e reducionista, na qual se centraliza e exalta a autonomia da criança. Na verdade, como sói acontecer no restante do livro, Bavinck, no seu método próprio de exposição, expõe, em primeira pessoa, aquilo que outros efetivamente pensam. Isto faz mais sentido se nos lembrarmos que o texto foi apresentado como palestra, modo no qual prevalece a oralidade com todos seus artifícios e recursos, inclusive a "mimetização do discurso alheio". De todo modo, adiante o teólogo expõe seu posicionamento bíblico, afirmando que os elementos condenáveis supracitados são parte essencial da cultura moderna, que, em vários pontos, se opõe ao pensamento humano e, portanto, mesmo à história humana precedente. [N. do T.]

[128] Para uma análise mais profunda e bíblica sobre o papel da educação na formação da mente do homem moderno, incluindo, pois, as estratégias revolucionárias de afirmação e expansão do conceito de autonomia humana, que se opõe frontalmente à cosmovisão cristã, ver o livro *Esquizofrenia Intelectual*, de Rousas John Rushdoony. Brasília, DF: Monergismo, 2016.

[129] O mesmo vaticínio foi feito, décadas depois, por Mário Ferreira dos Santos, em seu manifesto *Invasão vertical dos bárbaros* (1967), no qual, analisando não somente as raízes mas os possíveis frutos da decadência cultural e moral do Ocidente, argumentou que a força física não apenas se sobreporia às conquistas do espírito, mas também seria sobrevalorizada.

[130] A literatura socialista é deveras conhecida. Basta conferir H.D. Lloyd, acima citado, H.G. Wells, New Worlds for Old [Substituindo o Velho Mundo por Novos Mundos], Londres, 1908. R.J. Campbell, Christianity and the Social Order [Cristianismo e Ordem Social], Londres, 1907. Uma série de artigos publicados no The New Socialism, na Impartial Inquiry [O Novo Socialismo, um Inquérito Imparcial], no British Weekly, 1908. [N. do A.]

[131] Trata-se, novamente, de uma estilização do discurso alheio. É necessário atentar para as aspas no início e final do parágrafo, indicando que Bavinck se refere ao pensamento dos "reformadores sociais". [N. do T.]

[132] Termo que, em grego, significa "presença" ou mesmo "aparição", e que era geralmente usado para se referir à chegada triunfal de reis ou governantes nas cidades. Nas epístolas de Paulo, é usado para indicar a segunda vinda de Cristo, quando, por fim, Ele há de Se manifestar, julgar e instaurar Seu reino (II Tessalonicenses 2.1, 3-10). No contexto, Bavinck assinala que a expectativa da humanidade culmina num paroxismo, numa revelação final e irreversível, embora, negando a revelação e verdade divinas, os homens apõem um ídolo ou uma versão secularizada dessa *parousia*. [N. do T.]

[133] Paulsen, *Ethik* [Ética], in: "Die Kultur der Gegenwart" [A Cultura do Presente], *System. Philos*., p. 309. Haering, *Das Christliche Leben* [A Vida Cristã], 2 1907, p. 104 ss. Külpe, *Einl. in die Philos*. 4 1907, p. 332. Külpe, neste artigo, declara: "Nenhuma definição imanente do sumo bem possui um caráter mais relativo; a postulação de um único objetivo transcendental (que, como tal, é inacessível à ética científica) satisfaz a ideia de um valor último, supremo e absoluto". Comparar também com C. Eraser, Our Final Venture [Nossa Ventura Final], *Hibbert Journal*, janeiro, 1907, e G. F. Barbour, *Progress and Reality* [Progresso e Realidade], *Hibbert Journal*, outubro, 1907. [N. do A.]

[134] No original, a expressão *Old-time religion* é o título de uma canção protestante de 1873. Posteriormente, a canção foi popularizada pelo filme *Inherit the Wind* ("O vento será tua herança"), de 1960, inspirado no Julgamento de Scopes, condenado por ensinar a teoria da evolução numa escola do Tennessee. [N. do T.]

[135] O preexistencialismo é ideia presente em seitas órficas e platônicas que advoga que as almas, como diz o próprio termo, preexistiam ao corpo, tendo existido ou eternamente no mundo das ideias ou tendo sido criadas todas de uma só vez num determinado momento na esfera espiritual. [N. do T.]

[136] Segundo vários comentadores bíblicos, havia na igreja de Corinto, no momento quando Paulo escreve sua primeira carta, grupos sectários que criavam dissensões no seio da comunidade através de uma suposta hierarquia espiritual. Os mais espirituais, "os de Cristo", haviam alcançado um grau de espiritualidade tão elevado que já não necessitavam mais da pregação e ensino dos apóstolos. Nesse sentido, criou-se uma tripartição espiritual: os carnais, ou sárquicos (do grego, *sarx*, carne) aqueles que ainda se encontravam na base da hierarquia, depois os psíquicos (do grego *psyche*, mente), já avançados nesta classificação gnóstica, e por último, os pneumáticos (do grego, *pneuma*, espírito), o paroxismo da evolução espiritual. Evidentemente, trata-se de uma visão claramente anti-bíblica e, portanto, herética. [N. do T.]

[137] O conceito de Vontade de Potência nietzschiano parte do pressuposto da eternidade do universo, mas de sua finitude material. Ora, visto que há um número possível e limitado de combinações de seus elementos (incluindo aqui os eventos e fatos), que se dão num tempo infinito, segue-se que, ao fim de determinado período, depararemos com um eterno retorno do mesmo. Destarte, sob uma perspectiva proto-panteísta, Nietzsche contemplou o universo como sendo perpassado por um impulso colossal, uma força irrefreável que opera essas modificações, num êxtase dionisíaco. A Vontade de Potência, pois, é a força motriz da história, da psicologia e do universo, a transformação eterna do universo e seus elementos. [N. do T.]

[138] Max Weber, em seu livro, *Die Protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, [*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*], conclui sua importante pesquisa lançando a questão se a cultura há de resultar nisto: que os homens se tornem "especialistas sem espírito, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado" (WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, São Paulo, Pioneira, 1996). [N. do A.]

[139] Previsão efetivamente concretizada menos de uma década depois destas *Palestras Stone*, com a 1ª Guerra Mundial. [N. do T.]

[140] Pensamento análogo ao de Ruskin, que declarou sempre ter observado que todas as grandes nações obtiveram, na guerra, seu poder de resistência e vigor mental; que a guerra havia instruído tais nações, ao passo que a paz os enganara – a guerra os disciplinara, já a paz, os extraviara. Em suma, Ruskin argumenta que a guerra construiu as grandes nações, enquanto a paz as destruiu. [N. do A.]

[141] Com efeito, essa glorificação da guerra se encontra presente em vários momentos e obras do século XX. Em 1909, logo depois destas *Palestras*, o poeta italiano Filippo Marinetti publicou o *Manifesto Futurista*, em meio ao êxtase presente em toda a intelectualidade europeia com relação às inovações tecnológicas, ao progresso técnico-científico e com este a velocidade, a força e a potência da máquina. Neste *Manifesto*, portanto, é dito no artigo 9: "Queremos glorificar a guerra – única higiene do mundo –, o militarismo, o patriotismo, o gesto destruidor dos libertários, as belas ideias pelas quais se morre e o desprezo pela mulher". [N. do T.]

[142] Respectivamente, o perigo vermelho é a ameaça da implementação da ideologia do Socialismo Internacional, movimento que foi crucial para a consecução da Revolução Russa de 1917. O perigo negro, por sua vez, foi um termo cunhado para se referir ao medo acalentado pelos colonizadores de que os negros colonizados tentassem seduzir e, portanto, mantivessem intercurso sexual com as mulheres brancas. Em seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Frantz Fanon, o ideólogo do pós-colonialismo, analisando psicanaliticamente tal fenômeno – o qual designou de "Complexo de Próspero", em referência ao personagem principal da peça *A Tempestade*, de Shakespeare –, afirmou que se tratava de uma espécie de competição sexual do homem branco com o homem negro, sendo este visto erroneamente como uma espécie de potência natural-sexual. É preciso enfatizar que Bavinck, em momento algum, afirma sua anuência a tal ideia, que, na maioria dos casos, era pautada em preconceitos e um mútuo desconhecimento de ambas as culturas. Por fim, o perigo amarelo (ou, por vezes, *terror amarelo*) foi o termo cunhado por Guilherme II da Alemanha, para se referir à

ameaça supostamente iminente de destruição do Ocidente por parte das etnias sino-asiáticas. Com efeito, na imprensa sensacionalista da época, várias vezes os chineses são representados como hordas amarelas cavalgando pelas estepes da Sibéria e invadindo a Europa. De maneira que cedo se instalou uma desconfiança, por vezes medo, para com os indivíduos pertencentes a tal etnia, os quais eram encarados como terríveis e astutos conspiradores, portadores de poderes ocultos do Oriente, abrigando-se por trás de uma aparência pacífica e subserviente. Um exemplo dessa imagem é o vilão Fu Manchu, do escritor inglês Sax Rohmer, o paradigma de "Gênio do Crime", ardiloso, traiçoeiro, com poderes mágicos e tendo à sua disposição uma organização criminosa de atuação internacional. [N. do T.]

[143] Referência ao Salmo 19.3. [N. do T.]

[144] Kant apontou para a necessidade de um *Ausgleichung* [ajuste, acerto de contas] entre a virtude e a felicidade na vida futura, e Paulsen é da mesma opinião, em *Ethik* [Ética], in: *Die Kultur der Gegenwart* [A Cultura do Presente], *System, Philos*., p. 304 ss. Comparar também com um artigo e discussões sobre Expectativas Escatológicas, no Encontro de Teólogos Modernos, 28 e 29 de Abril de 1908. [N. do A.]

[145] Referência a João 1.4. [N. do T.]

[146] Isto é, a presente disposição das coisas e eventos, bem como suas mútuas relações. [N. do T.]

[147] Referência ao Salmo 97.2. [N. do T.]

[148] Calvino, em seu comentário ao Salmo 11, observa: "Quando, pois, a fraude, a astúcia, a traição, a crueldade, a violência e a extorsão reinam no mundo; em suma, quando todas as coisas são arremessadas em total desordem e escuridão, pela injustiça e perversidade, que a fé sirva como uma lâmpada a capacitar-nos para visualizarmos o trono celestial de Deus, e que essa visão nos seja suficiente para fazer-nos esperar pacientemente pela restauração das coisas a um melhor estado". Que o antigo lema de Genebra, retirado da tradução latina do livro de Jó, possa ser efetivamente o grito da Igreja hoje, também ameaçada pelas trevas que se levantam hostilmente: *Post tenebras lux*, após as trevas, vem a luz. [N. do T.]