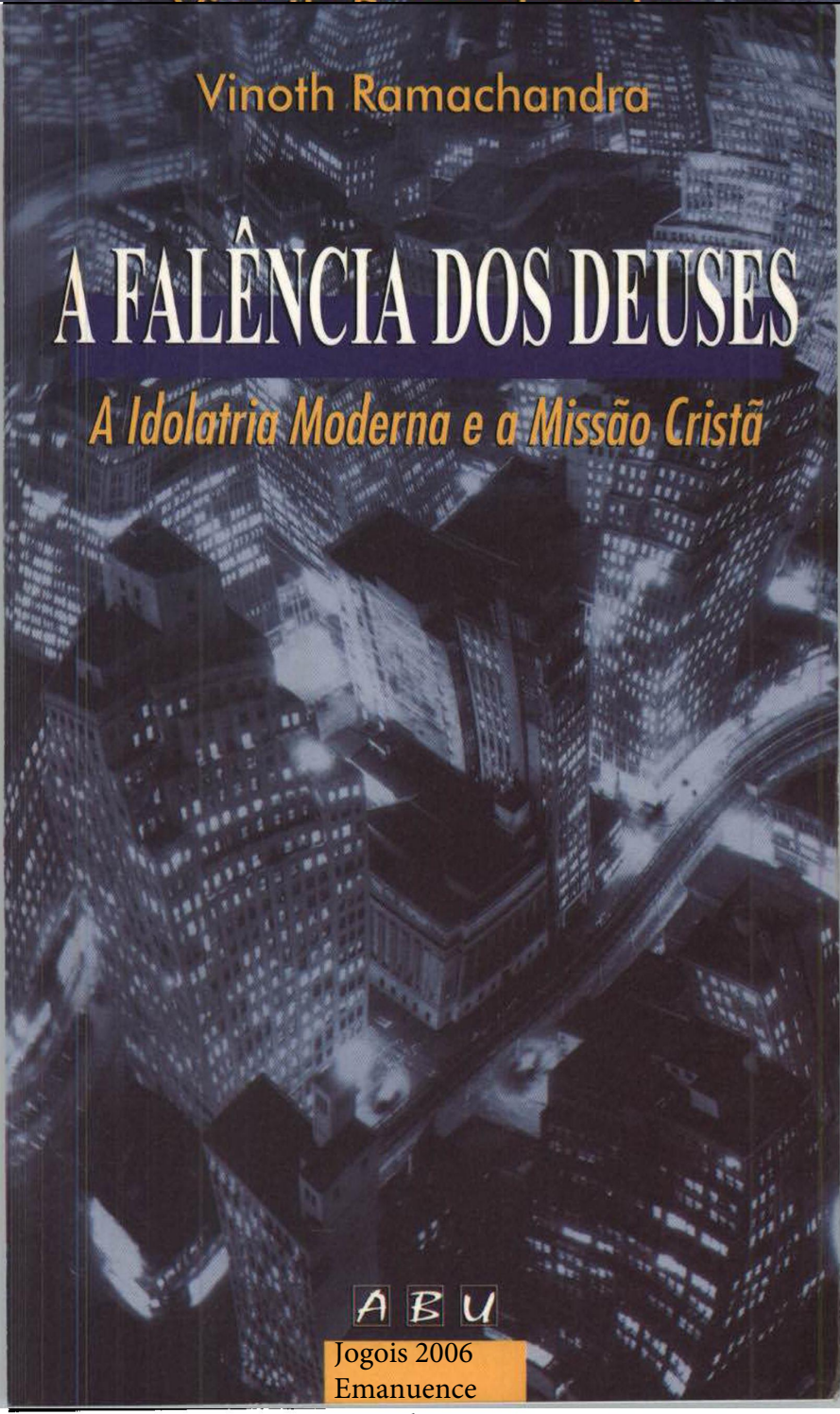
Vinoth Ramachandra
A FALÊNCIA DOS DEUSES
A Idolatria Moderna e a Missão Cristã
ABU
Jogois 2006
Emanuence

Jogois2006
e
Emanuence Digital

A FALÊNCIA DOS DEUSES
Traduzido do original em inglês
GODS THAT FAIL
Copyright © Vinoth Ramachandra, 1996.
Publicado por Paternoster Press, P.O. Box 300
Carlisle, Cumbria CA3 0QS, Inglaterra.

Direitos reservados pela
ABU Editora S/C
Caixa Postal 2216
01060-970 – São Paulo SP
E-mail: editora@abub.org.br

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a permissão escrita da ABU Editora.

Traduzido por: Milton Azevedo Andrade
Revisão: John L. Griffin
Editoração e Fotolito: Spubli
Capa: David Moreno Sperling

O texto bíblico utilizado neste livro é da Edição Revista e Atualizada no Brasil, 2a. Edição, da Sociedade Bíblica do Brasil, exceto quando outra versão é indicada:

BJ: Bíblia de Jerusalém – Edições Paulinas.
IBB: Almeida, Revisada, da Imprensa Bíblica do Brasil.
SBTB: Almeida, Edição Corrigida e Revisada, Fiel ao Texto Original, da Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil.
TLH: Tradução na Linguagem de Hoje, da Sociedade Bíblica do Brasil.

1a. Edição: 2000.

Catalogação na Fonte do Departamento Nacional do Livro

R165f
Ramachandra, Vinoth
A falência dos deuses: a idolatria moderna e a missão cristã; [traduzido por: Milton Azevedo Andrade]. — São Paulo: ABU, 2000.
286p.; 21 cm.

ISBN 85-7055-025-1
Tradução de: Gods That Fail.
Inclui índice.

1. Apologética. 2. Idolatria. 3. Filosofia moderna — Séc. XX. 6. Missões — Teoria. I. Título.
CDD-261

Reconhecimentos

Este livro teve um longo período de gestação. Foi gerado há quatro anos, mas depois ficou inativo durante o tempo em que voltei a minha atenção para um livro totalmente diferente, sobre missão, que abordava o desafio teológico provindo da própria Igreja Cristã. Parte do material do presente livro nasceu primeiro como palestras dadas a estudantes, cristãos e não-cristãos, em vários países asiáticos. Sou grato a meus amigos Nishan De Mel, Dilani Peter, Prabo Mihindukulasooriya e Shehan Williams, que examinaram os primeiros rascunhos de alguns dos capítulos e avaliaram quanto ao interesse despertado em sua leitura.

Dessa forma, dediquei este livro aos estudantes, aos graduados e aos assessores da CIEE (Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos) da Ásia, os quais compartilharam e enriqueceram a minha jornada de fé. Que, ao adentrarem eles o desafiante e novo mundo do próximo milênio, busquem e se apeguem firmemente àquelas velhas virtudes da verdade, da simplicidade e da retidão.

Conteúdo

1. **Introdução: Modernidade e Ídolos** 9
   Fim da Modernidade?
   A Modernidade como um Paradoxo
   Modernidade e Fragmentação
   A Modernidade e o Sentido
   Um Mútuo Desafio

2. **Religião e Ídolos** 42
   O Legado Hegeliano
   Críticas Secularistas
   Uma Crítica Bíblica
   Falsos Evangelhos
   Virando as Mesas
   Além da Experiência
   De Volta para o Futuro

3. **O Mundo como Criação** 79
   A História do Gênesis
   A Linguagem da Criação, a Ciência e o Mundo
   Questões Sobre as Origens
   O "Deus das Lacunas"
   Posições Evolutivas Que Desviam a nossa Atenção
   Celebração

4. **Jó e o Silêncio de Deus** 121
   A Angústia de Jó
   A Absolvição de Jó
   Epílogo

5. **A Violência dos Ídolos** 138
   Formação de Ídolos
   Os Novos Demônios
   O Desenvolvimento como Ideologia
   Um Caos Pelas Águas: Gênesis 6 – 9
   A Torre Inacabada: Gênesis 11

6. Ciência e Anticiência **176**
A Fé na Ciência
Pesquisa e Responsabilidade
O Assalto à Objetividade
Em Direção a uma Resposta Cristã
Ciência Reducionista
Epílogo

7. Ídolos da Razão e do Irracional **223**
Construindo sobre Areia Movediça
A Perspectiva Posterior a Kuhnian
Conhecimento Pessoal
Implicações Missionárias
Mentes Alienadas

8. A Cruz e os Ídolos **250**
Confrontações de Poder
O Deus da Cruz
A Cruz Entre as Nações
Conclusão

Índice Remissivo **285**

"Quase chego a pensar que todos nós somos fantasmas, todos nós mesmo, Pastor Manders. Não é apenas o que herdamos de nosso pai e de nossa mãe que permanece em nós. É toda sorte de idéias mortas, e toda sorte de crenças antigas e obsoletas. Essas coisas não estão vivas em nós; mas alojam-se em nós e nunca conseguimos nos ver livres delas... Tem de haver fantasmas por toda a extensão do país, tão densos como as areias do mar. E assim encontramo-nos nós, tanto individualmente como coletivamente, com um comovente temor da luz."

– Sra. Alving, na peça *Fantasmas*, de Henrik Ibsen

"Aqueles que acreditam que crêem em Deus, mas sem paixão em seu coração, sem angústia mental, sem incertezas, sem dúvidas, e às vezes até mesmo sem desespero, crêem apenas na idéia de Deus, mas não no próprio Deus."

– Miguel de Unamuno (1864–1937),
The Tragic Sense of Life in Men and Nations
(O Sentido Trágico da Vida nos Homens e nas Nações)

"Certa vez você disse 'Deus' ao contemplar mares distantes; mas agora lhe ensinei a dizer 'Superman'."

– Friedrich Nietzsche (1844–1900),
Thus Spoke Zarathustra (Assim Falou Zaratustra)

1

Introdução: Modernidade e Ídolos

> "Constante processo de revolução na produção, distúrbios ininterruptos em todas as condições sociais, uma permanente incerteza e agitação distinguem a época burguesa de todas as anteriores. Todas as relações fixas e definidas, com sua sucessão de antigos e veneráveis preconceitos e opiniões, são totalmente eliminadas; todas as recém-formadas tornam-se antiquadas, antes de poderem ossificar. Tudo que é sólido transforma-se em ar, tudo que é sagrado é profanado..."
>
> – K. Marx e F. Engels, *The Communist Manifesto* (O Manifesto Comunista), 1848[1]

Estas famosas palavras, escritas há um século e meio, ainda constituem uma descrição apropriada das mudanças sociais que estão acontecendo em todo o mundo. A modernidade veio para circundar o globo, seus efeitos sendo sentidos nos mais remotos rincões e não apenas nos câmpus universitários, nos shoppings e nos processos burocráticos governamentais. Não é simplesmente uma civilização entre tantas outras, mas a primeira civilização verdadeiramente global a emergir na história humana. Para Marx, as condições chamadas "modernas" eram aquelas criadas pelo progresso tecnológico e pelo comércio entre as nações em constante crescimento. A produção capitalista foi o nervo central do monstro da modernidade. Antigas comunidades foram desarraigadas e as pessoas foram lançadas à competição, umas contra as outras, na nova selva de uma ordem social capitalista. Mas, para Marx, os horrores da modernidade continham ainda uma promessa poderosa. O colapso de "todas as relações fixas e definidas" libertou os seres huma-

nos modernos dos "antigos e veneráveis preconceitos e opiniões" da vida tradicional do camponês. Criou-se uma oportunidade histórica para a humanidade, representada inicialmente pela nova classe trabalhadora industrial, de apoderar-se do controle sobre sua existência por meio de uma revolução coletiva e assim pôr um fim a toda autoridade irracional e arbitrária. O monstro da modernidade não apenas podia ser domado (uma vez que ele era, afinal de contas, uma criação humana), mas tornar-se-ia um meio necessário para a libertação humana.

Uma outra bem conhecida imagem do que é sentir-se viver sob as condições modernas foi dada por Max Weber (1864–1920), um dos fundadores da sociologia moderna. Para Weber, o capitalismo era parte de um fenômeno bem mais amplo de crescente racionalização, que apareceu pela primeira vez no Ocidente no final do século dezesseis e no século dezessete. Como Marx, Weber acreditava que o capitalismo era uma forma econômica própria de um momento específico da história, não uma tendência humana universal. Diferentemente da busca de ganho ou de uma exploração impiedosa, comum à maioria das culturas humanas, a época moderna do capitalismo seria um sistema de comportamento racionalmente dirigido por regras, organizado em torno de uma motivação central: a contínua acumulação de lucro *como um fim em si mesmo*. A modernidade seria como uma "gaiola de ferro" apertando cada vez mais um laço de racionalidade impessoal, abstrata e instrumental em torno de suas vítimas, acabando com a espontaneidade, com a diversidade e com o mistério, e contribuindo para o "desencantamento" do mundo por toda parte.[2] Essa é uma imagem que veio dominar grande parte da literatura de ficção e sociológica do século vinte. Deu origem a uma ampla postura de pessimismo e de quase fatalismo.

(A caracterização de Weber com respeito à racionalidade burocrática, como sendo essa "gaiola de ferro" da modernidade, com sua quase total rigidez, não tem ficado imune a desafios. De Durkheim em diante, estudos empíricos têm mostrado que, freqüentemente, organizações de larga escala têm dado

lugar a uma autonomia e a uma espontaneidade que são menos alcançáveis no mundo fechado de grupos sociais menores.)

Uma imagem alternativa tanto a Marx como a Weber é oferecida nos escritos recentes do eminente sociólogo britânico Anthony Giddens. Ele compara a vida no mundo moderno com estar sobre uma "jamanta instável... muito mais do que estar num bem controlado e bem dirigido automóvel".[3] A palavra "jamanta" em inglês *(juggernaut)* provém do título hindu dado ao deus Krishna, ou seja, *Jagannath*. Uma enorme carruagem era usada para levar um ídolo da divindade quando saía do seu templo em Orissa uma vez por ano, e, ao rodar pelas ruas, devotos atiravam-se diante de suas rodas e eram mortos esmagados. A jamanta moderna é um veículo de grande potência que, "em conjunto, como seres humanos, podemos dirigir até um certo ponto, mas que também ameaça escapar do nosso controle e fragmentar-se totalmente".[4] Nela a corrida de forma alguma é desagradável. Andar na jamanta da modernidade muitas vezes é divertido e recompensador, mas às vezes ela perde a direção e desvia-se violentamente, de maneira imprevisível e incontrolável. Ela esmaga tanto os seus devotos como todos aqueles que estiverem no caminho.

Giddens recusa-se a *identificar* o capitalismo com modernidade, vendo-o simplesmente como um (um "nexo institucional") em meio a muitos movimentos que constituem essa complexidade a que chamamos de vida moderna. Os outros movimentos mais importantes são a industrialização (a transformação da natureza em "ambientes criados" por meio da ciência e da tecnologia), e o crescimento da nação-estado (com o seu controle sobre a informação, com a supervisão da população, e com o monopólio dos meios de violência). Se é que então, como alguns alegam, nós (ou, pelo menos, a América do Norte e a Europa ocidental) já passamos para uma nova era de "pós-modernidade", isso tão somente pode significar que a trajetória do desenvolvimento social levou-nos para além das instituições modernas, para um tipo novo e diferente de ordem social.

Giddens é cético quanto a termos ultrapassado a "modernidade" para um "universo social pós-moderno", mas reconhece haver "alguns vislumbres do surgimento de modos de vida e de formas de organização social que são divergentes em relação àqueles nutridos pelas instituições modernas".[5] Em vez de empregar o termo pós-modernidade, o que assim pode dar margem a erro, ele prefere falar de "radicalização" das conseqüências da modernidade no fim do século vinte, admitindo que estamos vivendo um período "final" da modernidade, ou um período da "alta" modernidade. Quanto ao termo correlato "pós-modernismo", também em voga hoje em dia, ele é "mais adequado para referências a estilos ou movimentos dentro da literatura, da pintura, das artes plásticas e da arquitetura. Ele diz respeito a aspectos de uma *crítica estética* sobre a natureza da modernidade".[6]

Fim da Modernidade?

Sociólogos ocidentais não estão de acordo quanto a como descrever as transformações da modernidade que têm se avolumado nos últimos anos. Para aqueles que aceitam uma das versões da diferença existente entre modernismo e pós-modernismo, mais uma vez parece que "tudo o que é sólido transforma-se em ar". Dando seguimento à metáfora da jamanta feita por Giddens, a "pós-modernização" é melhor compreendida como uma continuação dos processos da modernização, mas com crescente intensidade e amplitude; mas o resultado dessa intensificação tem sido o de minar a estabilidade da modernidade e lançá-la numa certa confusão. Não mais sujeita ao controle e à previsão, seus efeitos culturais e institucionais podem até mesmo se reverterem.

Indubitavelmente aspectos do "pré-moderno", do "moderno" e do "pós-moderno" coexistirão muito bem no século vinte e um, em sociedades ricas e pobres, mas em configurações diversificadas e desconcertantes. Alegações quanto à "morte da modernidade" são prematuras e, parafraseando Mark Twain, um tanto exageradas.

Além dos pós-modernistas, o cenário intelectual nos últimos anos tem sido acrescido de pós-estruturalistas, pós-marxistas, pós-industrialistas, pós-Fordistas e outros

apóstolos de uma nova dispensação. Teólogos cristãos, especialmente nos Estados Unidos, não se têm retardado em se lançarem na onda, declarando o advento de uma nova ordem teológica "pós-liberal" e "pós-evangelical". Com freqüência se tem chamado a atenção quanto à ironia existente em que aqueles que vêem que ocorreu uma transição fundamental global nas últimas décadas com a "pós-modernidade", suplantando a modernidade, esses mesmos tenham invocado precisamente o que eles declararam ser impossível sob as "condições pós-modernas", ou seja, o fato de se dar à história uma coerência intrínseca, e de podermos nos localizar dentro de seu movimento incessante. Pois uma das ênfases que caracterizam a têmpera intelectual pós-modernista (dominante mais nas humanidades do que nas ciências) é que todas as teorias universais, todas as verdades declaradas e todos os estudos teleológicos da história – "metanarrativas totalizantes", como se diz agora – estão tornando-se obsoletos. Os escritores que falam de uma nova época pós-modernista ainda estão empregando uma narrativa universal para celebrar o desaparecimento de todas as narrativas universais. Eles ainda operam dentro da mesma postura intelectual, uma vez que a subversão cética das narrativas tradicionais tem sido tanto parte do mundo da modernidade como o é a criação de explicações abrangentes.

Muitas vezes se tem ressaltado que o homem moderno tem muito pouco senso do que é a história. Todos estamos predispostos a considerar a nossa geração como algo especial, inigualável tanto na profundidade de suas crises como nas suas conquistas. Assim somos tomados com alguma surpresa ao sermos lembrados de que muitos dos temas que dominaram a segunda metade do século vinte primeiramente foram concebidos na "crise cultural" européia dos anos da década de 1890. Em meio à glória declinante de Hapsburg Vienna, por exemplo, surgiu o estudo do subconsciente e do seu papel nas irracionalidades da vida diária, a noção de nacionalidade como base para a identidade política, e a preocupação com a linguagem e o seu efeito na "construção" da realidade... A década também viu o surgimento da socio-

logia como disciplina cientificamente organizada, com suas pesquisas na cultura urbana, na racionalização e na burocracia, no suicídio e na *anomia*. Por mais importantes que tenham sido as mudanças sócio-econômicas recentes, especialmente nas duas últimas décadas, elas não devem ser exageradas. Pois, como até mesmo aquele guru da nova "sociedade do conhecimento", Daniel Bell, admitiu numa nota de rodapé do seu famoso livro *The Coming of Post-Industrial Society* (A Vinda da Sociedade Pós-Moderna), "No que se refere à *vida diária* das pessoas, mais mudanças deram-se entre 1850 e 1940 – quando estradas de ferro, navios a vapor, telégrafo, eletricidade, telefone, automóveis, rádio e aviões passaram a fazer parte dela – do que no período desde então, em que o futuro é tido como acelerado. De fato, além da televisão, não houve uma inovação de maior amplitude que tenha afetado a vida diária das pessoas tanto como os itens citados."[7]

Os que subscrevem o credo pós-modernista mais radical também asseguram que as distinções por tanto tempo admitidas entre a realidade e a aparência, entre a verdade e a falsidade, entre o raciocínio válido e o inválido, entre princípios éticos e convenções sociais são vestígios de uma herança platônica, cristã, e do Iluminismo (de Kant, de Marx e de outros) no ocidente, agora já descartados. O argumento às vezes tem seu início na premissa de que verdades declaradas freqüentemente acompanharam a idéia do acesso privilegiado que uma elite tinha, usando sua autoridade intelectual e seu poder político para impor a sua versão da verdade aos outros. Termina com variações no tema de Nietzsche de que a "verdade" nada mais é do que o produto de um determinado discurso humano, com a vida pós-moderna sendo um tardio reconhecimento e celebração de discursos múltiplos e conflitantes.

Daí a animada recomendação do pragmatista americano Richard Rorty a seus companheiros filósofos no sentido de que se unissem aos teólogos no reconhecimento de que era uma ilusão pensar que podiam resolver questões de verdade final, e que se voltassem ao diálogo cultural da humanidade, em iguais condições com sociólogos, com os críticos

literários, com os novelistas e com outros que nunca deram margem a taispretensões arrogantes. Deveríamos substituir "solidariedade" por "objetividade", a percepção de valores e crenças baseados no consenso pela tentativa de explicar tudo a partir de um ponto de vista crítico. Falar de "verdade" agora nada mais é do que uma ferramenta retórica, um rótulo de conveniência atado às idéias que encontram presentemente uma ampla aprovação. Ela pode ser redefinida para todo e qualquer propósito prático como "boa no que diz respeito ao que se deva crer".[8]

Tais recomendações têm um aspecto perigoso quando consideramos quão facilmente a opinião pública pode ser manipulada e valores de consenso podem ser engenhosamente montados de forma a servir a algumas formas não liberais de comportamento político. As versões da crença pragmática e pós-modernista que têm preconceitos em relação às idéias "ultrapassadas", tais como verdade, crítica e responsabilidade ética, simplesmente não podem distinguir um verdadeiro consenso, alcançado mediante livres discussões e debates, de um falso consenso que se baseia apenas em preconceitos coletivos, em distorções causadas pela mídia e pela força maior imposta pela propaganda. Tal como aqueles *slogans* da moda que proclamam o "fim da história" e o "fim da ideologia", elas acabam servindo para legitimar os cínicos interesses do "*realpolitik*" americano.

Assim, Francis Fukuyama, com o apoio da empresa Rand, tornou-se da noite para o dia uma celebridade no circuito de conferencistas dos Estados Unidos naqueles anos de euforia entre a queda do Muro de Berlim e o início da Guerra do Golfo, ao pronunciar, com plena confiança, "o fim da história".[9] Como o mundo todo – ou o mundo que realmente pesava na balança – tinha agora abraçado o capitalismo da livre concorrência e da democracia liberal, o conflito ideológico agora era uma coisa do passado e a história efetivamente havia chegado a um fim. Certamente haveria por todo o mundo aqueles incômodos "pontos de perturbação" que se recusariam a aceitar a Nova Ordem Mundial, e intelectuais críticos por toda parte, que ainda se dariam a gestos Canuteanos para se defenderem das ondas da mudança, mas

arquicapitalista, e assim por diante), uma celebração da fragmentação e da perda da profundidade que, como veremos, caracterizam os últimos tempos do mundo moderno.

Tendo rejeitado tanto a teologia bíblica da criação como o discurso humanista de uma "natureza humana universal", escritores tais como Rorty têm grande dificuldade em encontrar uma estrutura moral dentro da qual podemos localizar um sentido de lugar e de "solidariedade" humana. Rorty pode apenas recorrer com um apelo pragmatista ao sentimento nacionalista como base para a política. Assim é que ele observa "a atitude de liberais americanos contemporâneos diante da permanente falta de esperança e miséria dos jovens de cor das cidades americanas. Será que dizemos que essa gente tem que ser ajudada por serem seres humanos como nós? Podemos dizer isso, mas é muito mais persuasivo, tanto moralmente como politicamente, descrevê-los como sendo seres *americanos* como nós – insistindo em que é ultrajante um americano viver sem esperança".[12] Quanto a tal apelo ser persuasivo aos habitantes dos Iraques e Ruritânias de Fukuyama – os quais agora estão sendo atraídos para os benefícios da democracia liberal e para o respeito aos "direitos humanos" – isso dá margem a uma séria dúvida. É paradoxal que assim como o discurso da "verdade" historicamente tem sido usado para consolidar poder pela divisão das pessoas em "nós" e "eles" (ponto que é enfatizado repetidamente por críticos pós-modernistas da modernidade), aqui até mesmo a linguagem de "solidariedade" serve apenas para cimentar estreitos interesses sectaristas...

A Modernidade como um Paradoxo

O renomado filósofo checo, novelista e estadista Vaclav Havel, identificou a característica mais distintiva da vida moderna como sendo a "perda de coordenadas". Ele escreve: "Creio que com a perda de Deus, o homem perdeu como que um sistema universal de coordenadas absolutas, ao qual ele podia sempre relacionar qualquer coisa, principalmente ele mesmo. Seu mundo e sua personalidade gradualmente começaram a fragmentar-se em partes separadas, incoerentes, correspondendo a coordenadas diferentes, relativas..."[13]

Havel estava refletindo acerca da inerente fraqueza das sociedades ocidentals modernas, precisamente o modelo que o seu país recentemente independente se achava persuadido a seguir. Ele considerou a cultura consumista do Ocidente tão opressiva ao espírito humano como a repressão que a Europa oriental havia sofrido durante a maior parte do século vinte. A recente história da Europa oriental, ele crê, exibe ao Ocidente um espelho convexo, dando uma grotesca imagem aumentada das próprias tendências ocidentais. A modernidade tinha liberado forças que produziram conformidade, uma cultura de rebanhos, tanto na forma aberta de regimes totalitários como na forma velada de pressões homogeneizadoras de consumismo. As banais liberdades de escolha, representadas pela propaganda da Coca-Cola existente em toda parte, pelos shoppings centers, e pela rede de lanchonetes McDonald's (que se tornaram símbolos universais da modernidade), ocultam a perda da liberdade num grau mais profundo, maior. Para cada realização da modernidade há também um lado inferior demoníaco. O capitalismo liberal e o marxismo foram realmente aspectos gêmeos do mesmo fenômeno, gerado pela perda de coordenadas no mundo moderno. Eles seguiram o "ímpeto irracional do anonimato, do impessoal e do poder desumano, o poder das ideologias, dos sistemas, da burocracia, das linguagens artificiais e dos *slogans* políticos".[14]

Todo o raciocínio matemático de Havel é instrutivo. Coordenadas expressam a maneira pela qual as coisas se relacionam umas com as outras. Elas fornecem um ponto de referência, uma escala pela qual grandezas podem ser medidas e vistas em suas verdadeiras proporções, um mapa que nos ajuda a situar-nos e conhecer melhor a realidade. A crença em Deus tinha sido tradicionalmente o foco de união em tal sistema de coordenadas na cultura ocidental. Assim, sob uma importante perspectiva, a condição moderna é caracterizada por uma deslocação de Deus daquela posição focal. Não se trata de Deus ter sido explicitamente apagado, removido, da consciência moderna (embora isso tenha sido vigorosamente tentado, por exemplo, pela versão francesa do Iluminismo[15] do século dezoito e também pelos seus sucessores marxistas,

no século vinte), mas sim que Deus foi empurrado para os limites do estado da consciência, e sua função foi assumida por divindades substitutas (por exemplo, pela Natureza, pela Posteridade, pelo Estado, pelo Mercado, e assim por diante).

As origens históricas da cultura secular moderna ainda são objeto de debate acadêmico, e não me proponho a aventurar nesse complexo terreno. O que se tem tornado cada vez mais claro, entretanto, é que a popular auto-imagem da modernidade – especialmente na condição de ser um rompimento radical com a visão cristã do mundo e a emancipação da razão humana em relação à opressiva prisão dos interesses eclesiásticos – carece de uma plausibilidade histórica. Parece ter havido mais liberdade intelectual nos últimos anos do período medieval na Europa do que no apogeu do Iluminismo francês; mais cidadania participativa nas "cidades livres" medievais da Europa e nas "santas comunidades" da Nova Inglaterra Puritana do que em muitas das hoje chamadas "democracias avançadas". As raízes da própria modernidade foram nutridas tanto pela teologia cristã quanto pelas filosofias pré-cristãs da Grécia e de Roma. A famosa tese de Max Weber – de que a racionalidade e a piedade puritanas forneceram a formação do carácter necessário para o surgimento da economia capitalista – agora é reconhecida como tendo sido grandemente exagerada, mas serviu para chamar a nossa atenção para o clima intelectual singular, no qual a modernidade surgiu.[16] Isso se vê especialmente com o surgimento da ciência natural experimental, que permanece como o aspecto mais proeminente e influenciador na sociedade moderna. Não apenas os valores cristãos foram incorporados na prática científica, mas a atividade científica em si baseou-se numa determinada compreensão de Deus, dos seres humanos, e do mundo, que se originou da teologia da Reforma.[17]

Além disso, o filósofo político Charles Taylor recentemente enfatizou o que ele denomina a "afirmação da vida comum" a que foi dada um novo e inédito significado no começo da era moderna. Isso, como crê Taylor, também se tornou "uma das mais poderosas idéias da civilização moderna".[18] Com "afirmação da vida comum" ele refere-se ao pensamento bíblico, redescoberto na Reforma, de que a vida diária da

produção e da reprodução humanas, do trabalho e da família, é o foco principal da boa vida, e carrega em si dignidade e valor. Taylor salienta que, "de acordo com a ética aristotélica tradicional, isso tem apenas uma influência infra-estrutural. A 'vida' tinha importância em ser o ambiente necessário e o suporte para 'a boa vida' da contemplação e para a ação individual como cidadão. Com a Reforma, encontramos um senso moderno, inspirado pelo Cristianismo, de que a vida comum era, ao contrário, o verdadeiro centro da boa vida. A questão crucial era como ser levada, se em adoração e no temor de Deus, ou não. Mas a vida dos tementes a Deus era vivida em todos os seus dias no casamento e no seu chamado. As formas precedentes 'mais elevadas' de vida foram destronadas, por assim dizer. E com isso freqüentemente houve um ataque, velado ou às claras, sobre as elites que tinham feito dessas formas sua esfera de ação."[19] O que Taylor afirma aqui com respeito à ética aristotélica é também válido para as tradições religiosas monásticas das sociedades asiáticas.

Entretanto, há um outro aspecto da modernidade que por fim submergiu todo caminho cristão que tenha sido usado para alcançá-la. As conseqüências políticas indiretas e não previstas da Reforma – alcançando um clímax nas guerras religiosas de grande animosidade travadas no final do século dezesseis e no início do século dezessete – propiciaram a força que impulsionou os estados europeus para uma ordem social e política baseada na "religião natural" mais do que em qualquer credo confessional em particular. No seu extenso trabalho *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*,[20] Henning Graf Reventlow explorou a tão difundida influência de antigas fontes gregas, em especial do estoicismo, nos pensadores do início da era moderna, e a forma pela qual a Bíblia, enquanto ainda uma autoridade não contestada nas questões políticas e éticas, passou cada vez mais a ser lida dentro de uma estrutura de posturas racionalistas e estrangeiras. O Deus da Bíblia tornou-se a divindade abstrata e não histórica do teísmo filosófico.

O Deus que é desalojado do centro coordenador do pensamento humano não desaparece sem mais nem menos. Deus pode deixar de ser o Outro transcendente, por cima

e acima do mundo humano, mas ele reaparece com o disfarce do Eu humano. René Descartes (1596–1650) é considerado o fundador do conceito moderno de conhecimento: conhecimento que toma a certeza matemática como o seu ideal, independente da autoridade do passado, alicerçada na individualidade humana. Uma linha reta poderia ser traçada na história das idéias desta abordagem até a posição de Feuerbach (1804–1872), profundamente influente na tradição marxista, de que todos os atributos de um Deus transcendente referem-se, na realidade, à consciência humana coletiva. A teologia agora foi traduzida para a antropologia.

A linha reta estende-se natural e inexoravelmente ao que hoje, com freqüência, é referido como o "Fim do Iluminismo" ou como a "alta modernidade", na terminologia menos dramática de Giddens: uma postura mental que é isenta de noções centrais do Iluminismo, tais como objetividade, verdade, crítica, razão correta e "progresso". Até mesmo a realidade do ser humano unificado é agora negada. Nas fases iniciais da modernidade, a ameaçadora experiência de "tudo o que é sólido transforma-se em ar" era contrariada por se encontrar ordem e significado no autônomo *eu* humano (pensando, querendo e julgando); mas agora aquele *eu* semidivino estilhaçou-se e dissolveu-se em numerosas "posições", cada uma posta para fora por algum discurso humano específico e contextual. O *eu* humano é simplesmente o ponto de interação de miríades de forças sociais e culturais. Usando uma famosa metáfora do escritor francês Michel Foucault, ele está escrito na areia à beira do mar, para ser em breve apagado com a próxima maré.

Aqui parece que o pós-modernismo é simplesmente o modernismo enfrentando as conseqüências de seus próprios atos. Um movimento que procurou fazer com que a objetividade da verdade se preservasse em relação à "interferência" teológica acabou por duvidar do próprio conceito da verdade. Um movimento que se gloriou na razão e que a exaltou acima da revelação divina veio a desprezar o racional em cada uma das áreas da vida. Um movimento que começou com a divinização do *eu* acabou por chegar à perda exatamente daquele *eu*.

Estes são apenas alguns dos muitos paradoxos da modernidade. Uma era que começou com uma vigorosa defesa da individualidade humana procriou, nas regiões do mundo mais influenciadas pela modernidade, ou estados totalitários mais dominadores do que os da antigüidade, ou então uma igualmente opressiva conformidade, promotora do consumismo. A crença no progresso humano através da conquista da natureza desencadeou forças que agora ameaçam de extinção a própria espécie humana. A instalação do Homem como Criador de todo sentido e valor, numa tentativa de eliminar o peso morto do passado e "começar tudo de novo", deu como resultado a negação de qualquer sentido ao mundo e à humanidade. Estilos de vida modernos prometem a liberdade, mas levam a modismos que são servilmente seguidos e também a novas e poderosas dependências. Os relacionamentos modernos dão um alto prêmio à intimidade e à autenticidade, mas são propensos a ter medo da manipulação e da arte de quem se impõe como melhor do que os outros. A marginalização da religião por si mesma gerou numerosos movimentos religiosos novos, de forma que alguns dos estados mais secularizados do mundo estão passando por um florescer do interesse "religioso". Nos câmpus universitários do ocidente, trabalhos sobre astrologia, misticismo e *shamanismo* evidentemente são bem mais populares do que os trabalhos de Hume ou de Locke.

As pessoas do mundo ocidental moderno (e as classes médias de culturas não ocidentais) são melhor alimentadas, têm melhores moradias, desfrutam de uma melhor assistência médica do que as pessoas que viveram em qualquer época anterior da história humana. Mas, paradoxalmente, hoje essas pessoas parecem ser as mais temerosas, as mais divididas, as mais solitárias, as mais supersticiosas e parecem ser ainda a geração mais entediada da história humana. Todos os aparelhos domésticos da moderna tecnologia o que fizeram foi aumentar o estresse humano, e a vida moderna caracteriza-se por um movimento sem cessar de um lugar a outro, de uma "experiência" para outra, num remoinho frenético de atividades sem propósito.

Modernidade e Fragmentação

A perda de coordenadas com que Havel se preocupou tem acarretado inevitavelmente a fragmentação do conhecimento e da vida, uma característica tão proeminente da sociedade moderna. Mary Midgley, uma filósofa lingüística britânica, lamenta o modo pelo qual o conhecimento veio a ser identificado com o recolhimento e o armazenamento de *informações*. "Agora se tem dito – escreve ela – e é admitido por alguns como um sinal do progresso, que o conhecimento humano está duplicando-se exponencialmente a cada sete anos, num processo que teria começado no final da década de 60. O que sustenta tal afirmação é que o número de documentos científicos publicados no mundo tem crescido a essa taxa. Será que alguém acredita que o tempo disponível para a leitura tem crescido dessa mesma forma, de modo que todo esse material possa ser lido e digerido? Todos os departamentos acadêmicos agora estão sendo bombardeados com enxurradas de novos artigos, dos quais apenas uma mínima porcentagem tem como ser lida, mesmo que as pessoas nada mais fizessem... O principal efeito dessa enxurrada de papéis (além de acabar com as reservas florestais do mundo) portanto só pode ser o de empilhar artigos que, uma vez publicados, não são lidos por ninguém, absolutamente."[21] Nenhuma bibliografia está atualizada. A quantidade enorme de livros e de ensaios críticos, de dissertações e artigos acadêmicos produzidos diariamente na Europa e nos Estados Unidos tem o peso enorme e o caráter de uma avalanche.

Tal "processamento de informações", dividido em tantas disciplinas e subdisciplinas, não mais constitui o que se chama de conhecimento, no sentido tradicional. Até agora, o conhecimento tem sido visto envolvendo a compreensão, a habilidade de relacionar miríades de componentes da informação num todo com significado. Para todos os grandes filósofos do passado, tanto cristãos como não-cristãos, o conhecimento era um aspecto da sabedoria: fazia parte da compreensão da vida como um todo, o que propiciaria o senso

do que realmente teria importância, do que realmente valeria a pena buscar por alcançar na vida. Simplesmente dispor de informações como algo que se possua, mas que não produz qualquer efeito, e transmiti-las como um bocado de comida a discípulos, isso traria desprezo em qualquer outra época. Num nível acadêmico, Midgley acredita que as coisas melhorariam enormemente se a prioridade em livros e jornais fosse a qualidade do raciocínio, e não meramente o número de páginas publicadas – "um número que, no que se refere à avaliação do mérito, tem bem pouca importância a mais do que o número dos fios de cabelo do escritor".[22] Ela ainda destaca que o que é necessário não é simplesmente que diferentes especialidades tenham que ser relacionadas entre si, mas que todas elas se relacionem com o pensar e o sentir de cada dia, e que por isso sejam responsabilizadas. Assim como uma música gravada numa fita e arquivada para sempre, sem nunca ser ouvida, é uma música perdida, o que se conta como conhecimento hoje é semelhantemente inútil. Mas a música também é perdida quando ouvida por quem não pode ver o que ela quer comunicar. Da mesma forma acontece com o conhecimento.

Isto não quer dizer que todos os eruditos deveriam esforçar-se por ser politécnicos, e muito menos tentar assenhorear-se de todos os detalhes de seus próprios campos limitados. Isso teria sido impossível em qualquer época. O que é necessário, diz Midgley, é que "todos deveriam ter em mente como que um mapa geral de referência para todo o seu ramo de conhecimento, como um contexto para a sua especialidade, integrando essa visão mais ampla com a sua atitude prática e emocional para com a vida. Todos deveriam ter condições de poder localizar a sua pequena área no mapa do mundo, e também sair dela com liberdade quando fosse necessário."[23]

Mas esse "mapa geral de referência" é precisamente o que a modernidade deixou de ter ao perder as coordenadas cognitivas e morais. É de Immanuel Kant (1724–1804), talvez o filósofo mais influente do Iluminismo, uma síntese da razão e da experiência sensorial em que as esferas da verdade, da bondade e da beleza se acham radical e permanentemente fragmentadas. O ser humano individualmente se fragmentou

em faculdades abstratas e não-comunicativas da razão, da vontade e das emoções. A razão científica propiciava a verdade objetiva, a vontade – que, embora racional, alojava um nível diferente de realidade – centrada na moralidade. A emoção tornou-se o canal para a percepção estética. Assim o mundo de "fatos" foi separado do de "valores", o conhecimento afastou-se da fé, e a estética tornou-se uma questão de puro julgamento subjetivo. O legado de Kant, que divorcia a ciência, a ética e a arte, cada uma das demais, ainda é visível em todo câmpus universitário.

Weber reforçou essas separações com a doutrina de "esferas diferenciadas" na sociedade moderna. De acordo com ele, a lei, a religião, a administração, a ciência, a arte, a ética, a economia, etc., cada uma dessas coisas vivia numa "esfera autônoma" em que o seu único e próprio sistema de normas e de racionalidade prevalecia. Não havia possibilidade alguma de comunicação entre as diversas esferas. Assim, por exemplo, não era permitido levar um critério estético para a ciência, ou julgamentos éticos para discussões sobre a economia. A forma mais pura de racionalidade era praticada na ciência, e essa "razão instrumental" invadia outras esferas à medida que a modernidade avançava. Mas cada esfera ocupava um espaço autônomo, embora limitado, na sociedade. Weber acreditava estar descrevendo o que tinha acontecido às sociedades sob o impacto do capitalismo e da tecnologia científica, mas suas descrições foram influenciadas pela sua própria estrutura de pensamento kantiano. Assim, logo em seguida à sua avaliação deprimente da modernidade em termos de uma "gaiola de ferro", ele observa: "Ninguém sabe quem é que vai viver nessa prisão no futuro, ou se ao fim desse tremendo desenvolvimento profetas inteiramente novos surgirão, ou se haverá um grande ressurgimento de velhas idéias e antigos ideais ou, se nada disso, uma petrificação mecanizada... Pois do último estágio deste desenvolvimento cultural bem que se poderia verdadeiramente dizer: 'Especialistas sem espírito, sensualistas sem coração...' *Mas isso nos traz ao mundo de julgamentos de valor e de fé, com o qual não se deve sobrecarregar esta discussão puramente histórica...*"[24]

Nas últimas décadas muitos trabalhos sociológicos têm focalizado a erosão da vida pública sob as condições modernas, a sua transformação numa situação em que o povo se sente passivo e desamparado, e a elevação do domínio dos relacionamentos pessoais a um refúgio do mundo social tão austero e a uma arena para auto-realização. O consumo em massa de mercadorias tem acelerado esse processo. Poder-se-ia dizer que enquanto a literatura do modernismo (por exemplo, a poesia de T. S. Eliot) considera a fragmentação como uma perda, os heróis do pós-modernismo (como por exemplo o novelista Milan Kundera) celebram-na.

A Modernidade e o Sentido

Numa fascinante discussão sobre a perda de sentido na modernidade, o eminente crítico literário George Steiner argumenta persuasivamente que "todo relato coerente sobre a capacidade da linguagem humana de poder comunicar algum sentido e sentimento leva, no fundo, a suposição de que Deus está presente".[25] Steiner acredita que um levantamento histórico de tudo o que foi convincente na literatura, na arte e na música demonstraria ter havido uma inspiração e uma referência da religião nesse todo:

> A referência e a referência de si mesmo a uma dimensão transcendente, ao que é tido como residente ... fora do alcance imanente e puramente secular, subscreve formas criadas, desde Homer e a *Oresteia* até *Os Irmãos Karamazov* e Kafka ... A música tem se tornado inseparável do sentimento religioso e da metafísica (no sentido original desse termo).[26]

O que Steiner está expressando aqui é a sua intuição quanto a que numa cultura em que a presença de Deus não seja mais considerada uma posição sustentável, e em que a ausência de Deus não seja sentida como uma perda irreparável, certas dimensões do pensamento e da criatividade não mais são possíveis. A indiferença ao que é metafísico e teológico leva a um rompimento radical com a criação e com a percepção de algo estético. Toda poesia agora está na era da "pós-Palavra", em que "o contrato entre a Palavra e o mundo",

a base de todo significado e de toda criatividade, foi rompido. Steiner escreve: "Creio que este contrato rompeu-se pela primeira vez – na acepção completa e conseqüente da palavra – na cultura e na consciência especulativa da Europa, da Europa Central e da Rússia, durante as décadas de 1870 a 1930. *É esse rompimento de contrato entre a palavra e o mundo que constitui uma das poucas, porém genuínas, revoluções do espírito na história ocidental, e que define a própria modernidade.*"[27]

O vácuo criado pela perda da criação artística e da experiência responsiva é preenchido ultimamente no mundo moderno pelo que Steiner sarcasticamente chama de "a loucura de um discurso secundário de um mandarim". O secundário tornou-se o nosso narcótico.

> A humanidade alfabetizada é assolada diariamente por milhões de palavras impressas, transmitidas pelo rádio e vistas nas telas de TV com respeito a livros que ela nunca vai abrir, sobre músicas que não vai ouvir, sobre obras de arte que nunca vai contemplar. Um zumbido perpétuo de comentários estéticos, de julgamentos precipitados, de expressões pomposas pré-fabricadas preenche todo o ar. Presumivelmente, a maior parte de toda fala artística ou reportagem literária, de resenhas musicais ou de críticas de espetáculos de balé é apenas lida por alto e não propriamente lida, é ouvida, mas sem se prestar a atenção... Como sonâmbulos, somos guardados pelo sussurro entorpecente do jornalístico, do teórico, em relação ao freqüentemente estridente e imperioso fulgor de uma completa presença.[29]

O jornalismo introduz-se em todo recanto da nossa consciência. Por toda parte do mundo moderno, somos bombardeados por uma quantidade enorme de "informações" na imprensa e na tela da TV, imagens de refugiados fugindo na Ruanda e na Bósnia colidindo com imagens de ricos e famosos, e disputando a nossa atenção com a última fofoca de um deslize sexual envolvendo o presidente americano ou a monarquia britânica. Futebol e política, novelas e religião, concursos de beleza e calamidades ecológicas, todas essas coisas têm mais ou menos a mesma importância e – com

exceção das novelas – não despertam interesse mais do que um dia. Tal torrente de informações instantâneas tem um efeito entorpecente, freqüentemente retardando a educação por nos roubar a capacidade de *sentir* o que vemos. O fluxo de informações que nos atinge pela Super-Estrada Global não carrega consigo nenhuma estrutura de valor que nos ajude a distinguir o significativo do trivial; tal estrutura de valor tem que ser gerada de fora, e, numa sociedade pluralista, que carece de um consenso moral, são os donos da imprensa e de outros meios de comunicação que determinam o que deve ser considerado notícia.

Os meios de comunicação são muito mais do que um empreendimento comercial. O jornalismo moderno articula o que Steiner acuradamente chama de "epistemologia e ética de temporalidade espúria". As ambigüidades da vida são evitadas em favor do que é simples e direto, argumentos são substituídos por chavões, narrativas dão lugar a novidades. A beleza mais imponente e o mais inexprimível dos horrores ao lado do vulgar e do banal, tudo isso é esmiuçado ao fim do dia. Paralelamente, o conteúdo, o possível significado da matéria que o jornalismo comunica, fica como "resto" no dia seguinte. ...Ficamos íntegros de novo, na expectativa, prontos para a edição da manhã."[30]

Não são apenas eruditos tais como Steiner que deploram a perda de profundidade e de discriminação na mídia moderna. O veterano jornalista do *Washington Post*, Carl Bernstein (que fez nome no caso Watergate) é ainda bem mais mordaz na sua crítica quanto ao que ele chama de "esta nova cultura de um jornalismo titilante". Através de sua obsessão pelo que é trivial, ("o sensacional e o surpreendente"), o jornalismo moderno procura agradar seus leitores e espectadores, e evita seu dever de desafiar as pessoas. Assim ele contribui para criar "o que merece ser chamado de cultura imbecil. Não uma subcultura imbecil, que toda sociedade tem, borbulhando por baixo da superfície e que pode proporcionar um divertimento inconseqüente, mas sim a cultura propriamente dita. Pela primeira vez, a esquisitice, a estupidez e a grosseria estão tornando-se a nossa norma cultural, até mesmo a nossa própria situação cultural..."[31]

Janice Hirota, em sua análise das condições mentais e dos estilos de trabalho de diretores e produtores de materiais de publicidade (referidos como atuantes na "criação"), observa que tais pessoas são "especialistas na comercialização de símbolos", as quais têm de "prescindir da noção tradicional do que seja a 'verdade', empregando em seu lugar uma noção de "enredo", uma postura mental que se tem ao criar a propaganda de um detergente, ou de um candidato à presidência do país, ou da imagem institucional de uma organização, ou de uma campanha em prol da segurança pública."[32] Ela conclui suas observações com esta cuidadosa avaliação:

> A permanente narração, promoção, dramatização e manipulação de símbolos que permeia a estrutura da publicidade dissemina também no público em geral as características intrínsecas do trabalho de publicidade. Como sói acontecer, tais características exaltam a fabricação de uma imagem, a habilidosa armação de perspectivas e matérias, e o estilo de apresentação – ou seja, como contar uma história – muito mais do que exaltam o conteúdo de uma narrativa, a essência de uma matéria ou, mesmo, a realidade da experiência.[33]

Está patente aos olhos de todo aquele que tem familiaridade com o cenário evangélico atual que tal mentalidade tem feito incursões na igreja moderna. Sob a influência da televisão e da propaganda, as reuniões cristãs em sociedades afluentes têm passado por grandes mudanças, da Palavra para a Imagem, da paixão pela verdade e pela justiça para o cultivo da intimidade e dos "bons sentimentos", da exposição para o entretenimento, da integridade para a inovação, da ação para o espetáculo. A redução do conhecimento à informação, e o crescimento de uma "classe de conhecimento" especializada, reservada, que Midgeley e outros deploram, são evidentes em seminários teológicos e faculdades de teologia. Muitos dos formados em seminários agora saem muito bem preparados em técnicas de administração, em técnicas de aconselhamento, e até mesmo em metodologias para a implantação de igrejas, mas deficientes numa visão *teológica* que promova a

integração. Até mesmo missão veio a ser uma disciplina especializada de estudo profissionalizante – "missiologia" – um item à escolha do consumidor e sujeito a todos os macetes do computador da moda e à quantificação estatística tão ao gosto dos novos mandarins. Que *todo* o estudo e *toda* a vida do cristão teriam que ser motivados e orientados por um sentido de missão, isso parece ser um pensamento por demais radical para um seminário moderno.

Um Mútuo Desafio

O famoso novelista G. K. Chesterton certa vez observou que quando um homem volta as costas para Deus, não é que ele apenas não crê em nada, mas é que ele crê em tudo. O mesmo é válido para sociedades inteiras. O assim chamado mundo secular de homens e mulheres modernos, não menos do que o mundo tradicionalmente religioso, acha-se excessivamente inundado de deuses. O presente livro foi escrito sob a convicção de que o descarte do Deus da revelação bíblica, descarte esse que é a característica mais peculiar da modernidade, tem aberto o caminho para o surgimento de novos deuses que, tal como seus antigos equivalentes, acabam por destruir os seus devotos.

Este livro é dirigido primeiramente a estudantes e a outros cristãos pensantes, que pretendem servir a Deus em meio a ocupações "seculares" no mundo moderno. Ele não assume primordialmente nenhuma familiaridade com teologia ou filosofia acadêmicas. Nem ainda tem pretensões de originalidade, e estou consciente de que até mesmo aqueles pensamentos que eu possa considerar serem originais provavelmente derivem de fontes que utilizei há muito tempo e das quais me esqueci completamente. Eu mesmo escrevo como quem tem sido muito moldado pela cultura da modernidade, mas sou grato pelo privilégio e pela responsabilidade de ter conhecido outras culturas. Sou grato ainda pelos grandes benefícios que a modernidade traz às nossas nações, especialmente por quebrar o pleno domínio de tradicionais elites religiosas e políticas, e também de hierarquias sociais (inclusive de sexo). Não há quem, seja cristão ou não-cristão, se preocupe com a emancipação humana,

que possa se regozijar com o coro do "fim da modernidade" que tem emanado de certos grupos do mundo ocidental. Mas nós também permanecemos em grande necessidade de discernimento para que não identifiquemos o "espírito da época" como sendo o Espírito Santo, o Espírito de verdade que é o mediador da realidade do Senhor ressurrecto em meio a mudanças históricas e a incertezas.

Já se tornou um clichê contrastar o materialismo secular ocidental com a espiritualidade religiosa oriental. Essa generalização não contribui para nada e é enganosa. De fato, o materialismo como filosofia floresceu na Índia muito antes do surgimento da modernidade, e alguns dos pensadores budistas têm procurado interpretar o Budismo como sendo essencialmente uma maneira de viver secular. O materialismo como culto prestado à aquisição e ao consumismo ostensivo é proeminente tanto em cidades da Ásia como da Europa. O motor da modernidade, ao menos em suas dimensões tecnológicas e econômicas, parece ter se mudado para a Ásia oriental; e com freqüência esquecemo-nos de que até mesmo a Índia, com toda a sua pobreza e atraso, é a décima potência industrial e possui a segunda maior população de classe média do mundo. Jovens profissionais, tanto em Bangcoc como em Londres, atuando quer na medicina, quer na auditoria, testificam terem sido "levados" pela pressão que os fez se conformarem a um ambiente de trabalho em busca do lucro, e a considerarem a vida e os ensinos de suas igrejas locais como cada vez mais irrelevantes aos seus interesses.

É a completa diversidade da Ásia que torna generalizações quanto a uma "mentalidade asiática" ou quanto a uma "teologia asiática" tão falsas. Tudo o que se diga ser verdade quanto à Ásia, o oposto também pode se revelar ser verdadeiro. Isso aplica-se também à recente ênfase em "valores asiáticos", popularizados pelo regime chinês em Beijing e por anglicizados políticos do sudeste da Ásia, entre os quais Lee Kwan Yu da Cingapura e Mahathir Mohammed da Malásia. Esse palavreado serve para legitimar formas de governo paternalistas ou autoritárias na Ásia, e para justi-

ficar a supressão de liberdades civis, tais como a liberdade de expressão política e a ação política.

É também algo intrigante observar alguns pontos de convergência entre a modernidade e os sistemas intelectuais e religiosos dominantes da cultura asiática. Eles tendem a compartilhar uma compreensão quanto à libertação humana em termos de autocontrole; uma preocupação com a técnica, na busca do progresso material (no primeiro caso) e do poder espiritual ou psíquico (no segundo); uma crença comum de que os eventos históricos nunca podem exprimir verdades finais, e que a verdade tem de ser diretamente acessível ao ser humano individualmente (num caso por meio da faculdade da razão, no outro através de uma percepção mística); e (especialmente na modernidade mais recente) uma comum desconfiança em relação à linguagem, a rejeição da distinção entre o subjetivo e o objetivo, e a posição assumida de que o mundo de temporalidade, pluralidade e mudança essencialmente é sem significado...

O diálogo com a modernidade, portanto, não menos do que o feito com as fés religiosas tradicionais, põe em evidência a diferença existente no evangelho bíblico. Mas, como em todo choque autêntico, ele também nos força a reexaminar as nossas próprias tradições cristãs. Toda crítica em relação à modernidade somente pode ser levada a sério se começar com uma autocrítica. Pois o moderno secularismo, mesmo tendo apropriado realmente muitas das crenças e conceitos cristãos, também tem sido o mais poderoso protesto contra as deficiências de muita teologia cristã e de muitas práticas morais cristãs.

O jesuíta americano Michael Buckley acredita que a origem do ateísmo na cultura intelectual do Ocidente acha-se "na auto-alienação da própria religião.[34] Sua alegação é que muita da responsabilidade quanto ao descarte de Deus na modernidade deve ser atribuída ao modo pelo qual "Deus" foi se tornando cada vez mais abstrato e impessoal na tradição teológica ocidental. A grande síntese medieval da fé com a filosofia (o que se chama "teologia natural") envolvia uma diminuição da importância da obra de Cristo

e do Espírito Santo, de forma que os cristãos do século dezessete europeu procuravam defender o Cristianismo sem apelar a qualquer coisa que fosse caracteristicamente cristã: "A ausência de qualquer consideração da Cristologia é tão marcante em toda discussão séria que se torna algo natural, contudo o que é impressionante nisso tudo é que isso levanta uma questão fundamental com respeito aos modos do pensamento: Como foi que a questão Cristianismo versus ateísmo se tornou totalmente filosófica? Parafraseando Tertuliano: Como é que as únicas armas para defender o templo teriam que ser encontradas nas escolas de filosofia?[35]

Por se deixar de lado a pessoa e a obra de Jesus Cristo e a experiência da comunidade cristã, voltando-se então para apologias filosóficas com o fim de demonstrar sua inerente "racionalidade", a teologia cristã, no começo da era moderna, já tinha se rendido em termos de competência. O que foi feito para desenvolver as assim chamadas "teologias físicas" (que deduziam a existência e a natureza de Deus a partir da visão do mundo dada pela ciência de Newton) acabou saindo pela culatra, prejudicando a teologia bíblica. A filosofia, desenvolvendo-se em direção a uma filosofia da natureza, e daí para a mecânica, esta "estabeleceu a sua própria natureza ao negar que sua evidência tivesse qualquer significado teológico e negando ainda qualquer interesse teológico".[36] Pelos séculos seguintes, a física, a medicina, a matemática e outras disciplinas puderam afirmar a sua autonomia em relação às teologias físicas apenas negando terem um carácter teológico. Se se direcionaram para o ateísmo, Buckley argumenta, isso foi porque a teologia as tinha tornado a área primária de sua evidência e de seu argumento. Assim, os teólogos que haviam depositado nelas toda a sua herança, aos poucos foram se achando totalmente falidos...

Assim, há muita coisa que os cristãos de hoje podem aprender a partir da moderna crítica feita à fé cristã. Minhas viagens pela Ásia e por muitas partes do mundo ocidental convenceram-me de que as concepções de Deus do século dezoito da Europa e da visão platonista/hinduísta estão

bem vivas, mesmo nos círculos cristãos mais conservadores! Não é de se surpreender, por exemplo, que muitos cristãos hoje em dia tenham reduzido a doutrina da criação a um relato das origens temporais das coisas ("como as coisas tiveram seu início") e não do relacionamento delas com Deus. É impossível compreender a crucificação e a ressurreição de Cristo com uma teologia da criação assim tão inadequada.

O secularismo moderno, então, pode ser melhor compreendido como sendo uma sistemática *heresia* cristã, dando-se a heresia o significado de ser um desenvolvimento parcial (sob uma certa visão) de uma importante verdade cristã. É assim parasitária na vida e na doutrina cristã (assim como o pós-modernismo é parasitário nas realizações e em todo o esquema conceitual da modernidade). Assim, por exemplo, o liberalismo político, na maioria de suas formas, deriva da crença tradicional protestante de uma inerente dignidade em cada pessoa e o conseqüente direito a ter a sua própria consciência. Mas ao tornar a pessoa um absoluto, ele se transforma numa filosofia da individualidade: ou seja, o dogma de que eu posso ser eu mesmo, sem o meu próximo. Dessa forma, o "outro" pode ser visto apenas como uma ameaça à minha liberdade, e a sociedade humana torna-se o confronto de vontades em competição, à medida que cada um afirme o seu "direito" em relação ao outro. Assim, uma pluralidade humana genuína é negada. A modernidade recente (ou a "alta" modernidade) não é diferente com respeito a isso. Como a expressão "politicamente correto", bem na moda hoje, ilustra muito bem, a condição de ser "um outro" é suprimida em nome da igualdade. Por reduzir tudo ao mesmo valor, e não admitindo distinções entre a verdade e a falsidade, entre o certo e o errado, entre o belo e o feio, o tão alardeado individualismo da modernidade recente é um homogeneizador que na realidade atua opressivamente.

O desafio para nós, cristãos modernos, é retornar às nossas raízes bíblicas, mas expressar corretamente aquela fé bíblica com os padrões de pensamento que moldam o

mundo de hoje. O presente renascimento da teologia trinitariana é um desenvolvimento dos mais bem-vindos, uma vez que o secularismo moderno é, em parte, uma rejeição justificada de concepções inadequadas do teísmo. O Monismo e a fragmentação parecem ser duas faces da mesma moeda. Entretanto, se o Deus triuno é a fonte de todo ser, de todo sentido e de toda verdade, deve ser possível desenvolver uma teologia que integre as diferentes esferas do pensamento, da ação e da cultura do homem; e de um modo que reconheça suas singularidades, ao mesmo tempo em que descubra as concretas formas que o pecado assume em todas as áreas do pensamento e da vida. Tal empreendimento, infelizmente, vai além do propósito deste livro e da minha competência teológica.

O que pretendo, em primeiro lugar, é deixar a Bíblia falar. Fiz uso em grande parte de textos do Antigo Testamento, principalmente por terem sido relativamente negligenciados em nossas igrejas nos dias de hoje. O contexto do qual escrevo é o de uma sociedade do sul da Ásia que foi arrastada, tanto para melhor como para pior, para a marcha global da ciência, da tecnologia e do capitalismo multinacional. De acordo com o caráter introdutório deste livro – que tem o propósito de "construir uma ponte" inicial – optei por não empregar notas de rodapé (exceto, é claro, na referência a fontes) e por não citar qualificações intermináveis que necessariamente são de uso numa apresentação mais acadêmica.

O subtítulo do livro é deliberadamente ambíguo. A missão cristã envolve em si uma confrontação com "os ídolos do nosso tempo"?[37] Ou será que a missão cristã, pelo menos em alguns aspectos importantes, inconscientemente dissemina formas de idolatria ao redor do mundo? Ou ainda será que amplos setores da Igreja Cristã se encontram tão cheios de idolatria que a sua visão missionária tenha sido paralisada? A carga que está sobre este livro pode ser referida de forma sumária dizendo-se que estas três perguntas têm uma enfática resposta: "Sim!..."

No encontro missionário com o mundo, contamos a história bíblica diante de todas as outras histórias que o mundo

oferece em prol de sua final *raison d'etre*. Se o evangelho é *verdadeiro*, ele tem de ser relevante a cada aspecto da atividade humana. Entretanto, nesse encontro, um processo de diálogo ocorre. Mesmo que a mentira fundamental do mundo seja desmascarada pela mensagem do evangelho, assim também a igreja é desafiada a ter um maior cuidado e uma maior obediência diante da plenitude da "verdade em Jesus" (Ef 4:21). Daí o duplo enfoque que percorre todo o presente livro, duas posturas que se alternam e se interagem: uma apologética e didática, outra autocrítica e exortativa...

Embora eu vá tocar numa larga gama de questões, as abordagens não têm a pretensão de serem rigorosas nem exaustivas, mas ilustrações de um tema no texto. O leitor não deverá ter a expectativa de ter aqui um compêndio sobre ídolos modernos, e muito menos um compêndio ou manual apologético, em relação à fé cristã. Meu objetivo é bem mais modesto: dar a meus companheiros de peregrinação, que se acham atraídos, repelidos ou confusos pela modernidade, alguns indicadores bíblicos e históricos que os possam ajudar em sua jornada para além da modernidade, na contracultura do reino de Deus. Tenho plena consciência de que um livro desta natureza bem pode ser que não agrade a gregos e troianos, irritando o leitor mais acadêmico que pode achar que eu esteja pisando no seu campo de especialidade, e quem sabe superestimando a capacidade do leitor comum. Mas creio que vale a pena assumir o risco.

O *Capítulo Dois* enfoca basicamente uma crítica bíblica da religião. Para tanto servimo-nos de duas famosas, ainda influentes, críticas humanistas do Cristianismo. O *Capítulo Três* procura recuperar a doutrina bíblica da criação, tirando-a da negligência e do mal uso a que tem se submetido nas mãos tanto de apologistas cristãos tradicionais como de eminentes cientistas modernos.

Ao se falar de um Criador não se pode deixar de lado o controvertido problema do sofrimento injusto. O *Capítulo Quatro* volta-se para o antiquíssimo livro de Jó, que foi provavelmente o primeiro diálogo escrito sobre a questão que muitos ainda hoje levantam: como podemos falar de

Deus num mundo tão sofredor? Surpreendentemente, as respostas teológicas convencionais dos amigos de Jó demonstram ser idólatras.

O *Capítulo Cinco* explora o processo da formação de um ídolo e o seu impacto nas vidas humanas no mundo moderno (e em processo de modernização). Várias ilustrações são dadas de diferentes modos de vida, as quais nos fornecem um cenário para a compreensão de duas histórias, já conhecidas mas sempre novas, dos primeiros capítulos de Gênesis.

Os *Capítulos Seis* e *Sete* têm uma natureza mais filosófica. O primeiro aborda as várias ideologias que se apinham em torno do domínio da ciência, que é o mais influente dos ídolos modernos. Algumas das fontes das quais a crescente crítica da ciência tem emanado estão descritas, numa breve pesquisa. São dadas sugestões quanto a uma possível forma cristã de resposta às mesmas.

O *Capítulo Sete* pode ser deixado de lado numa primeira leitura. É uma extensão do capítulo precedente, explorando mais as manifestações da idolatria no raciocínio humano, e a crise epistemológica que muitos críticos crêem ser o coração da modernidade. A obra de Michael Polanyi é brevemente descrita e recomendada como uma abordagem alternativa para a formação de uma visão cristã do mundo e para um compromisso missionário.

Finalmente, o *Capítulo Oito* volta-se para a Cruz e para a derrota da idolatria. Mas nenhuma abordagem sobre a Cruz pode deixar de lado a acusação de que a igreja tem traído a Cruz em sua história missionária. Tal acusação é considerada com seriedade, inclusive tirando algumas conclusões com respeito à missão cristã global da atualidade.

Que estamos tratando de questões de vida ou morte, e não satisfazendo a um árido intelectualismo, isso pode ser ilustrado pelo crescente debate por todo o mundo sobre a questão de ser a vida humana "sagrada". A violenta polêmica anticristã do livro de Peter Singer e Helga Kuhse, *Should the Baby Live?* (O Bebê Deve Viver?),[38] demonstra o enorme abismo que separa a posição cristã da sustentada pelo humanismo secular no debate da moral. Singer e Kuhse

atacam a moralidade cristã tachando-a de uma ideologia dominadora e restritiva do Ocidente, uma ideologia da qual teremos de nos libertar se quisermos enfocar questões de responsabilidade moral, tais como crianças deficientes em alto grau. Em particular, teremos que nos desvencilhar da crença de que a vida humana é sagrada de forma especial, uma crença não mais sustentável num estado moderno e pluralista. A distinção entre a vida humana e outras formas de vida é moralmente irrelevante, e isso é apenas um remanescente de um passado cristão. Como os cristãos modernos responderiam à acusação de que "o princípio tradicional de que a vida humana é sagrada é o resultado de um pensamento ocidental de cerca de dezessete séculos de domínio cristão, princípio esse que racionalmente não pode ser sustentado"?[39]

Lembremo-nos de que o argumento de Singer e Kuhse não se refere ao aborto, mas ao infanticídio – a supressão da vida de bebês recém-nascidos que poderiam viver. Que isso seja a posição natural decorrente de uma visão do mundo que rejeita o Deus da revelação bíblica, isso não deveria surpreender-nos. Que a perda de coordenadas divinas tem conseqüências de longo alcance foi visto um século atrás por aquele excêntrico visionário anticristão, Friedrich Nietzsche (1844–1900). Rejeitando o moralismo de novelistas ingleses, tais como George Eliot, ele escreveu: "Eles se desfizeram do Deus do Cristianismo, a agora se sentem obrigados a apegar-se com muito mais firmeza à moralidade cristã... Quando alguém abandona a fé cristã, tal pessoa deste modo se priva do direito de aceitar a moralidade cristã... sua origem é transcendental... (a moralidade cristã) é verdadeira apenas se Deus é verdadeiro – ela permanece ou cai, conforme a crença em Deus..."[40]

As opções estão a descoberto. Não importando em que modernidades habitemos, tanto a do passado cristão ocidental, como a da posição anticristã oriental, no que sintonizamos o nosso coração em adoração é o que, por sua vez, dá a forma da nossa humanidade.

Notas

[1] K. Marx e F. Engels, *O Manifesto Comunista* (1848) – Introd. A.J.P. Taylor, Harmondsworth; Penguin, 1967; p.83.

[2] M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo) (1904-5) – Nova York; Scribner, 1958; em especial pp. 180ss.

[3] A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (As Conseqüências da Modernidade) – Cambridge; Polity Press, 1991; p. 53.

[4] Ibid.; p. 139.

[5] Ibid.; p. 52. Veja também pp. 163ss.

[6] Ibid.; p. 45 (itálicos no texto).

[7] D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (A Chegada da Sociedade Pós-Industrial) – Londres; Heinemann, 1974; p. 318, n. 30.

[8] R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Contingência, Ironia e Solidariedade) – Cambridge; Cambridge University Press, 1989.

[9] F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (O Fim da História e o Último Homem) – Londres; Hamish Hamilton, 1992.

[10] F. Fukuyama, *"Changed Days for Ruritania's Dictator"* ("Novos Dias para o Ditador da Ruritânia"), The Guardian, Londres, 8 de abril de 1991.

[11] R. K. Merton, "Mass Persuasion: A Technical Problem and a Moral Dilemma" (A Persuasão das Massas: um Problema Técnico e um Dilema Moral) em R. Jackall (ed.), *Propaganda* – Londres; Macmillan, 1995; p. 273; originalmente publicado em R. K. Merton, *Mass Persuasion: The Social Psychology of a War Bond Drive* (Persuasão das Massas: A Psicologia Social de uma Campanha de Levantamento de Fundos para a Guerra) – Nova York e Londres; Harper & Brothers, 1946.

[12] Rorty, op. cit.; p. 113.

[13] V. Havel, *Open Letters. Selected Prose* (Cartas Abertas. Prosa Selecionada) – 1965–1990, ed. Paul Wilson; Londres; Faber and Faber, 1991; pp. 94-5.

[14] Ibid.; p. 267.

[15] O termo "Iluminismo" normalmente é empregado com referência ao projeto empreendido pelos filósofos da França e da Escócia, no século XVIII, e seus seguidores na Europa setentrional e nos Estados Unidos. Em seu ponto central acha-se a crença de que a expansão do conhecimento científico segundo as linhas inauguradas por Galileu e Newton daria aos seres humanos (à humanidade, de qualquer forma!) um controle racional sobre os mundos natural e social. Outras personalidades do século XVII cujo pensamento teve uma duradoura influência no curso do Iluminismo foram John Locke, René Descartes e (especialmente na Alemanha) Gottfried Leibniz.

[16] Veja, por exemplo, L. Ray, "The Protestant Ethic Debate" (O Debate Sobre a Ética Protestante) em R. J. Anderson, J. A. Hughes & W.W. Sharrock (editores), *Classic Debates in Sociology* (Debates Clássicos Sobre a Sociologia) – Londres; Allen & Unwin, 1987.

[17] Veja os Capítulos Três e Seis deste livro.

[18] C. Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity* (Fontes do Eu: a Feitura da Moderna Identidade) – Cambridge; Cambridge University Press, 1989; p. 14.

[19] Ibid.; pp. 13-14.

[20] H. G. Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World* (A Autoridade da Bíblia e o Surgimento do Mundo Moderno) – trad. para o inglês, J. Bowden, Londres; SCM, 1984.

[21] M. Midgley, *Wisdom, Information & Wonder* (Sabedoria, Informação & Admiração) – Londres e Nova York; Routledge, 1991; pp. 6-7.

[22] Ibid., p. 9.

[23] Ibid.; p. 8.

[24] Weber, op. cit.; p. 182 (ênfase minha).

[25] G. Steiner, *Real Presences: Is There Anything in What We Say?* (Presenças Reais: Há Alguma Coisa no Que Dizemos?) – Londres; Faber e Faber, 1989; p. 3.

[26] Ibid.; p. 216.

[27] Ibid.; p. 93 (itálicos no texto).

[28] Ibid.; p. 26.

[29] Ibid.; pp. 24, 49.

[30] Ibid.; p. 24.

[31] C. Bernstein, Guardian Weekly, 14 de junho de 1992.

[32] J. M. Hirota, "*Making Product Heroes: Work in Advertising Agencies*" (Fazendo Heróis de Produtos: Trabalho em Agências de Publicidade) em R. Jackall (ed.), Propaganda, op. cit.; p. 344.

[33] Ibid.; pp. 346-7.

[34] M. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (Nas Origens do Ateísmo Moderno) – New Haven; Yale University Press, 1987; p. 363.

[35] Ibid.; p. 33.

[36] Ibid.; p. 358.

[37] Veja B. Goudzwaard, *Idols of Our Time* (Ídolos de Nosso Tempo) – Downers Grove, Illinois; InterVarsity Press, 1984.

[38] H. Kuhse e P. Singer, *Should the Baby Live?: The Problem of Handicapped Infants* (O Bebê Deve Viver?: O Problema das Crianças Deficientes) – (Oxford; Oxford University Press, 1985).

[39] Ibid.; p.125.

[40] F. Nietzsche, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ* (Crepúsculo dos Ídolos e O Anticristo) – Harmondsworth; Penguin, 1968; pp. 69-70.

2

Religião e Ídolos

> "... a união com Cristo consiste na mais íntima comunicação com ele, tendo-o diante de nossos olhos e em nosso coração, e sendo assim tomados pelo mais elevado amor por ele, ao mesmo tempo em que voltamos o nosso coração aos nossos irmãos, com os quais ele nos ligou, e por quem ele também se sacrificou..."[1]

Estas palavras fazem parte de um ensaio escolar escrito por um estudante de 17 anos em 1835. O seu nome era Karl Marx. Sim, o mesmo Karl Marx cujos livros e panfletos mudaram toda a face deste século e em nome de quem um número incalculável de cristãos e de pessoas de outras religiões foi morto. Marx proveio de uma longa linhagem de rabinos judeus pelos dois lados de sua família. Seu pai, Heinrich Marx, foi um judeu liberal que recebeu o batismo cristão por razões de conveniência social. Karl foi batizado ainda criança e criado num ambiente cristão que profundamente influenciou o seu futuro desenvolvimento. Mas como foi que esse jovem tão sério, de formação religiosa, veio não somente a rejeitar a sua fé religiosa durante os seus dias na universidade, mas acabou tornando-se talvez o mais famoso ateu da história?

As razões são complexas. Mas duas que se destacam são: em primeiro lugar, a sua amizade com um grupo de teólogos "radicais" que, sob a influência do racionalismo que na Alemanha havia recentemente entrado nos estudos bíblicos, declarou que as narrativas do evangelho eram lendas que não poderiam mais servir como fonte para a história de Jesus de Nazaré, mas apenas para a história da igreja primitiva. Conquanto aqueles teólogos continuassem a se autodenominar cristãos, crendo que poderiam reter as

verdades do Cristianismo ao mesmo tempo em que destruíam a sua base histórica, Marx todavia foi além deles e viu as conseqüências das suas teorias: pois se os evangelhos não dão um quadro confiável de Jesus Cristo, por que então incomodarmo-nos com ele?

Mas a segunda razão, mais relevante para nossos presentes propósitos, tem a ver com a maneira pela qual Marx via o modo pelo qual as religiões em geral, e o Cristianismo em particular, eram praticados na sociedade alemã de seus dias. A religião era usada pelas classes dominantes para sancionar o *status quo*. Ela justificava as iniqüidades e os sofrimentos da presente ordem social, explicando-os como sendo o árduo trabalho necessário para uma ordem transcendente, eterna. Assim como as doutrinas das castas, do carma e da reencarnação têm muitas vezes propiciado em muitas das culturas asiáticas a aceitação passiva, pelas pessoas, de suas condições materiais e sociais, e também uma indiferença para com qualquer tentativa de transformar este mundo, da mesma forma na Europa do século dezenove as igrejas oficiais aceitaram como verdade que a "vontade divina" refletia-se na presente ordem das coisas, e, conseqüentemente, rejeitar a presente ordem seria o equivalente a uma rebelião contra Deus. A compensação pelos sofrimentos por que se passasse não seria mediante mudanças materiais neste mundo, mas ocorreria num outro mundo depois da morte. Essa postura tão popular acha-se inserida de forma resumida num hino inglês bastante conhecido que ainda é ensinado hoje em dia em algumas escolas bíblicas dominicais:

> O rico em seu castelo, e o pobre em sua guarita,
> Deus os fez, nobre e humilde, cada um com sua vida
> (de "All Things Bright and Beautiful" – *Todas as Coisas Brilhantes e Belas*).

O Legado Hegeliano

Uma versão bem mais sofisticada e influente desses sentimentos foi expressa pelo poderoso G. W. F. Hegel (1770–1831), considerado o maior dos filósofos alemães do século

dezenove, e cuja influência foi sentida durante uma grande parte do século vinte. É a Hegel que o eminente historiador de idéias J. N. Findlay atribui o título "o pai do modernismo".[2] "Deus" para Hegel não era um ser pessoal, mas um envolvente processo de pensamento (diferentemente concebido como Espírito Absoluto, Razão, ou Idéia Universal), revelando-se por um processo dialético através das formas dominantes das diversas épocas históricas e desenvolvendo-se em direção a uma autoconsciência cada vez maior na Arte, na Religião, na Ciência e, finalmente, na Filosofia.

Apesar de um estilo pesado e da obscuridade de seus argumentos, Hegel era por demais atraente. A atração que ele tinha provinha do modo singular pelo qual ele procurava resolver um problema que havia perturbado grandes filósofos, tais como Descartes, Hume e Kant: como é que o ser humano, racional, pensante, relaciona-se com o mundo natural, externo? A principal corrente de pensamento da tradição filosófica ocidental, incluindo-se uma boa parte da teologia, tinha sido dualista na concepção das pessoas e do mundo. Os domínios do "espírito" e da "natureza" coexistiam de forma desconfortável em trajetórias paralelas. O relacionamento entre esses dois domínios havia se tornado ainda mais problemático depois do sucesso da ciência de Newton. A Natureza, concebida como uma grande máquina em plena ordem, não tinha em si lugar algum para os seres autônomos, morais, pensadores, que concebem leis naturais e morais. A razão e a escolha moral eram tidas como portadoras da identidade humana, mas certamente não há espaço para as mesmas dentro da Natureza. A razão e as sensações, os fatos e os valores, o espírito e a matéria, o indivíduo e a cultura – tudo isso havia sido consignado a um estado de perpétua segregação por filosofias tão diversas como as de Descartes, de Hume e de Kant.

Hegel venceu esse dilema com um só golpe. Ele declarou que o racional e o natural tinham de fato um ponto de encontro: eles se encontram na história. O seu relacionamento altera-se com o tempo histórico, sendo a história o relato de uma sempre crescente penetração na ordem social feita por uma Razão (ou Espírito ou Idéia) impessoal e que

imanentemente se revela: "Que a história mundial é governada por um propósito final, que é um processo racional – cuja racionalidade não é a de um assunto em particular, mas uma razão absoluta e divina – isto é uma proposição cuja verdade temos de assumir; sua prova jaz no estudo da própria história mundial, que é a imagem e a validação da razão."[3]

Aqui a Razão de Hegel, a divindade que guia o curso da história mundial, combina-se muito bem com a idéia de Progresso que estava começando a seduzir a mente européia na virada do século dezoito para o século dezenove. Progresso era a noção de que a história era a narrativa de um permanente e sustentado processo de aperfeiçoamento humano do qual a Europa era o ponto mais alto. A mudança histórica era acumulativa e benéfica, conduzindo a humanidade a uma ordem mundial mais racional. A sempre crescente convergência da Razão com a realidade social era garantida pela gradual penetração no pensamento e na conduta do homem por essa imanente e impessoal Razão. Essa doutrina de Hegel era resumida pelo aforismo de que inicialmente apenas um só era livre, então alguns se tornaram livres, e finalmente, no estado moderno, todos são livres. "O Real é o Racional" tornou-se o famoso *slogan* de Hegel. Isso não implicava em que a ação do indivíduo humano era irrelevante. Pelo contrário, toda ação humana, inclusive os conflitos e tribulações da história, é revestida de um significado derivado de seu lugar destacado dentro do esquema dinâmico das coisas. Até mesmo as ações irracionais e muitas vezes mesquinhas dos seres humanos, sem que queiram, servem a um plano mais elevado. Eles são "levados" a fazer isso pelo que Hegel veio a chamar de *a Astúcia da Razão*.

No pensamento hegeliano, a dicotomia entre a cultura e a razão é também transposta. A Cultura permeia todo sentimento humano, todo pensamento e toda ação. Cristaliza-se em formações sociais e políticas que são geradas e que se sucedem de maneira ordenada, assim dando um significado à vida humana. Ela agora pode ser vista como a agência do Espírito que canaliza todo o esforço humano

para o cumprimento da causa mais elevada, a saber, o casamento da Razão com a Realidade. Hegel viu esse casamento já ocorrendo no estado da Prússia, do qual ele era um cidadão, e imaginou-se sendo o oficial da cerimônia de casamento. A tarefa da filosofia, como ele a entendeu, era discernir a racionalidade que cada vez mais se incorpora no real. Ele viu no surgimento do novo estado da Prússia "... A idéia Divina tal como existe na terra... Temos portanto de cultuar o Estado como sendo a manifestação do Divino sobre a terra... O Estado é a marcha de Deus pelo mundo".[4]

O Espírito da Época era a nova divindade, tomando o lugar das velhas deidades pessoais; ou, mais acuradamente, estas últimas poderiam ser vistas como diferentes encarnações do Espírito em eras anteriores. A essas deidades imperfeitas, e certamente a todo sistema de pensamento humano, a toda cultura e a toda época tinha sido designado um lugar e um papel no processo dinâmico da revelação do Espírito/Razão dentro da história. Hegel reinterpretou toda a linguagem teológica tradicional (p. ex.: da Trindade, da revelação, da encarnação, da redenção) em categorias não pessoais de sua nova visão do mundo. O Deus pessoal dos hebreus tornou-se o termo de um código, um em meio a muitos outros no passar da história, para o altivo Espírito Absoluto da moderna filosofia européia. A linguagem bíblica sobre Deus era imperfeita, parabólica e metafórica, aguardando uma tradução (por Hegel) para os conceitos puros da verdade filosófica abstrata. O Espírito de Hegel ampliou a visão global da revelação, de seu imperfeito foco na história de Israel e do mundo mediterrâneo, trazendo a divindade e a salvação para o seu ponto mais alto na Europa setentrional. Isso permitiu que os teólogos hegelianos continuassem a usar a linguagem tradicional da piedade e da ortodoxia cristã, mas de maneiras que muito pouco sentido teriam para os seus antecessores.

As idéias de Hegel tiveram um grande impacto na teologia européia do século dezenove, e a influência da sua abordagem no método teológico até mesmo nas décadas finais do século vinte tem sido considerável. Também é curioso observar como, historicamente, suas idéias deram forma e

deixaram sua marca em duas das mais poderosas religiões seculares modernas, as quais estiveram em violento confronto, uma contra a outra, por quase todo o presente século: o Nacionalismo (que culminou no Fascismo) e o Marxismo. O nacionalismo do século dezenove tinha suas raízes ideológicas no processo de romantizar a cultura e o imanente Espírito da Época. Suas terríveis, mas bastante lógicas, conseqüências foram vistas na glorificação nazista do "sangue e terra" e na justificação, com base no destino histórico, de males terríveis.

Críticas Secularistas

Marx inicialmente foi atraído pela então recente reconciliação de "o que é" com "o que deveria ser" feita por Hegel, mas rapidamente repugnou essa síntese à luz de sua experiência com o estado da Prússia. Ele asseverou ter posto Hegel de cabeça para baixo ou, mais precisamente, em pé: "Em direto contraste com a filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui nós ascendemos da terra para o céu... Partimos de homens reais, ativos, e com base no seu processo de vida real demonstramos o desenvolvimento dos reflexos ideológicos... Moralidade, religião, metafísica, todo o restante da ideologia... não mais retêm a aparência de independência."[5] A história não era o desenvolvimento dialético do pensamento humano em direção ao Espírito Absoluto, mas o desenvolvimento dialético das técnicas materiais de produção e de sua organização social em direção a uma sociedade humana sem classes.

Marx viu a religião como criadora de um mundo do "faz de conta", que ocultava dos governados os reais interesses dos governantes. Essa corrupção da razão por interesses de classes, sendo consciente ou inconsciente, era o que Marx denominava *ideologia*. A religião funcionava como uma ideologia, dando legitimidade a estruturas sociais e políticas injustas. Todos os que trabalhavam sem discernimento dentro de um sistema assim eram vítimas de uma *falsa consciência* que poderia ser transformada somente por uma ação política em solidariedade com a classe trabalhadora industrial.

É nesse contexto que ele fez a sua famosa referência à religião como sendo "o ópio do povo". A citação completa é bastante comovente, menos severa do que alguns de seus outros comentários: "A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, a alma das condições desalmadas. Ela é o ópio do povo."[6] No tempo em que a ciência médica podia oferecer bem poucas curas, o ópio era amplamente empregado como aliviador da dor. Dessa forma, para Marx a religião era um modo de enfrentar a constante dor das condições desumanas. A urbanização e a industrialização da Europa do século dezenove trouxe muita miséria social em seu rastro. Os trabalhadores vendiam-se como bens de consumo numa sociedade capitalista e assim ficavam alienados de seu trabalho, dos seus companheiros trabalhadores e também de si mesmos. A religião era incapaz de libertá-los das causas do seu sofrimento. Ela ajudava apenas a diminuir a dor da existência. A religião em si não era a causa do sofrimento mas, por tornar tolerável o que era intolerável, ela minava a vontade de lutar por uma diferente ordem das coisas.

A essa crítica Marx acrescentou a visão reducionista da religião desenvolvida por seu contemporâneo amigo Ludwig Feuerbach (1804–1872), que também tinha sido discípulo de Hegel, mas que então era um dos principais críticos do Mestre. Para Feuerbach, todo palavreado sobre Deus tem que ser compreendido como a expressão de desejos humanos e ideais coletivos (tais como a justiça, a sabedoria, o amor, etc.). Esses ideais são personificações de aspirações e sentimentos humanos. Eles são então inconscientemente externados (ou "objetivados") e atribuídos a um objeto não-humano que se supõe permanecer sobre a raça humana e além dela. Dessa maneira a imaginação religiosa, trabalhando com os sentimentos religiosos, inverte a realidade. A religião humana nada mais é do que um reflexo da própria pessoa (entendida de forma coletiva, entretanto, não individualmente). Ao passo que em Hegel o sujeito da dialética do revelar-se é o Absoluto Espírito/Razão, em Feuerbach ele se torna a espécie humana. A autoconsciência humana projeta o seu conteúdo no cosmos. Assim ele escreveu:

> A consciência que o homem tem de Deus é a autoconsciência humana; o conhecimento de Deus é o autoconhecimento humano... Deus é a natureza interior manifestada, a expressão do ser do homem; religião, o solene desvendar dos tesouros escondidos de um homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão aberta de seus segredos amorosos... O progresso histórico da religião consiste portanto nisto: que o que uma religião anterior considerou ser objetivo, posteriormente é reconhecido ser subjetivo; o que anteriormente era considerado ser Deus, e adorado como tal, agora é reconhecido como algo humano. O que anteriormente era religião depois é tido como idolatria: os seres humanos são vistos como tendo adorado a sua própria natureza.[7]

Dessa forma, para Feuerbach a adoração de um Deus transcendente necessariamente implicava na supressão da liberdade humana. Como ele expressou, de maneira sucinta: "Para enriquecer a Deus, o homem tem que se tornar pobre; para que Deus seja tudo, o homem tem de ser nada."[8]

Assim Marx, sob a influência de Feuerbach, veio a crer que a crítica à religião é o fundamento para toda crítica social, uma vez que as pessoas religiosas são as que com maior probabilidade aquiescem a qualquer forma de inversão social e desse modo obscurecem a realidade social. Não apenas a religião é um jogo nas mãos daqueles que controlam, segundo seus próprios interesses, o modo como a sociedade funciona, mas ela acalenta o crente para que tenha uma conformidade social passiva, desviando a sua atenção das causas reais da miséria e da opressão. Portanto, a religião era uma inimiga da liberdade. Ela teria que ser vencida, para o bem da humanidade.

Nós nunca compreenderemos Marx se não considerarmos que ele foi criado num ambiente judaico-cristão, e que isso influi no que ele fala. A sua paixão por expor cada forma de mal social, e por libertar os homens das cadeias da opressão, é a paixão de um profeta do Antigo Testamento. A sua visão é ética, os seus valores freqüentemente são, mesmo de forma inconsciente para ele, bíblicos. A característica linguagem de "alienação", "redenção humana", "Novo Homem", e assim por diante, é tomada diretamente da teologia cristã. Até mesmo o protesto contra um Deus que

silencia diante do sofrimento e que parece sancionar injustiça é um eco da literatura de protesto da Bíblia. Marx acreditava que a sua análise da sociedade capitalista era estritamente científica, mas a ciência em suas mãos não era simplesmente uma ferramenta teórica para compreender o mundo, mas uma poderosa arma com que mudar o mundo. Embora os aspectos "científicos" do seu trabalho tenham sido invalidados pelos eventos que se deram após a sua morte (por exemplo, as suas previsões quanto ao curso que tomaria o capitalismo ocidental não se comprovaram ser verdadeiras), seus seguidores em geral ainda se apegaram à suposta natureza científica do que veio a chamar-se Marxismo, e negligenciaram esses aspectos mais fascinantes das raízes morais e espirituais de Marx.

Uma outra eminente figura de origem judaica que se tornou igualmente um ardente campeão do ateísmo militante foi o médico vienense Sigmund Freud (1856–1939), o fundador do movimento psicanalítico. Freud acreditava que "a base da necessidade humana de ter uma religião é o desamparo infantil". A religião é assim associada a um estágio infantil no desenvolvimento de uma pessoa, e Freud procurou demonstrar também como esse estágio surgiu no desenvolvimento da espécie humana. Num livro intitulado *Totem e Tabu* (publicado em 1913) Freud apresentou algumas bizarras especulações sobre a origem da religião e da moralidade na pré-história humana. Ela vem de uma culpa reprimida engendrada por um ato parricida primitivo: os machos no grupo familiar mataram o chefe, por causa do ciúme sexual por ele ter o controle sobre todas as mulheres, e então devoraram o seu corpo. Freud então ressuscitou uma desacreditada teoria biológica chamada Lamarckismo para argumentar que a persistente afeição pelo chefe transmutou-se em sentimentos de culpa que foram herdados por sucessivas gerações, assim formando a psiquê religiosa universal. O falecido pai e chefe tornou-se mais forte do que quando vivo! A sociedade agora se estabelecia com a cumplicidade de um crime comum; a religião estabelecia-se no sentimento de culpa e de remorso que se lhe apegava; já a moralidade estabelecia-se em parte nas necessidades

dessa sociedade e em parte na penitência exigida pelo sentimento de culpa.

Essas fantasias antropológicas seguiram-se às suas teorias anteriores quanto às origens das perturbações emocionais das pessoas, as quais tinham vindo até ele para tratamento. Freud acreditava ter removido camada após camada de motivações inconscientes que tinham provindo de culpa reprimida devida a fantasias sexuais da infância (o que ele chamou de complexo de Édipo, segundo uma personagem de um antigo drama de Sófocles, que sem querer cumpriu o seu destino matando o seu pai e casando-se com a sua mãe). A religião expressava um modo imaturo de enfrentar esse conflito interior: projetando uma figura cósmica de um "pai" que apazigua os nossos temores, livramo-nos da dor de enfrentar tais conflitos e de ter que assumir responsabilidade por nossa vida. O comportamento religioso é então uma negação à realidade. Criamos deuses a partir do remoinho de nossos desejos e ansiedades interiores. Em seu âmago há um processo de realização de desejos.

Se Marx viu Deus funcionando para os crentes religiosos como um comprimido enorme contra a dor (o equivalente moderno do seu ópio), para Freud ele oscilava entre um gigante ursinho de pelúcia e um despótico diretor de escola! Esses dois homens viram-se como protagonistas de uma nova era de libertação através da ciência, embora Freud veio a tornar-se cada vez mais pessimista em relação ao futuro da humanidade, por viver até a Grande Guerra e a era nazista. Ambos consideraram a religião como um obstáculo ao seu programa de libertação humana, porque ela ocultava as origens das causas das aflições humanas. O militante ateísmo deles tinha o propósito de dar um fim à ilusão religiosa, de forma a restaurar a autonomia humana.

O que é notável é que, em cada um dos casos, a tradição profética da Bíblia parece ter sido a motivação inconsciente para as tentativas deles de transformar a consciência humana. A crença num destino mais elevado para a humanidade, o conceito da alienação humana, a noção (em Marx) de haver propósito na história e o triunfo final da justiça...

tudo isso são reminiscências de uma cultura que, em algum momento, se achava profundamente influenciada por uma visão bíblica do mundo, por mais que tal cultura possa ter negado na prática essa visão. Como Erich Fromm – um dos grandes pioneiros da psicologia existencialista – observou a respeito de Freud, "sob o disfarce de uma escola científica, Freud realizou o seu velho sonho, ser o Moisés que mostrou à humanidade a terra prometida, a conquista do Id (o inconsciente remoinho da psiquê) pelo Ego, e como fazer essa conquista."[9]

Uma Crítica Bíblica

Hoje muitos considerariam Freud e Marx como grandes curiosidades históricas. Suas teorias foram ultrapassadas por outras, suas soluções foram tentadas mas não deram certo, seus mais ardorosos seguidores ficaram desapontados. Bem poucos hoje, em comparação, digamos, a trinta anos atrás, se diriam marxistas ou freudianos. Por que, então, nós que estamos no limiar de um novo século, quando os movimentos religiosos, longe de desaparecerem, estão se ramificando por todo o mundo (até mesmo no Ocidente supostamente tido como secular), por que nos incomodarmos a observar toda essa sua crítica à religião?

Vou apresentar duas razões. A primeira é que a visão que eles tinham da fé cristã é partilhada hoje por muitos que nunca chegaram a ouvir falar de Marx ou de Freud (ou de qualquer outro influente ateu do século passado). Sempre que alguém se refere à fé como uma "muleta emocional" para aqueles que não conseguem ficar firmes em seus pés, ou seja, que não conseguem viver sem serem ajudados, tal pessoa está invocando o fantasma de Freud. Sempre que alguém zomba da fé cristã, tachando-a de "ideologia burguesa" ou "a ilusão de uma outra vida", está prestando homenagem a Marx. Ambos deixaram um vocabulário (p. ex.: ideologia, luta de classes, alienação, repressão, libido) que se tornou parte integrante do palavreado popular da cultura moderna.

A segunda razão, mais importante, é a seguinte: eles forçam todos os que se dizem cristãos a reexaminarem suas

crenças e práticas à luz da revelação bíblica. Os grandes profetas de Israel foram, não menos do que o próprio Jesus Cristo, pessoas perturbadoras e incomodativas. Muito do que fizeram envolveu um processo de "arrancar e derribar" acariciadas noções sobre Deus, assim como de "edificar e plantar" (Jr 1:10). Será que Deus não poderia estar falando conosco hoje através desses "profetas seculares" – da mesma forma como ele falou ao seu povo de Israel de duro coração por meio dos seus inimigos pagãos? Esses ateus não poderiam, na realidade, ter estado mais perto de compreender a natureza do reino de Deus, tal como revelada na Bíblia, do que muitos devotos religiosos, tanto "cristãos" como "muçulmanos", ou "hindus", ou "budistas", ou seja lá o que for?

Reflitamos por um momento sobre a radical adoração dada a Iahweh, o nome de Deus da aliança, tal como revelado aos primitivos hebreus. No coração dessa revelação havia uma severa advertência contra qualquer tendência à idolatria: "Eu sou Iahweh teu Deus... Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagem esculpida de nada..." (Êx 20:2ss – BJ). O que distinguiria Israel como um povo seria o modo pelo qual seria dado o testemunho acerca dessa excepcional revelação (do carácter de Deus, de sua atividade e de seu propósito) entre as nações. É importante lembrar que Israel não era uma nação preexistente com que Deus decidiu relacionar-se de uma maneira especial, mas sim um heterogêneo grupo de pessoas sem-terra, dispersos, chamados a ser um povo pela palavra de Iahweh, e forjados como nação também por tal palavra. Israel era para ser o meio pelo qual Iahweh veio a desafiar o mal e a idolatria do mundo, e assim restabelecer o seu reino (o seu governo) sobre as nações. Esse testemunho tomou a forma de guardar os termos da aliança. O modo de eles se relacionarem entre si seria prova concreta da singularidade do seu relacionamento com Iahweh. O seu culto a Deus estava intimamente ligado à prática da verdade, da misericórdia e da justiça entre eles mesmos e para com seus próximos.

Os deuses dos cananeus, como na verdade também todos os deuses dos povos semíticos e indo-europeus, eram deuses

da natureza e da fertilidade. Eles eram os que garantiriam a estabilidade em meio ao caos e à convulsão social. O seu culto, num ritual cuidadosamente prescrito, tinha o propósito de apaziguar a caprichosa ira desses deuses assegurando assim benefícios materiais para os seus adoradores. Esses deuses eram essencialmente amorais; aos homens, sua única exigência relacionava-se com a prática de certas obrigações ritualísticas. Diferentemente dos deuses que preservariam um cosmos imutável, Iahweh, entretanto, era o portador de mudanças: libertando o seu povo do cativeiro, dirigindo-o através do deserto, onde o povo aprendeu o significado da santidade de Deus, preparando-o para ser um povo que, em meio a todas as mudanças imprevistas e todas as fases da história humana, expressasse uma esperança para toda a humanidade. O passado achava-se com um casal num jardim, alienados entre si, alienados da Criação e de seu Criador; o futuro tem a ver com "novos céus e nova terra, nos quais habita justiça" (2 Pe 3:13; cf. Is 65:17ss, Ez 47, Ap 21).

A grande tentação que Israel enfrentava, e à que com freqüência sucumbia, era considerar Iahweh como uma divindade da natureza e adorá-lo conforme os cultos religiosos dos povos ao seu redor. Portanto a grande ênfase da mensagem dos profetas era que a idolatria e a injustiça social andavam de mãos dadas. Quando a religião passou a dar suporte à opressão social, ou constituir-se num meio de se evadir das elevadas exigências da aliança, escapando para um mundo particular de segurança e falsa paz, então Iahweh se pôs em oposição à religião. Quando as dádivas de Iahweh (por exemplo, a terra, o santuário, o sábado) passaram a tomar o lugar de Iahweh, as pessoas sendo enganadas a pensar que Iahweh estaria sempre com elas, não importando como tratassem o fraco e o vulnerável, ou o que fizessem em seus negócios e nas cortes de justiça, então o juízo de Iahweh sobre a nação consistia na remoção daquelas dádivas. O seu povo foi enviado ao exílio, o santuário foi destruído, o sábado foi profanado por exércitos estrangeiros (p. ex.: Lv 18:26-28; Jr 7:9-15; Lm 2:5ss).

O cuidado de Iahweh para com os pobres é o outro lado de sua oposição à idolatria. A trágica realidade da pobreza na terra de Iahweh, que tem tanta abundância, é às vezes atribuída ao pecado individual (p. ex.: Pv 19:15; 24:30-34), mas com maior freqüência é mencionada com respeito àqueles que não são pobres de não viverem segundo os preceitos da aliança. Quando Israel se estabeleceu na terra de Canaã, a terra foi dividida entre as famílias; e as disposições sobre o ano sabático e sobre o ano do jubileu (Lv 25) tinham o propósito de assegurar que a terra (que era o capital, numa sociedade agrária) não se acumulasse nas mãos de uns poucos em detrimento da maioria. Na lei Mosaica Deus deu provisões especiais para determinados grupos de pessoas pobres (p. ex.: Êx 23:2-9; Lv 19:9-10; Dt 15:1-18; 24:19-22). A unidade do povo era uma pressuposição básica em tais provisões: eles teriam que se relacionar entre si de uma maneira que refletisse como eles mesmos tinham sido tratados em sua história por Iahweh (p. ex.: Lv 25:42-43; Êx 23:9). Assim, a pobreza não era objeto do cuidado apenas das pessoas, individualmente; as estruturas sociais sacralizadas pela lei objetivavam proteger as partes vulneráveis da comunidade e ainda revelar às nações circunvizinhas que Iahweh era um Deus de compaixão e de justiça. Promessas de prosperidade em decorrência da obediência (p. ex.: Dt 15:4-5) eram dadas a toda a comunidade, não a pessoas, individualmente.

O povo de Israel não conseguiu conviver com as tensões psicológicas provocadas por sua singularidade em termos sociais, políticas e religiosas. Quando exigiram do juiz e profeta Samuel que Iahweh lhes desse um rei "como todas as nações", Samuel lhes advertiu quanto às conseqüências: militarismo e violência, desigualdade econômica e opressão social (1 Sm 8:10ss). Tendo sido estabelecida a monarquia, com o esquecimento em larga escala da lei da aliança, a estratificação social tornou-se inevitável. O ponto mais baixo da queda deu-se durante o reinado de Acabe quando, encorajado por Jezabel, sua esposa fenícia, ele procurou derrubar o culto a Iahweh e substituí-lo pelo culto a Baal, a divindade centenária das culturas circunvizinhas. O fato

de Acabe e Jezabel se apoderarem da vinha de Nabote (1 Reis 21) demonstrou quão depressa as leis anteriores, que mantinham a propriedade na família, tinham dado lugar a conceitos estrangeiros de direito de posse estatal. Os profetas de Iahweh falaram duramente contra as injustiças que havia nessas mudanças (p. ex.: Is 5:8; 10:1; Jr 34:13-17; Am 2:6-8; 3:15; 5:11-12). O pobre e humilde da terra, que não tinha ninguém de quem depender para a sua libertação, a não ser de Iahweh, veio a identificar-se como sendo "o povo de Iahweh" de uma maneira singular (p. ex.: Sl 9:9-10; 14:4-6; 37:14-15; Is 3:15). Eles são necessitados economicamente, oprimidos socialmente, mas puseram a sua confiança em Iahweh e não nos deuses das nações circunvizinhas.

A total proibição de "imagens", que encontramos desde o princípio da história dos israelitas, e o contingente status de reinado em Israel, são exceções no mundo da antigüidade. E não foi por acidente que elas foram o ponto central da crítica profética. Todos os sistemas religiosos do Oriente Próximo giravam em torno de imagens locais, mediadoras, que eram supervisionadas por uma elite real e sacerdotal. Elas controlavam todo o contato estabelecido pelos seres humanos com a esfera divina. Ao argumentarem tanto que Israel era uma comunidade "sacerdotal", como também que o divino não poderia ser representado por qualquer forma que a imaginação humana concebesse (pois assim poderia haver uma manipulação na sociedade pelos poderosos, para seus próprios interesses), os escritores bíblicos dão a entender que estão criticando a religião como sendo idolatria.

É interessante lembrarmo-nos de que os cristãos primitivos foram chamados de "ateus" pelos romanos. Eles não participavam do culto ao imperador. Eles não tinham nenhum objeto da parafernália religiosa: não tinham santuários, nem edifícios sagrados, não tinham centros de peregrinação, não tinham uma classe sacerdotal especial, não tinham "dias santos" nem "dias propícios". Eles não ofereciam ao império Romano uma nova religião para agregar-se às centenas de religiões já existentes. Nem mesmo ensinavam uma nova filosofia ou um código de

ética, embora a sua mensagem sobre um criminoso crucificado que ressuscitara com um novo corpo humano tivesse enormes implicações filosóficas e éticas. Os cristãos tinham a opção de sorrateiramente misturarem-se com o meio ambiente multirreligioso do estado: se tão somente reconhecessem que Jesus era simplesmente *um* a mais, no meio de inúmeras personagens salvadoras que havia no panteão romano. Dessa forma eles teriam sido tolerados como sendo uma seita religiosa inofensiva e teriam sido deixados em paz pelas autoridades.

Todos nós sabemos qual foi a opção dos cristãos primitivos. Num certo sentido, eles não tinham outra opção, dada a natureza do que eles criam. Como seria possível crer que, entre os que haviam sido crucificados pelo estado romano, um deles era o Filho do próprio Deus, sem que desse modo toda a visão sobre política e poder não virasse de cabeça para baixo? Como poder-se-ia crer que os guardiães da tradição religiosa e moral mais desenvolvida do mundo teriam rejeitado o Filho de Deus para assim preservar sua identidade religiosa – e ao mesmo tempo não rever o entendimento que se tem sobre religião e religiões? A opção de servir a Jesus nos domingos e a César nos demais dias da semana era como trair as próprias Boas Novas. Pois se o Jesus crucificado era o Senhor ressurrecto, então César e o mundo de César teriam também que se encurvar diante de Jesus. Dessa forma eles pagaram com a vida a sua crença.

Falsos Evangelhos

Compare isso com muito do que se passa por Cristianismo hoje em dia. As Boas Novas são embaladas e divulgadas (fazendo uso, sem crítica alguma, de todas as técnicas de propaganda moderna) como um produto religioso: oferecendo "paz em sua alma", "como chegar ao céu", "saúde e prosperidade", "cura interior", "a resposta a seus problemas" e assim por diante. O que se promove como "fé em Deus" muitas vezes acaba sendo, numa análise mais cuidadosa, um meio de se obter segurança emocional ou bênçãos

materiais para esta vida e uma apólice de seguro para a próxima. Esse tipo de pregação deixa o *status quo* intacto. Não levanta questões fundamentais e perturbadoras sobre as premissas sobre as quais as pessoas constroem a sua vida. Não ameaça os falsos deuses em cujo nome se assumiu o controle sobre a criação de Deus; de fato na verdade isso realmente reforça o domínio deles sobre seus adoradores. Tal tipo de "evangelho" é essencialmente escapista, descendente direto dos pseudo-evangelhos dos falsos profetas do Antigo Testamento. É simplesmente uma imagem religiosa da cultura de consumo secular em que o homem moderno vive. E permanece com as portas bem abertas a toda a força da crítica selvagem de Marx e Freud.

Muitas vezes me ponho a pensar o que há nesse tipo de pregação que não possa ser oferecido por quaisquer dos miríades de gurus hindus ou pelas inumeráveis seitas religiosas indianas que cada vez mais se destacam no ambiente, não menos tradicional, cultural moderno. Por que a seita Sai Baba, por exemplo, é especialmente popular entre os políticos e ricos homens de negócios no subcontinente da Índia? Por que aqueles que ostensivamente rejeitaram a ética da sua fé tradicional, contudo persistem tendo classes de meditação e consultam com freqüência seus astrólogos pessoais? Parece-me que a atração reside no oferecimento de uma religião sem arrependimento. Pode-se ter a cura das enfermidades, a prosperidade para os filhos, a paz na alma e até mesmo o acesso a poderes sobrenaturais, sem que ninguém esteja levantando questões perturbadoras quanto ao uso da violência por poderes políticos, quanto a políticas de racismo, ou quanto a transações comerciais duvidosas. Não há uma exigência moral de se fazer uma pública confissão e restituição para com todos aqueles que se tenha defraudado.

O mesmo é verdade em relação a todos os movimentos religiosos da Nova Era, principalmente da América do Norte e da Europa. O seu patrocínio pelos altos escalões da burguesia social (a assim chamada raça "Yuppie") não é acidental, pois o que oferecem é uma atrativa síntese entre o consumismo ocidental com o mistério oriental. No fundo

há uma comum obsessão pelo poder: tanto social como mística. Formas comercializadas de religiões da Índia, muitas vezes reduzidas a técnicas de meditação e a novos hábitos alimentares, já há tempo têm sido populares no Ocidente entre os mais abastados. Mesmo no último século, a classe média superior européia era a grande patrona da teosofia, do espiritismo, da Ciência Cristã e de outras espúrias formas de prática religiosa. A religião terapêutica, favorecendo o narcisismo do eu moderno, parece ser o ópio das classes dominantes.

Tal tipo de religião, seja em formas cristãs ou em outras formas, é *idolatria* por definição bíblica. Porque no coração da idolatria acha-se a tentativa de manipular "Deus" ou o "mundo espiritual" invisível com o objetivo de obter segurança e bem-estar para si e para o seu "grupo" (tanto podendo ser a família, a empresa, a comunidade de um local ou uma nação-estado). A fé bíblica, em contraste a isso, é a total renúncia de todo o nosso ser em grata confiança e amor perante o Deus que se revelou na vida, na morte e na ressurreição de Jesus Cristo: de forma a tornarmo-nos agentes voluntários dele, numa impiedosa confrontação contra toda forma do mal e de sofrimento injusto do mundo. Essa fé implica em tomarmos a dor e a confusão dos outros, e em nos dispormos a viver nós mesmos com incertezas, enquanto caminhamos para um futuro que *já está operando entre nós*.

De fato, "esperança" é uma palavra mais empregada do que "fé" no Novo Testamento, em suas descrições da vida cristã. Para o escritor da carta aos Hebreus, pelo menos, fé e esperança acham-se inextricavelmente ligadas: "a fé é a certeza de coisas que se esperam..." (Hb 11:1). A esperança cristã está bem longe do pensamento positivo. Ancorada na ressurreição física de Jesus, ela toma este mundo, e especialmente a existência histórica dos homens e das mulheres, com a maior seriedade, reconhecendo suas ambigüidades e contradições, mas crendo em sua redenção, que certamente é uma realidade. Nas palavras de Dietrich Bonhoeffer, ditas quando se debilitava numa prisão à espera de sua execução por causa de sua oposição a Hitler, "a diferença entre a esperança cristã e uma esperança mitológica é que

a esperança cristã devolve o homem para a sua vida na terra de uma forma totalmente nova... Mitos de salvação surgem da experiência humana de circunstâncias extremas. Cristo toma o homem a partir do centro de sua vida."[10] Isso é exatamente o oposto do "desejo-realização" de Freud, pois esta esperança de redenção reside no caminho da Cruz; e o caminho da Cruz não realiza os desejos naturais de ninguém! Este é um tema ao qual voltaremos ainda neste livro.

O abismo que há entre o Cristianismo moderno e a espiritualidade da Bíblia pode ser visto também no nosso seletivo uso dos Salmos, que era o hinário do povo de Israel e da Igreja do Novo Testamento. Os salmos não apenas refletem toda experiência humana (p. ex.: confusão, raiva, medo, ansiedade, depressão, alegria incontida), mas eles nos forçam a parar de fingir que tudo esteja bem com o mundo. Os salmos de lamentação (por exemplo, os salmos 10, 13, 35 e 86) são veementes queixas diante de Deus em relação às contradições existentes entre suas promessas e a realidade por que passa o povo. Esses salmos raramente são usados no culto cristão hoje em dia. Contudo esses salmos são atos de uma fé corajosa: corajosa, porque eles insistem em que temos que enfrentar o mundo como ele é, e que temos que abandonar toda ostentação infantil; mas também de fé, porque eles partem da convicção de que não existe assunto proibido, quando se trata de termos uma conversa com Deus. Reter daquela conversa com Deus qualquer coisa da experiência humana, inclusive a escuridão de uma oração não respondida, e os aspectos negativos da vida, é negar a soberania de Deus sobre toda a vida. Assim, paradoxalmente, são aqueles que reprimem suas dúvidas com uma série de cânticos alegres que bem podem estar sendo incrédulos: pela recusa de crer que Deus pode cuidar de toda a raiva que eles têm.

Assim, os salmos de protesto constituem uma poderosa repreensão ao que passa por fé e louvor na maioria dos grupos cristãos de hoje. O que é irônico é que a vida moderna talvez nos exponha a mais confusão e dor do que qualquer coisa do mundo do salmista; e contudo ignoramos exatamen-

te aquelas orações que vêm de encontro a tal senso de desorientação. Não é de se admirar que muito do ensino atual quanto à fé não seja diferente do "pensamento positivo" dos gurus modernos da administração, conquanto vestido com uma roupagem pseudobíblica. A fé bíblica, entretanto, é exatamente o contrário.

O mesmo é verdade com respeito à pregação de hoje sobre "paz", uma palavra que exprime um dos mais ricos conceitos da Bíblia. O vocábulo hebraico *shalom* (a saudação tradicional dos judeus, até hoje) tem a idéia de "bem estar" ou "ter de tudo que é bom" e associa-se bem de perto com os temas da reconciliação e da salvação. Ele tem muitas dimensões, sendo que a mais fundamental é a paz com Deus. Pois Deus dar paz ao seu povo é sinônimo de voltar a sua face para eles em misericórdia e aceitação (Nm 6:26). O Messias prometido no Antigo Testamento é o Príncipe da Paz (Is 9:6), porque ele vai restaurar a eterna aliança de paz entre Deus e o seu povo (cf. Ez 37:26). No Novo Testamento "paz com Deus" é a primeira bênção que provém da graça de Deus, a qual redime e justifica (Rm 5:1).

Mas essa paz tem uma dimensão horizontal também: paz com o nosso companheiro ou companheira, especialmente com aqueles de quem nos separamos pelo pecado. As Boas Novas são sobre como Deus "traz a paz" derrubando os muros da hostilidade e da divisão entre grupos sociais (cf. Ef 2:14ss). Os profetas deixaram bem claro que tal paz tinha um preço; ela poderia apenas ser o resultado de relacionamentos corretos: "O efeito da justiça será paz, e o fruto da justiça, repouso e segurança, para sempre" (Is 32:1). Então há uma paz pessoal, uma profunda serenidade que provém não por se evitar problemas, mas por confiar em Deus, mesmo em meio a problemas (p. ex.: Jo 14:27; 2 Ts 3:16). Não posso enfatizar demais que *shalom* é um conceito holístico. Não deve ser jamais reduzido, por um lado, a uma mera justiça sócio-econômica nem, por outro, a um narcisístico "sentir-se bem" ou a uma pseudo-espiritualidade à parte da injustiça social e do sofrimento físico.

Já comentamos o papel de idolatria exercido pela religião, tanto em sociedades tradicionais como nas modernas, quando invocada pelas pessoas na justificação do *status quo*. Os privilegiados, que às vezes são pessoas "religiosas", normalmente acham que sua posição social e econômica é de alguma forma um direito solene, básico, dado por Deus. Em muitos sistemas legais até o dia de hoje, tem sido defendido (tanto por legisladores como por magistrados) que a propriedade privada é sagrada, defesa essa que é feita com uma indignação bem maior do que a defesa da santidade da vida humana. Como comenta ironicamente o economista John Kenneth Galbraith, "a suscetibilidade do pobre diante da injustiça é algo trivial, em comparação com a do rico". Ele continua: "assim era no Regime Antigo. Quando a reforma a partir de cima se torna impossível, a revolução a partir de baixo torna-se inevitável".[11] Mas, alguém pode contestar, o que dizer da ordem dada pelo apóstolo Paulo aos cristãos no sentido de que estivessem contentes com a sua situação material? (1 Tm 6:6ss.) Não se trata de um exemplo clássico de ópio religioso sendo distribuído ao povo?

Não, se atentarmos para o contexto de toda a página em que estas palavras de Paulo aparecem. Pois, em primeiro lugar, Paulo não está se dirigindo àqueles que os economistas modernos descreveriam como sendo "os absolutamente pobres", ou seja, aquelas pessoas hoje em número superior a meio bilhão, cujas necessidades básicas de nutrição, de vestimenta, de saúde e de moradia ainda não foram satisfeitas. Ele pressupõe (no v. 8) que tais necessidades humanas primárias já teriam sido satisfeitas; pois somente então é que o contentamento é possível. Onde tais necessidades não foram ainda atendidas, geralmente é porque os recursos materiais não são compartilhados, o que por sua vez resulta da arrogância do rico e da sua recusa a cumprir suas obrigações em relação aos pobres (veja vv. 17, 18). Em segundo lugar, as advertências de Paulo não são dirigidas às legítimas aspirações por parte dos pobres no sentido de se libertarem da exploração e da privação material. Mas elas se dirigem à cobiça humana, ao "amor do dinheiro" (v. 10), ao espírito de consumismo que é enorme entre "os ricos do

presente século" e que leva à idolatria e a um falso senso de segurança (v. 17; cf. Cl 3:5). É muito fácil que a procura de uma justiça econômica (o que Deus aprova) descambe numa rivalidade destrutiva, motivada por uma cobiça obsessiva (o que Deus reprova). Isso é verdade tanto para igrejas como para nações como é para pessoas, individualmente. As advertências de Paulo baseiam-se no pressuposto de que um mundo de grande desigualdade material é um mundo que é dominado por falsos deuses, por fontes vazias de segurança (vv. 7, 17). Se os ricos observassem o seu ensino, eles deixariam de ser ricos, e os pobres deixariam de ser pobres.

Por quase todo o transcurso da história, os grandes pensadores e pregadores da Igreja Cristã têm afirmado os direitos econômicos dos pobres. Não apenas trouxeram à lembrança a relativa "boa ação" do *dever* da caridade para com os pobres, mas também insistiram no direito de acesso, pelo pobre, a adequados meios de sustento. "Não do que é vosso vós outorgais aos pobres, mas vós fazeis retornar do que é deles", disse o bispo Ambrósio (339–397, engenheiro civil) aos nobres de Milão.[12] João Crisóstomo (c. de 377–407) corajosamente argumentou que:

> Isso também é roubo, não dar aos outros o que se possui. Talvez esta afirmativa soe surpreendente para você, mas não se surpreenda... Assim como um oficial no tesouro estatal, se ele negligencia em distribuir para quem lhe tenha sido ordenado, mas retém para si por sua própria indolência, tem que sofrer a pena, sendo posto à morte, da mesma forma o rico é como um mordomo do dinheiro que possui para ser distribuído aos pobres. Ele é dirigido a distribuí-lo a seus servos que estejam em necessidade. Desse modo, se ele gastar consigo mesmo mais do que sejam suas necessidades, ele terá que pagar a mais dura pena depois. Pois os seus bens não são propriedade sua, mas pertencem a seus servos... Rogo que você se lembre disso sem falta, que não compartilhar os bens com os pobres é roubar os pobres e privá-los de seu meio de vida; nós não possuímos nossos bens, mas sim os deles.[13]

Semelhantemente o grande Pai da Capadócia, Basílio da Cesaréia (c. de 329 – c. de 379) repreendeu cristãos que eram

ricos com uma linguagem que é ouvida com maior freqüência nos piquetes das fábricas do que em catedrais: "O pão que você guarda consigo pertence ao faminto; o agasalho que você deixa dentro do seu armário, ao desnudo; os sapatos que você possui e que estão apodrecendo, ao que está descalço; o ouro que você tem muito bem guardado, ao necessitado. Portanto, todas as vezes em que você teve condições de ajudar alguém, e recusou-se a isso, você então lhes fez um mal."[14]

Uma idéia bastante difundida, de que o conceito do direito é um produto do humanismo da época do Iluminismo, historicamente é incorreta. Embora a palavra "direito" não tenha, possivelmente, aparecido com muita freqüência entre os líderes cristãos dos primeiros séculos, nem entre os da igreja medieval, entretanto permeia os seus escritos o pensamento de que os pobres na sociedade têm legítimos direitos diante dos ricos (por causa dos deveres destes para com eles); e o pensamento de que, em situações de privação material, causa um dano moral ao pobre reter o que se possui. É moralmente permissível a uma pessoa extremamente pobre tomar algo de que necessite, para a sua subsistência, de alguém que tenha em abundância. Se eu tenho alimentos em minha casa de que você necessita para a sua subsistência, mas que não são indispensáveis para a minha, então tais alimentos por direito pertencem a você. Você tem um direito moral legítimo sobre eles. Oferecendo-os eu a você, isso não seria um ato de caridade de minha parte, pois estaria apenas concedendo os seus direitos diante de Deus.

Na sua famosa obra *Summa*, o grande e erudito São Tomás de Aquino, da Idade Média, argumentou provocantemente que todas as disposições sobre a propriedade privada, que procedem de leis incontestáveis (as leis do estado), têm de estar sujeitas ao princípio da mordomia humana geral, que é garantida pela lei moral natural:

> Em casos de necessidade todas as coisas são de comum propriedade, de forma que não configuraria ser um pecado tomar um bem que é propriedade de outra pessoa, pois a necessidade tornou-o um bem comum... Bem, de acordo com a ordem natural estabelecida pela divina providência, as coisas inferiores são

> ordenadas com o propósito de socorrer as necessidades humanas através delas. Portanto a divisão e a apropriação das coisas com base na lei dos homens não excluem o fato de que as necessidades humanas têm que ser atendidas por meio dessas mesmas coisas. Daí decorre que tudo o que se tenha em superabundância destina-se, pela lei natural, ao propósito de socorrer o pobre.[15]

Raciocinando a partir do princípio de mordomia pelo qual os bens materiais são vistos como colocados sob custódia para o bem comum, São Tomás de Aquino prosseguiu: "Contudo, se a necessidade for patente e premente, sendo evidente de que a carência presente tem de ser atendida por quaisquer meios disponíveis (por exemplo, quando alguém está num iminente perigo, e não há outra solução possível), então é de direito tal pessoa atender à sua própria necessidade fazendo uso do que seja da propriedade de outrém, tomando-o tanto abertamente como às escondidas; nem isso se caracteriza propriamente como furto ou roubo."

S. Tomás não especifica a melhor maneira para socorrer o pobre, nem como assegurar seus direitos econômicos sem infringir os direitos dos outros; mas o ponto que quero salientar aqui é a sua clara convicção de que todos os seres humanos têm direito natural a um evidente e justo acesso aos meios de subsistência. O fato de que tais colocações possam aparecer ser extraordinárias para muitos cristãos da era moderna é um indicativo de quanto a igreja tem se desviado de suas tradições bíblicas (que São Tomás, Crisóstomo e outros viram como sendo simplesmente interpretadas e entregues por eles à sua comunidade). Muitas igrejas, tanto no Ocidente como na Ásia, têm a tendência de ser confortáveis abrigos em meio a uma pobreza horrível. Os cristãos com freqüência têm tacitamente deixado passar leis e decisões judiciais que punem o pobre com maior severidade do que o rico. A maioria dos sermões sobre a mordomia não passam de apelos aos membros ricos para que contribuam com o seu "dízimo" para o financiamento de projetos da igreja locais e do exterior. Raramente, para não se dizer "nunca", tais sermões levantam questões perturbadoras sobre o modo pelo qual os bens são conseguidos, ou sobre o que é feito com todo o dinheiro que sobra depois de dado

o dízimo. Muito menos ainda os cristãos da época moderna dispõem-se a examinar como o seu trabalho profissional possa na verdade estar colaborando para estruturas de exploração do mundo, e dessa forma entrando em contradição com a própria mensagem que eles estão ávidos por proclamar.

Virando as Mesas

O ateísmo militante, do tipo defendido por Marx e Freud, tem decaído ultimamente. O ateísmo da nossa época na realidade não passa de uma preocupação com o consumo individual e uma postura de indiferença em relação a questões mais sérias da vida e da morte. Ele esconde por detrás uma abordagem despreocupada de "tolerância" que geralmente é um termo respeitável para apatia. Marx e Freud, pelo menos, acreditavam em verdades absolutas e em juízos morais. Eles estavam comprometidos com a posição de afirmar categoricamente que certas crenças eram erradas e que não deveriam ser seguidas. Esse ateísmo anterior, como já mencionei, era muito mais um remanescente da visão teísta da vida. O ateísmo moderno está mais propenso a ser relativista em sua postura quanto à vida ("todas as crenças e valores são culturalmente condicionados e assim igualmente válidos"). Eu pessoalmente tenho uma admiração muito maior pelo ateísmo anterior e militante, porque se trata de uma posição bem mais honrosa de se sustentar, e ainda incentiva um genuíno debate.

Os cristãos que se engajarem nesse debate descobrirão que ele os compele a redescobrirem elementos no coração do evangelho que lhes tinham passado desapercebidos. As críticas de Marx e Freud aplicam-se a muitas formas de Cristianismo hoje. Desde que a Igreja Cristã deixou de ser um movimento subversivo dentro do mundo romano e tornou-se aliada do poder econômico, social e político, o próprio discipulado cristão transformou-se numa subespécie do gênero *religião*. Temos criado um Deus (e um Jesus) à nossa própria imagem que nos dá o que outras religiões dão a seus devotos. Em tal clima é impossível ver a singularidade de Jesus Cristo e a natureza verdadeiramente revolucionária da libertação que ele proclamou e que realizou.

O teólogo sul-africano, Charles Villa-Vicencio, lamenta que "a menção do Deus cristão dentro da constituição da África do Sul (sob o apartheid) provavelmente tenha contribuído mais para alienar os negros da igreja do que qualquer filosofia secular ou atéia."[16]

À luz daquele evangelho é fácil ver como os próprios Marx e Freud são vítimas do mesmo engano de si mesmos, da idolatria e da realização de desejos que eles atribuem à religião. Marx simplesmente transferiu a "utopia" religiosa de uma esfera espiritual para o fim da história (a "sociedade sem classes"). Para Marx a salvação, a ordem social livre de qualquer tipo de exploração, em que todas as potencialidades humanas iriam florescer e florescer totalmente, com certeza iria despontar na plenitude dos tempos. Isso se daria pela autocorreção e sistematização providencial do processo produtivo. Nisso a sua visão, por toda a sua pessimista avaliação da sociedade burguesa e de seus valores, era essencialmente hegeliana em seu otimismo. Ao mesmo tempo em que zombava da ordem moral eterna ensinada pela religião, ele proclamava, com muito mais ingenuidade do que o mais simples devoto religioso, a inexorável marcha das sociedades sob a música das leis "cientificamente estabelecidas" da mudança histórica. A sua crença de que a luta de classes era a locomotiva do dinamismo social tinha a sua origem mais em seu próprio desejo do que em qualquer argumento histórico. Como um verdadeiro burguês intelectual, ele transformou a classe trabalhadora industrial num *ídolo*, vendo nela uma comunidade messiânica que substituía as pretensões da Igreja Cristã. Assim, em retrospecto, podemos ver como o materialismo histórico de Marx ostentava todas as características da "falsa consciência", que ele atribuía à religião tradicional. Não é de se admirar que então o materialismo histórico veio a ser uma religião do século vinte.

Qualquer regime revolucionário que reivindique assumir o controle do destino humano – de forma a substituir este mundo injusto e de um "Deus morto" por seu próprio novo mundo de justiça humana – tem de substituir esse "Deus" morto por si mesmo. Tem portanto de criar os seus próprios

valores, as suas próprias definições de justiça. Todos os meios que servem à sua causa são considerados legítimos. Assim, um sofrimento injusto pode ser infligido pela cúpula revolucionária sobre as massas da era presente em benefício do bem-estar das futuras. A tirania da nova ordem silencia o protesto com a mesma eficiência com que "Deus" o fez nas monarquias da velha ordem. Toda tentativa de apagar o passado e de "começar de novo" com um homem autônomo, desde a Revolução Francesa ao Camboja de Pol Pot, têm desencadeado novos deuses feitos à imagem da cúpula revolucionária. Teologias que justificavam o sofrimento humano têm sido substituídas na nossa era moderna por antropologias que justificam até mesmo maiores sofrimentos para o homem...

É interessante, também, analisar Freud com a análise freudiana. Ele foi tomado por uma forte ambição de constituir-se num marco da história, tendo tomado como modelos os heróis da sua adolescência, Aníbal e Napoleão. Apesar de ter se revelado em muitos estudos que se dizem ser autobiografias suas, ele detestava que outras pessoas investigassem os primeiros anos da sua vida e as origens das suas idéias, tendo ido até o extremo de queimar todas as suas cartas e seus primeiros manuscritos em duas ocasiões. O que se diz ter sido o seu comentário diante das obras completas do poeta alemão Goethe, – "Tudo isso foi usado por ele como um meio de se esconder" – poder-se-ia dizer a seu próprio respeito.[17]

Foi nos últimos anos da década de 1890 que Freud desenvolveu a teoria sobre neuroses conhecida como teoria de Édipo. Ela surgiu depois de um intenso período de autoanálise após a morte de seu pai e a rejeição de suas teorias anteriores pelo mundo acadêmico. A sua exposição, quando criança, ao vazio do ritual católico por uma severa ama católica; a sua apaixonada devoção à sua mãe, que o bajulava por toda a sua vida; o seu desprezo por um pai que pouco realizara em vida e que fracassara no aprovisionamento das necessidades da família; e a sua convicção de que o anti-semitismo da Viena católica é que tinha arruinado suas chances de um reconhecimento acadêmico; tudo isso

formou o fervente caldeirão de emoções do qual explodiu a teoria de Édipo. Em outras palavras, Freud fez da sua experiência pessoal uma teoria universal de desenvolvimento emocional e, depois, generalizou isso a uma explanação totalmente abrangente, de todo aspecto da vida humana.

Por localizar toda sensação de culpa e todo comportamento anormal em alguma experiência da infância, inacessível à mente consciente, Freud convenientemente evadiu-se de assumir responsabilidade pelos muitos conflitos pessoais na sua vida adulta (brigando acerbamente com os seus amigos e colaboradores, cometendo adultério e incesto com a irmã de sua mulher, e assim por diante). Poder-se-ia argumentar que a teoria a que Freud se ligou emocionalmente em toda a sua vida, apesar de suas rasas pretensões científicas, foi o seu modo de escapar da realidade de uma objetiva culpa moral e de apaziguar a sua consciência. Ele fez do movimento da psicanálise a sua própria religião, acusando a todo aquele que dele discordasse de ter repressões sexuais inconscientes, de forma que a sua teoria nunca poderia ser testada, uma vez que todos os argumentos levantados contra ela vieram a ser considerados por seus praticantes como provas da própria teoria! Ele passou o manto de liderança à sua filha depois de ter excomungado os heréticos. Apesar de sua embaraçosa escassez de sucessos terapêuticos, o movimento da psicanálise continuou a proclamar os dogmas supostamente científicos de Freud com um fervor religioso.

É também algo fascinante observar que Carl Jung, um dos primeiros discípulos de Freud, que posteriormente se tornou um fervoroso oponente dele, e que foi o fundador de uma escola alternativa de psicologia, acreditava que Freud tinha feito da sexualidade um pseudodeus: "Eu tinha uma forte intuição de que para ele a sexualidade era algo *numinoso*... era algo a ser observado religiosamente... Uma coisa estava clara: Freud, que sempre deu tanto destaque à sua irreligiosidade, agora tinha elaborado um dogma; ou melhor, no lugar de um Deus zeloso, que ele havia

perdido, ele colocou uma outra imagem convincente, a da sexualidade."[18]

A doutrina de Freud abriu o caminho para o irracionalismo do século vinte. Ela desafiou diretamente a imagem racionalista do homem, predominante nos dias de Freud, a imagem de um ser em busca de nobres ideais, ou alternativamente (na forma mais prosaica de uma filosofia utilitária), um cuidadoso contabilista do prazer e da dor. Para os freudianos, tudo isso era bobagem. As verdadeiras fontes da motivação humana fluem das nossas necessidades instintivas e dos intensos sentimentos que surgem de profundas ligações humanas. A razão é distorcida pelas escuras forças subterrâneas da psiquê. A nossa racionalidade e a nossa moralidade não passam de uma fachada, disposta para o engano e, especialmente, para o auto-engano. Nunca podemos ter certeza de que não são auto-enganadoras as nossas convicções interiores e as nossas compulsões. Conseqüentemente, tudo o que podemos fazer é colocarmo-nos nas mãos hábeis do terapeuta-sacerdote habilitado, e confiar no seu veredicto quanto à nossa condição.

O próprio Freud parece não ter percebido as implicações da sua doutrina. Pois, se válidas, essas revelações minam o nosso comprometimento com a razão. Tranqüilamente ele continuou a defender valores racionalistas, e até mesmo a praticá-los. Como o filósofo da sociologia Ernest Gellner observa com perspicácia, Freud "compreendeu e sublinhou o alto preço psíquico que tinha que ser pago pela tentativa de restringir as forças das trevas dentro de nós, mas, querendo pagar esse preço, deixou de perceber que ele tinha destruído a necessidade lógica de fazer isso."[19] Gellner continua: "Cremos no que o nosso Inconsciente nos instrui a crer, e não estamos inteirados de seus motivos ou razões. Esta doutrina é aplicada primariamente a crenças sobre os nossos próprios estados da mente, mas, para sermos mais precisos, ela deveria aplicar-se igualmente a todas as nossas crenças, sem distinção."[20]

Dessa forma, a autoridade da Guilda profissional de intérpretes assume o controle tomando o lugar da autoridade

da razão e da religião tradicional. No mundo freudiano, assim como no marxista, a humanidade acha-se dividida entre uma elite profissional que "tem conhecimento" (e em decorrência pode salvar), e o restante, que pode ser salvo se demonstrar ter uma deferência adequada às interpretações da elite: "A noção do Inconsciente é o equivalente a uma doutrina de um tipo de Pecado Original cognitivo e universal. Os que estão em profundo pecado não são aptos a criticar o seu salvador."[21] Temos aqui o surgimento de uma nova ortodoxia religiosa ateísta, mais totalitária (por ser mais velada) do que as suas precedentes.

À parte de Freud e do freudianismo, a orientação psicológica geral para a vida que se popularizou bastante na cultura secular moderna tende à idolatria de si mesma. Sempre que uma pessoa contrapõe a assertiva de que alguma coisa é verdadeira, feita por alguém, com um comentário tal como "você crê assim porque aquilo lhe proporciona isso e aquilo", tal pessoa está cometendo uma gafe lógica. O entendimento dos motivos de alguém para acreditar na assertiva A, ou não acreditar na assertiva B, não é base para se saber se qualquer uma dessas assertivas é falsa ou verdadeira. Isso nos levaria para além da psicologia. Por exemplo, podemos descobrir que uma certa pessoa uniu-se a um grupo revolucionário marxista por ter sido carente emocionalmente em sua infância e querer identificar-se com uma causa que lhe dá um certo *status* de sentir-se importante. Mas tal descoberta ainda nos deixa com a questão: o marxismo é verdadeiro no que ele declara quanto à realidade social? Usar a psicologia desse modo, de forma a deixar de enfrentar questões mais profundas com respeito à verdade, é esconder-se atrás de um ídolo que às vezes leva o feio rótulo de *psicologismo*. Mas para demonstrar a sua futilidade, tudo o que temos a fazer é virar a mesa diante daqueles que o consagram: ou seja, como no caso de Freud acima, ver se eles se satisfariam com explanações psicológicas de suas próprias explanações psicológicas!

O psicologismo está firmado na crescente "cultura terapêutica" que trata de todos os males sociais como se fossem

simples problemas na psiquê de uma pessoa. Ele portanto reforça a privatização da vida, dá suporte às avaliações que a sociedade põe sobre os homens e as mulheres, e acaba fortalecendo os que se acham no topo da pirâmide social, a quem interessa a manutenção da presente ordem social. A cultura terapêutica é o outro lado da abdicação da responsabilidade política – a rendição do domínio público ao governo de "forças de mercado" impessoais e do "progresso tecnológico", a que voltaremos mais adiante.

Quando nos voltamos a assertivas de que algo é verdadeiro, tanto a teoria da repressão de Freud como a teoria marxista de uma falsa consciência parecem ter a característica de fazer com que qualquer evidência que lhes seja contrária faça um giro completo e se torne a seu favor! Essa é uma característica de todos os modelos terapêuticos e políticos da liberação humana que funcionam como sistemas de pensamento abrangentes. Se as pessoas objetarem que não se sentem nem psicologicamente aleijadas nem politicamente oprimidas, esse embaraçoso fato é usado para mostrar quão séria é a situação: a situação é tão ruim que as pessoas nem sabem que são reprimidas, exploradas, oprimidas, e assim por diante! Ora, isso até pode ser uma verdade, mas por excluírem de antemão todas as alternativas de uma possível crítica, essas teorias tornam-se imunes à autocorreção. Elas também se tornam instrumentos de opressão nas mãos de fanáticos.

Além da Experiência

Temos observado que tanto Marx como Freud foram muito afetados pela teoria da projeção da religião de Feuerbach. É significativo que nenhum desses três pensadores levou a cabo uma investigação séria de qualquer das religiões históricas a que eles tanto se opuseram. De fato Marx e Feuerbach generalizaram quanto à religião com bem pouco mais em mente além da filosofia de Hegel sobre a religião. Marx, apesar de toda a sua ênfase no contexto histórico, era um historiador bem fraco. Não é de se surpreender que ele – e outros cientistas sociais que o seguiram em sua tradição – não tinham consciência de sua própria sujeição

à mentalidade que acompanha o processo de modernização. Temos que nos lembrar que a assim chamada Consciência Secular Moderna não tem um acesso privilegiado à realidade. Ela é em si um produto das mudanças sociais e tecnológicas ocorridas nos últimos trezentos anos, começando na Europa e espalhando-se por todo o planeta. Se os seres humanos projetam seus próprios significados para o cosmos, então essa tendência humana é também um fato – e um fato que atinge todas as culturas humanas e épocas históricas. Pode até ser o único aspecto universal de toda a existência humana. *Esse é um fato que em si mesmo exige um significado!* O mundo humano, incluindo todos os seus sistemas simbólicos (quer sejam religiosos, seculares, modernos ou tradicionais), bem pode ser um sinal, uma "pista", uma intimação dada por uma outra realidade ulterior...[22]

Que as nossas emoções humanas mais profundas nos indicam uma dimensão de existência além do espaço e do tempo, isso é um tema que aparece constantemente nos escritos do famoso crítico literário inglês, C. S. Lewis (1898–1963). Todos nós passamos, em determinados momentos de nossa vida, por intensos sentimentos de "anseio inconsolável", que nada neste mundo, nem experiência alguma, pode satisfazer. Num de seus mais bem conhecidos sermões, pregado na Universidade de Oxford em 8 de junho de 1941, Lewis falou de "um desejo que nenhuma felicidade natural poderá satisfazer", "um desejo, ainda divagando e incerto de seu objetivo e ainda com grande dificuldade para ver tal objetivo na direção em que ele realmente se encontra". Quando esse desejo humano se focaliza num objetivo neste mundo, seja numa obra de arte, numa agradável experiência ou até mesmo num relacionamento com uma outra pessoa, a satisfação do desejo conduz, paradoxalmente, a apenas um desejo ainda maior. Lewis ilustra isso com a experiência da beleza:

> Os livros ou a música nos quais pensamos estar a beleza nos trairão se neles confiarmos; ela não estava *neles*, ela apenas veio *através deles*, e o que veio através deles era anseio. Essas coisas

> – a beleza, a memória de nosso próprio passado – são boas imagens do que nós realmente desejamos; mas se elas forem tomadas erroneamente como se fossem as coisas em si, elas transformam-se em ídolos mudos, quebrando o coração de seus adoradores. Pois elas não são propriamente as coisas, são apenas o perfume de uma flor que não encontramos, o eco de um tom que não ouvimos ainda, notícias de um país que jamais visitamos.[23]

Lewis chamou esse anseio, não dirigido a qualquer objeto finito, de alegria, e argumentou que ele indica a sua origem e destino em Deus (daí o título da sua famosa autobiografia *Surpreendido pela Alegria*). A alegria, de acordo com Lewis, é "um desejo não satisfeito que é por si mesmo mais desejável do que qualquer outra satisfação... todo aquele que a experimentou vai querer tê-la novamente."[24] Esse anseio doce-amargo por algo que nos satisfará nas maiores profundezas do nosso ser indica, através desses objetos e pessoas que pensamos que vão satisfazê-lo, o seu verdadeiro alvo e a sua verdadeira realização no próprio Deus. Há um "divino descontentamento" no âmbito da experiência humana, que nos desperta a questionarmos se há algo – ou alguém – que verdadeiramente possa vir de encontro a tal necessidade do coração humano. Semelhantemente, Simone Weil (1909–1942), uma pensadora francesa profundamente sensível, refletindo sobre o nosso sentimento humano em relação à beleza e sobre o anseio que tal beleza desperta, escreve: "O anseio de amar a beleza do mundo num ser humano é essencialmente o anseio pela Encarnação. É um erro pensar que seja qualquer outra coisa. Somente a Encarnação pode satisfazê-lo... A beleza é a eternidade aqui em baixo."[25]

Tudo isso não poderia ser ilusório? Sim, poderia. Mas considere, por um momento, todos os nossos demais impulsos. O que desperta a fome e o que desperta a sede correspondem aos alimentos e às bebidas que existem "por aí" neste mundo, e que podem satisfazer àquelas necessidades. De igual forma, o desejo sexual existe porque o sexo é uma realidade; o anseio por amor existe porque o amor é uma realidade (e, como psicólogos de crianças descobriram, é necessário para o desenvolvimento humano sadio). Lewis aborda esse ponto com a sua costumeira clareza:

> A fome física de alguém não prova que tal pessoa vai conseguir alimento; ele pode morrer de fome numa balsa no Atlântico. Mas com certeza a fome de alguém prova que ele vem de uma raça que restaura o seu corpo comendo, e que habita num mundo em que há substâncias para se comer. Da mesma forma, embora eu não creia (se bem que quisesse crer) que o meu desejo pelo paraíso prova que irei desfrutá-lo, considero que tal desejo é uma indicação bem razoável de que tal lugar existe e de que haverá quem vá desfrutá-lo. Um homem pode amar uma mulher e não consegui-la; mas seria demasiadamente estranho se o fenômeno descrito por "apaixonar-se" acontecesse num mundo assexuado."[26]

Em tudo isso Lewis faz eco a um tema tradicional do Cristianismo sobre a origem e o objetivo da vida. Uma vez que fomos criados por Deus e para Deus, naturalmente sentimos um profundo sentimento de anseio por ele, que apenas ele pode satisfazer. Segundo as famosas palavras de Agostinho em sua obra *Confissões*, "Tu nos fizeste para ti mesmo, e o nosso coração fica agitado enquanto não encontrar descanso em ti". Em nosso alienado estado de existência, não interpretamos corretamente a nossa experiência de ter anseios – tanto negando que tenham qualquer realização objetiva, como também redirecionando-os (normalmente de forma inconsciente) para outros objetivos no âmbito da experiência. Mas, em todo o caso, a fé cristã não surge da reflexão sobre uma experiência subjetiva, e muito menos da reflexão sobre uma esfera especial rotulada como "experiência religiosa", por mais importante que seja a experiência pessoal na vida cristã. A fé sempre reivindicou estar ancorada em acontecimentos que se deram publicamente na história humana, acessíveis ao historiador secular. É esta ênfase na realidade de fatos e em particularidades concretas que sempre constituiu o "escândalo" do Cristianismo no mundo religioso.

De Volta para o Futuro

Assim, a fé cristã é basicamente a fé num Deus que *fala*. Um Deus cuja Palavra, revelada na história, traz perdão

para o passado e esperança para o futuro. Um Deus cuja Palavra nos destaca do *status quo* e nos dá o poder para viver à luz do que está por vir; de forma que o que os homens e as mulheres chamam de "realidade" não é aceito como dado e definitivo, mas é levado a um sempre crescente alinhamento com aquela Palavra transformadora. É este Deus que diferenciou a pregação e a prática do Cristianismo em relação a todos o monoteísmos, ateísmos, politeísmos e panteísmos do mundo romano. Foi o surgir do desafio de se refletir em acontecimentos históricos recentes que forçou aqueles que por eles passaram a pensar de uma nova maneira sobre o mundo e a desenvolver um novo tipo de vida no mesmo. Este é um tema para ser explorado em capítulos subseqüentes.

O ateísmo e o teísmo filosófico são simplesmente imagens especulares um do outro. Freqüentemente o protesto do ateísmo no mundo moderno é dirigido contra um deus que os cristãos não teriam responsabilidade alguma de defender, ou seja, um deus concebido em categorias abstratas de Ser, Idéia, Infinitude, Bondade, Onipotência e assim por diante. Tal tipo de deus é facilmente seqüestrado para servir aos interesses de alguma classe, nação ou instituição, em especial. A fé bíblica reúne o que tanto o teísmo filosófico como o ateísmo separam: Deus e o ser humano, o transcendente e o imanente, a unidade e a pluralidade, a liberdade e a autoridade, a história e a eternidade. E isso é feito sem a menor queda no panteísmo ("Deus nada mais é do que a soma de tudo o que existe"), ou no monismo ("todas as diferenças não passam de manifestações temporais de uma realidade única, não diferenciada e impessoal"). Ela ainda traz à lembrança da igreja de hoje que as exigências de justiça social são intrínsecas ao verdadeiro culto, e nos mostra quão idólatra muito da nossa teologia pode ser. Tem sido uma carga para muitos teólogos eminentes nos últimos anos o fato de a igreja ter sido vulnerável diante dos protestos morais do ateísmo moderno, por causa do abandono de uma teologia trinitariana pura.[27] Mas já foi dito o suficiente neste capítulo para dar a entender que deixar de prestar atenção ao tão difamado Deus das escri-

turas hebraicas bem pode ser o indício principal do que tenha causado a perda de autoridade espiritual no testemunho público cristão de hoje.

Notas

[1] K. Marx, "*A União dos Crentes com Cristo de Acordo com João 15:1-14, Mostrando sua Base e Essência, sua Absoluta Necessidade, e seus Efeitos*", em Karl Marx & Friedrich Engels, Collected Works (Obras Selecionadas) – Londres; Lawrence & Wishart, 1975, vol. 1; pp. 636-9.

[2] J. N. Findlay, "*Hegel, a Re-Examination*" (Hegel, Um Reexame)–Londres; Allen & Unwin, 1958; p.139.

[3] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History* (Dissertações sobre a Filosofia da História Mundial), 1837 – Cambridge University Press, 1975.

[4] Citado em R. S. Peters, "*Hegel and the Nation-State*" (Hegel e a Nação Estado), em David Thomson (ed.), *Political Ideas* (Idéias Políticas) – Londres: Penguin, 1966; p.139.

[5] K. Marx & F. Engels, *The German Ideology* (A Ideologia Germânica), 1845 – Londres: Lawrence and Wishart, 1965.

[6] K. Marx, "*Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction*" (Contribuição à Crítica da Filosofia de Hegel sobre o Direito: Introdução).

[7] L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (A Essência do Cristianismo), 1841, 1841 – Cap. 1, reeditado em Philosophers on Religion: a Historical Reader (Filósofos da Religião: um Texto Histórico), ed. P. Sherry – Londres: Geoffrey Chapman, 1987.

[8] Ibid.

[9] E. Fromm, *Sigmund Freud's Mission: An Analysis of His Personality and Influence* (A Missão de Sigmund Freud: Uma Análise de sua Personalidade e Influência), Nova York: Harper & Bros., 1959; p. 94.

[10] D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (Cartas e Artigos, da Prisão) – Londres: Fontana, 1959; pp. 112-3.

[11] J. K. Galbraith, *The Age of Uncertainty* (A Era da Incerteza) – Londres: BBC, 1977; p. 22.

[12] Citado em C. Avila, *Ownership: Early Christian Teaching* (Propriedade: Ensino Cristão Primitivo) – Maryknoll, NY: Orbis, 1983; p. 50.

[13] John Chrysostom, *On Wealth and Poverty* (Sobre a Riqueza e a Pobreza) – trad. Catherine Roth (Nova York: St. Vladimir's Seminary Press), 1984; pp. 49-55.

[14] Citado em Avila, op. cit.; p. 66.

[15] Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (Suma Teológica de São Tomás de Aquino), Pt. II-II, Q66, Art. 7, trad. Fathers of the English Dominican Province – Nova York: Benziger Bros., 1948.

[16] Charles Villa-Vicencio, *A Theology of Reconstruction: Nation-building and Human Rights* (Uma Teologia da Reconstrução: a Construção de uma Nação e os Direitos Humanos) – Cambridge: Cambridge University Press, 1992; p. 265.

[17] Ver J. N. Isbister, *Freud: An Introduction to His Life and Work* (Freud: Uma Introdução à sua Vida e Obra) – Cambridge: Polity Press, 1985; p. 255.

[18] Citado em Ibid.; p. 69.

[19] E. Gellner, *Reason and Culture* (Razão e Cultura) – Oxford: Blackwell, 1992; p. 89.

[20] Ibid.; p. 95.

[21] Ibid.

[22] Ver; p. ex.; P. L. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Um Rumor de Anjos: A Sociedade Moderna e a Redescoberta do Sobrenatural) – Nova York: Anchor Books, 1970.

[23] C. S. Lewis, "The Weight of Glory" (O Peso da Glória), em *Screwtape Proposes a Toast* (Um Brinde Proposto por Screwtape) – Londres: Collins, 1965; pp. 97-8.

[24] C. S. Lewis, *Surprised by Joy* (Surpreendido pela Alegria) – Londres: Collins, 1959; p. 20.

[25] S. Weil, *Waiting on God* (Esperando por Deus) – Londres: Fontana, 1959; p. 127.

[26] Lewis, "The Weight of Glory" (O Peso da Glória), op. cit.; p. 99.

[27] Ver; p. ex., J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God* (A Trindade e o Reino de Deus), trad. ingl., Londres: SCM, 1981; C. Gunton, *The One, the Three and the Many* (Um, Três e Muitos) – Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

3

O Mundo como Criação

> "O que é que atiça fogo nas equações e faz um universo para elas descreverem? A abordagem normal da ciência de se construir um modelo matemático não pode responder a questão de por que deveria haver um universo descrito por esse modelo. Por que o universo se dá ao trabalho de existir?"
>
> – *Stephen Hawking, A Brief History of Time*[1]

A linguagem da criação teve um surpreendente retorno nos anos recentes, e isso se deu nos círculos intelectuais menos prováveis: no dos físicos e astrônomos, e não no dos teólogos e evangelistas! O curioso é que, tendo uma geração anterior de teólogos abandonado a linguagem bíblica por achá-la incompatível com a ciência moderna, muitos dos cientistas mais famosos da atualidade usam com liberdade a linguagem bíblica na especulação das implicações de seus trabalhos. Mas muita cautela é requerida. O conceito de criação veio a ter significados diferentes para diferentes pessoas, tanto pertencentes à comunidade cristã como não. Para solucionarmos toda essa confusão semântica, temos que prestar atenção, antes de mais nada, à linguagem da Bíblia.

A História do Gênesis

"No princípio, criou Deus os céus e a terra..." (Gn 1:1). Assim começa a Bíblia hebraica. Essa frase pode ser entendida como referindo-se ao princípio da ação criadora de Deus, ou como um título que resume todo o relato da criação que vem em seguida. De qualquer modo, o "princípio" é o início absoluto de todas as coisas e do próprio tempo. Deus é tanto o sujeito

como o foco de toda a narrativa. Ele é mencionado 34 vezes em 36 versículos. A verdade primária que é proclamada é do tipo teológica: que o Deus que agiu na história daquele povo hebreu, e que entrou num relacionamento de aliança libertadora com eles, não é nada menos do que o Criador e o dirigente de todo o universo.

Numa linguagem de majestosa simplicidade, o escritor pinta a obra criativa de Deus numa série de quadros. O Espírito de Deus paira sobre o mundo tal como uma ave-mãe sobre seus filhotes, indicando tanto a transcendência de Deus sobre a sua criação como também o seu envolvimento íntimo para com ela, cuidando dela. Como se fosse um artesão humano qualquer, Deus "fala" e "vê", "trabalha" e "descansa". A Palavra de Deus, que é como ele se comunica, é proferida ao vazio, e coisas passam a existir. O universo que Deus cria é ordenado e inteligível, porque tem a sua origem nessa Palavra que é racional. Usando uma linguagem posterior, a do Cristianismo, a atividade da criação descrita aqui é uma atividade trinitariana: Deus cria por meio da Palavra e do Espírito. Ao dizer que o universo foi criado por Deus, o escritor indica também que o universo está aberto a Deus, não é um sistema fechado; ele está aberto a novas possibilidades de transformação. O relacionamento de Deus com o seu mundo é um relacionamento, por um lado, de intimidade e amor e, por outro, de poder criativo e de comando.

O verbo traduzido por "criar" (*bara*) tem em si uma força considerável no hebraico. No Antigo Testamento ele é usado não com muita freqüência, e apenas com referência a Deus, não com referência a seres humanos ou a entidades pagãs. Ele testifica a liberdade e o poder de Deus: ele não está preso à necessidade de criar o que ele cria. Esta concepção é que deu origem à clássica ênfase do judaísmo e do Cristianismo quanto à "criação *ex nihilo*", ou seja, a partir do nada, criando o ser a partir do não-ser, como com clareza é ensinado em passagens tais como Salmos 148:5, Provérbios 8:22-27, Romanos 4:17, Hebreus 11:3. Ele não é limitado (como na filosofia grega primitiva) pelas formas racionais e eternas de uma matéria preexistente.

Isso significa que o que o Criador traz à existência – uma *criação* – tem que ser entendido em seus próprios termos. O que caracteriza uma criação é algo a ser descoberto, e não deduzido mediante uma especulação racional. Contudo a liberdade de Deus não é para ser interpretada como a expressão de uma vontade abstrata e arbitrária. Ele cria porque dar de si mesmo é como ele é; o seu amor "transborda" em trazer à existência um mundo que pode participar da plenitude da comunhão divina. Vamos explorar num capítulo posterior as conseqüências desta visão do mundo no desenvolvimento da ciência.

A estrutura literária da narrativa nos dá uma pista para interpretá-la. Não temos de presumir, com a nossa moderna arrogância, que o escritor tenha de responder as questões que possamos levantar a partir de nossos interesses científicos: questões de quando e como, com respeito ao universo e ao surgimento da vida. O propósito do escritor é que tem que nos guiar na compreensão do sentido do texto. O modo pelo qual o escritor emprega a linguagem nos diz que suas intenções são outras. Ele utiliza amplamente números simbólicos (entre os quais, 3, 7, 10, 40): por exemplo, 10 vezes "disse Deus" (3 com referência ao ser humano, 7 para o restante da criação); o verbo "fazer" ocorre 10 vezes; o mesmo com a frase "segundo a sua espécie"; o verbo "criar" é usado em 3 lugares na narrativa, e 3 vezes na terceira ocorrência; por 7 vezes aparece a frase conclusiva "e assim se fez"; 7 vezes a frase de aprovação "e viu Deus que isso era bom". Os nomes de Deus aparecem 70 vezes nos capítulos de 1 a 4 de Gênesis, sendo 40 vezes Elohim, 10 vezes Iahweh (o nome da aliança) e 20 vezes Iahweh Elohim. Evidentemente trata-se de uma narrativa altamente estilizada, cuidadosamente construída.

A "semana" da criação é também construída em torno de uma estrutura simétrica. O quadro abaixo mostra como a segunda metade da semana é um paralelo da primeira metade, o que é um procedimento comum na literatura hebraica. Assim o dia 4 corresponde ao dia 1, o dia 5 ao dia 2, e o dia 6 ao dia 3. Os três primeiros referem-se a atos de separação ou formação, os outros três a atos de enchi-

mento. Ou então pode-se ver esses dois grupos de três dias, segundo uma perspectiva terrena, como o mundo todo organizado em "espaços" (o primeiro grupo de três dias) e os seus respectivos "habitantes" (o segundo).

Atos de Formação	Atos de Enchimento
Dia 1 : Luz / Trevas	Dia 4 : Luzes do Dia e da Noite
Dia 2 : Mar / Céu	Dia 5 : Criaturas do Mar e do Céu
Dia 3 : Terra Fértil	Dia 6 : Criaturas da Terra

Essa disposição literária põe em destaque o fato de que o mundo de Deus é uma estrutura organizada (um cosmos), não um caos sem sentido. Ainda, o uso dessa estrutura de seis partes para descrever acontecimentos épicos (escritos em seis tabuletas de barro, o material de escrita mais comum daquela época) era um estilo literário convencional na civilização babilônica-sumeriana da antiga Ásia ocidental. Sabemos também que era uma prática comum inserir um "colofão", o equivalente antigo do título de uma página ou capítulo num livro moderno, na última coluna de cada tábua de escrita. O refrão "houve tarde e manhã..." após cada ato de criação é um exemplo de tal colofão. O estudo das práticas literárias da antigüidade tem trazido luz ao modo com que o texto deve ser compreendido. O valor histórico de Gênesis tem sido amplamente confirmado pela quantidade enorme de evidências, dadas por mais de 20.000 textos escritos que sobreviveram da Babilônia, desde os dias de Abraão.[2]

Os "dias", então, são períodos normais de vinte e quatro horas, mas o escritor refere-se a eles como um recurso literário para servirem a um propósito lógico, muito mais do que cronológico. Além disso, a expressão "houve tarde e manhã", embora seja um modo incomum para expressar um período de vinte e quatro horas, um dia, é a maneira normal de se descrever o trabalho humano: um dia de trabalho termina ao anoitecer e é retomado com a primeira luz do amanhecer (cf. Sl 104:23). Tendo optado por descrever a atividade criadora de Deus empregando a forma de uma

semana de trabalho de um trabalhador, o escritor está em condições de afirmar determinadas verdades sobre os mútuos relacionamentos de Deus, do mundo e da humanidade – a que voltaremos em breve.

Embora a maioria dos eruditos endosse essa interpretação literária da semana da criação (uma variação dessa posição é seguir uma tradição judaica de que a narrativa da criação foi revelada em sete dias a Enoque, de forma que os dias significam dias de divina revelação, cada revelação gravada numa tábua de escrita),[3] há quem a entenda de maneira diferente. De acordo com o que se conhece como interpretação "conciliatória", os "dias da criação" representam longos períodos de tempo. O uso metafórico da palavra dia (como em Gênesis 2:4: "no dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus" – SBTB) e também a perspectiva de Deus que não leva em conta o tempo (p. ex.: 2 Pedro 3:8) são argumentos freqüentemente citados em favor dessa posição. Os que a defendem argumentam que ela se concilia com os textos científicos modernos acerca das origens. Contudo ela ignora a frase "tarde e manhã", o que é próprio da palavra "dia"; e sua harmonização com a geologia e com a astronomia é apenas superficial. Pois, tomando-se a descrição como sendo cronológica, não importando o quão longos sejam os períodos envolvidos, então a ordem da criação é terminantemente contraditória em relação às teorias científicas modernas (por exemplo, o sol sendo formado depois da terra e da vegetação).

Toda interpretação literal de Gênesis 1 (em oposição à interpretação literária), que sustenta que os acontecimentos descritos devem ser considerados como tendo ocorrido na ordem em que aparecem, em sete dias de vinte e quatro horas, defronta toda sorte de problemas dentro do próprio texto, para não falar nos conflitos com a geologia e a astronomia! O sol e a lua são criados três dias depois da luz, embora os hebreus soubessem, como também nós sabemos, que luz provém desses corpos celestes (cf. Sl 104:19-22). E como entender a omissão do refrão "houve tarde e manhã" no sétimo dia? A razão por que rejeitamos esse entendimento literal não se deve a quaisquer considerações científ-

ficas da modernidade. Sem absolutamente levar em conta a ciência, simplesmente prestamos atenção a certas "dicas" dentro do próprio texto, que facilitam a compreensão das intenções e dos interesses do autor. Esta é uma narrativa muito bem construída, com abundantes e complexos toques artísticos. Uma interpretação literal força o texto e torna a sua mensagem obscura. O autor não está interessado nos mecanismos e nos processos da criação, mas sim em nos revelar o que a criação nos diz quanto à natureza de Deus e quanto ao seu relacionamento com a humanidade.

Esta visão é reforçada quando consideramos, como temos de fazer, o lugar de 1:1–2:3 (que é a primeira divisão que ocorre no texto hebraico) no livro de Gênesis como um todo. O livro tem dez divisões básicas. Cada uma delas tem um título que se refere ao que segue (geralmente na forma de "são estes..." ou "são estas..."). Gênesis 1:1–2:3 é uma exceção a esta forma. É uma grande "abertura" do livro de Gênesis como um todo, que delineia o crescimento trágico do pecado humano e o plano de Deus para libertação e restauração através de Abraão e da linha patriarcal. Embora não tendo nenhuma importância no mundo daquela época, Abraão e os patriarcas foram incorporados no processo redentivo de Iahweh, que não era um simples deus tribal, mas o Deus de todo o universo. Assim, a interpretação literária da "semana" da criação faz mais justiça à integridade do texto e ao seu contexto.

Voltando à narrativa que aos poucos vai dando novas revelações, observe que o mundo é criado com uma diversidade enorme. O Criador abençoa os seres vivos com uma semi-autonomia, a capacidade de "procriar" (v. 22). A linhagem das criaturas, sua individualidade, sua diversidade e diferenças, tudo isso é chamado de "bom" pelo Criador. Ele regozija-se com o que fez existir. O Senhor soberano da criação fala, e a criação responde (p. ex.: v. 24). A terra tem de produzir animais domésticos, répteis e feras. As águas têm de dar origem à atividade das criaturas do mar em quantidades sem medida. Em outras palavras, o Criador dá condições para que a criação produza coisas novas, atendendo ao que ele dispôs. Outras passagens

bíblicas, tais como o Salmo 104 e Jó 38–41 ampliam o pensamento de Gênesis 1, mostrando com uma agradável linguagem figurada Deus brincando com as suas criaturas e despertando nelas suas habilidades impressionantes.

Todo o universo, então, é distinto de Deus, e contudo é dependente dele na sua existência e manutenção. Todas as maravilhosas capacidades de renovação, de adaptação e de desenvolvimento no universo foram inseridas pelo Criador, mas todos esses complexos sistemas e padrões operam de conformidade com a Palavra divina. Além disso, o fato de que Deus não apenas cria o tempo, mas cria *com* o tempo e *a* tempo teria tido profundas conseqüências no antigo povo de Israel, assim como se dá na sociedade moderna de hoje. Israel aprenderia a dar valor ao tempo como a estrutura da história em que Deus se envolve. A Redenção, diferentemente do que acontece em outras posturas religiosas do mundo (incluindo-se o pensamento hindu e o budista), vai se dar *dentro do* tempo e não como um *escape* do tempo. O Criador pessoalmente atua com suas criaturas, em tudo o que fazem, visando alcançar a condição de ser uma criação perfeita.

Que um propósito polêmico e evangelizante acha-se por trás da narrativa da criação de Gênesis torna-se claro quando ela é entendida em contraste com o contexto das crenças e práticas populares dos vizinhos de Israel. Conquanto empregue formas literárias encontradas nos mitos sobre a criação de outras culturas, o conteúdo da narrativa não dá margem a mitos, conforme veremos. Ele repudia muitas idéias religiosas populares do primeiro e do segundo milênios antes de Cristo. Um habitante da Babilônia do século VII a.C. ou um cananeu da cidade de Ugarite (dois centros de grandes civilizações) teriam um sobressalto, diante do ensino de Gênesis. Ele é um poderoso testemunho à singularidade de Iahweh, o Senhor da criação.

Por exemplo, observamos os seguintes contrastes, que são impressionantes:

(a) *Teísmo vs. politeísmo*. Não há outros deuses nem colaboradores na obra da criação, como acontece em todas as demais epopéias religiosas sobre o princípio das coisas. O politeísmo narra o nascimento de deuses, seus amores

e suas batalhas. Ninguém tem o controle supremo sobre o universo. A sorte das pessoas depende de que entidade esteja dominante no momento. Os deuses (tal como na mitologia hindu) são personificações de vários aspectos da natureza, e a própria natureza é deificada como sendo uma deusa que alimenta todos os seres vivos e que impinge uma terrível vingança sobre todos os que deixam de cultuá-la adequadamente.

Por que o escritor coloca a criação do sol e da lua no quarto dia, depois da criação da luz, se é óbvio para qualquer pessoa o fato de que eles são a fonte de luz para a terra? A razão torna-se óbvia quando nos lembramos que o culto ao Sol e à Lua era corriqueiro no mundo da época do escritor de Gênesis (p. ex., a grande cidade de Ur dos caldeus, de onde Abraão veio, era um famoso centro de adoração à Lua). Também, tal como hoje, muitos acreditavam que a vida humana era controlada pelo movimento da lua e dos planetas. Os sábios da Babilônia mantinham registros detalhados dos movimentos celestes para a construção de mapas astrais. Decisões políticas dependiam da precisão daqueles mapas. Não é incomum na Ásia encontrar políticos, homens de negócio e até mesmo professores universitários para quem os "horóscopos" e "os dias favoráveis" são mais reais do que qualquer outra coisa na cultura moderna; e suspeita-se de que isso seja também uma verdade para algumas dessas pessoas no mundo ocidental.

... A narrativa de Gênesis acaba com o absurdo dessa superstição. Os corpos celestes são simples criações de Deus, lâmpadas dispostas no céu, que não têm poder divino nenhum em si mesmos. Não têm de ser temidos nem cultuados. A natureza é apenas uma criação de Deus, tal como os seres humanos o são: ambos são dependentes do Criador apenas, e nutridos somente por ele.

(b) *A palavra de Deus vs. ritual cultual.* Em muitas sociedades, os poderes do caos e do mal eram repelidos pelos encantamentos mágicos de certas mantras religiosas (p. ex., as populares cerimônias em Sri Lanka e em outras nações budistas de hoje, conhecidas como *pirith*). Essas palavras humanas, acompanhadas às vezes por certas ações, eram

tidas como válidas para sustentar a estabilidade e a fecundidade do mundo. Mas o que Gênesis ensina? Que é a Palavra de Deus, e não palavras humanas, que assegura a estabilidade e a permanência da condição de fertilidade do mundo. Isso radicalmente "desmisticiza" as visões religiosas prevalecentes neste mundo.

(c) *Uma boa criação vs. um mundo bizarro, até mesmo mau*. Mais uma vez, a visão contemporânea do mundo teria entendido a "salvação" como um escape do mundo empírico, sensorial, da existência humana. Não haveria valor ou propósito nos acontecimentos, no tempo e no espaço, ocorridos na esfera física. Um sentido teria que ser buscado fora do mundo exterior, o qual, em todos os casos, seria menos real do que a esfera "espiritual". Esta visão é contestada pela doutrina da criação, que vê o mundo com um valor intrínseco e com significado (embora depois corrompido e desfigurado pelo mal – cf. Gênesis 3) porque ele se origina da vontade racional de um Criador que é bom e que ama. A própria existência é declarada abençoada.

(d) *Os seres humanos, como coroa da criação, vs. seres humanos, como um "acidente"*. O ensino sobre a humanidade, dado no capítulo inicial de Gênesis é totalmente singular. Diferentemente dos mitos religiosos comuns sobre a criação, que descrevem o homem como uma "idéia posterior" ou como um produto "acidental" dos deuses, toda a narrativa de Gênesis 1 chega a um clímax no relato da criação do homem. Este é um ponto em que há uma drástica mudança na história, o que o autor evidencia de três modos: (i) a linguagem altera-se de um repetitivo "Haja..." para uma frase de maior reflexão "façamos..." (v. 26); (ii) a deliberação feita é então seguida de um ato de criação (v. 27), mostrando talvez um envolvimento mais profundo de Deus nesse aspecto da sua obra criativa; (iii) o fato da criação do ser humano, homem e mulher, ser repetido três vezes na mesma sentença (v. 27) – um exemplo do paralelismo poético da cultura hebraica.

Observe também que Deus ordena aos seres humanos para serem fecundos. Isso se contrapõe nitidamente aos cultos à

fertilidade das nações circunvizinhas, nos quais os adoradores procuravam persuadir os deuses que lhes dessem fertilidade. A vida é uma dádiva de Deus. A sua bênção confere tanto dádivas como tarefas.

(e) *Os seres humanos, a Imagem de Deus.* O que esse capítulo ensina sobre o ser humano é surpreendentemente revolucionário. A imagem de pedra ou de metal que um rei primitivo construía era o símbolo físico da sua soberania sobre um território. Ela o representava ao povo que lhe era sujeito. Mas, aqui, é a humanidade que constitui a "imagem de Deus" (vv. 26-27). São os seres humanos que representam Deus no planeta Terra. Conclui-se daí que, quando os seres humanos moldam imagens a partir do mundo criado e as adoram, eles adoram algo inferior a eles mesmos, e assim desumanizam-se. Conclui-se ainda que o modo pelo qual tratamos nossos semelhantes, outros seres humanos, é um reflexo da nossa atitude perante o Criador. Desprezar um ser humano é insultar o Criador (cf. Provérbios 14:31; Tiago 3:9). E não são apenas os reis e os senhores poderosos da terra que constituem a imagem de Deus, mas todas as pessoas em toda a parte. Observe ainda que são os homens e as mulheres, em conjunto, que são criados como "imagem" de Deus, e assim as mulheres são chamadas a governar a terra, ao lado dos homens. Essa elevada visão com respeito à mulher era singular entre as culturas daquele tempo, e tem permanecido singular até a era moderna.

Se concordássemos com os especialistas em Antigo Testamento, que acham que o livro de Gênesis foi escrito na sua forma atual durante o exílio dos israelitas na Babilônia, então o caráter politicamente subversivo (e portanto libertador) dessa doutrina da humanidade tornar-se-ia particularmente aparente. Pois a sociedade babilônica, como também outras civilizações, tanto da Mesopotâmia como do Egito, tinha uma estrutura hierárquica. No ponto mais alto da pirâmide social achava-se o rei, que era considerado o representante do poder do mundo divino. Logo abaixo dele vinham os sacerdotes, que compartilhavam da função mediadora dele, mas com um grau menor. Abaixo deles

estavam os burocratas, os mercadores e os militares, enquanto que a base da pirâmide era formada pelos camponeses e pelos escravos. Assim, dava-se uma legitimidade religiosa à ordem social e política através das mitologias da criação dessas sociedades. As classes mais baixas dos homens eram criadas na condição de escravos dos deuses, para que os deuses não precisassem envolver-se no trabalho manual. E como o rei representava os deuses na terra, servir ao rei era servir aos deuses. Conseqüentemente, o que Gênesis coloca em contrário aos mitos existentes faz com que aquela tão difundida ideologia monárquica seja solapada. Ele como que "democratiza" a ordem política. Todos os seres humanos são chamados a representar o reino de Deus por toda a duração da vida humana na terra. E, como veremos depois, o governo de Deus não é o governo monárquico de um déspota, mas é como o cuidado dispensado na criação dos filhos por um pai.

Assim os homens e as mulheres, de acordo com a narrativa de Gênesis, possuem uma dupla natureza. São *criaturas*, pertencendo ao restante do reino animal: criados no sexto dia, juntamente com todas as outras criaturas da terra, e (no capítulo seguinte) a seu respeito é dito que foram formados "do pó da terra", indicando assim a condição de termos sido criados (como que dizendo que nós não caímos do céu como algum tipo de deus imortal) e de estarmos relacionados com a terra. A ciência moderna ajuda-nos a compreender as ligações que temos com o restante da criação: nosso corpo é constituído de substâncias químicas que foram processadas no interior de astros muitíssimos anos atrás, temos em comum o nosso DNA com outros organismos vivos, vivemos com o que exalam as plantas, e o nosso bem-estar depende da manutenção de frágeis equilíbrios na biosfera.

Mas o outro lado da verdade sobre nós é igualmente claro e vitalmente importante: somente os seres humanos são marcados com a imagem do Criador, chamados a um relacionamento pessoal com ele, o que caracteriza a vida humana como sendo mais do que simplesmente biológica. Tão somente os seres humanos é que são abordados por Deus. Para

o Criador, nós existimos não apenas como objetos dele, mas como indivíduos. A singularidade do homem consiste não no fato de que falamos uns com os outros, mas em que Deus fala conosco e nos convida a respondermos. Em outras palavras, *somos convidados a fazer parte da conversação que é a vida divina*. Além disso, assim como Deus é uma comunhão de Pessoas, da mesma forma o ser humano é constituído de pessoas (seres que estão relacionados entre si). Da maneira como Deus relaciona-se conosco e ao mesmo tempo permanece sendo um ser independente de nós, também dentro da comunidade humana somos relacionados numa diversidade. A liberdade pessoal implica em que um espaço entre um e outro tem que ser respeitado, e contudo nós não encontramos a nossa realização como pessoa separados de Deus e dos outros. Desse modo, o "outro", longe de se constituir uma ameaça à minha identidade específica, é aquele que sem o qual eu não teria identidade. É esse fato da personalidade, estabelecido na criação, que confere dignidade e valor a cada vida humana. Nós, tão somente, é que somos tratados como agentes morais, comandados pelo Criador e considerados moralmente responsáveis por ele em nossas ações. Os homens ainda são chamados de "subcriadores", sob o soberano Criador, capacitando toda a criação a florescer e alcançar a realização do que lhe foi determinado no tempo.

A revolucionária singularidade dessa visão da vida humana é sentida mais em nossas sociedades modernas. Mencionamos anteriormente Peter Singer e Helga Kuhse que atacaram a proibição cristã ao infanticídio de bebês. Para eles os seres humanos são definidos pelo que possuem: consciência de si mesmos, autocontrole, senso quanto ao passado e o futuro, e assim por diante. O simples fato de ser um membro da espécie *homo sapiens* não é suficiente para tornar alguém "humano" no sentido de estar sujeito a obrigações morais. Dessa forma os bebês humanos, e especialmente aqueles que têm problemas mentais, não se contam como pessoas humanas que possam ter uma reivindicação sobre nós. Eles concluem que "permitir o infanticídio antes de haver consciência própria... não pode acusar quem quer que esteja numa posição de se preocupar com isso."[4] Todo

argumento que define a condição de ser humano em termos do que se *tem*, e não do que se *é* intrinsecamente, pode ser também usado para justificar o ato de matar qualquer pessoa adulta que esteja sofrendo pela perda de uma função relevante.

Deus é mistério, e o homem à imagem de Deus é um mistério. Quando estamos diante de uma outra pessoa, por mais indigente, deficiente ou degradada que seja, estamos diante de algo que é o veículo do que é divino, o que, segundo a terminologia clássica de Martin Buber, é "Alguém" e não uma "coisa". Aqueles a quem com reverência tratamos como pessoas acabam se tornando conhecidos para nós como pessoas.[5] Podemos reconhecer o processo gradativo que se desenvolve até descobrirmo-nos como uma pessoa, afirmando ao mesmo tempo a realidade de sermos uma pessoa a partir do momento da concepção. Podemos tratar, é claro, as pessoas como se fossem "coisas", como se fossem simples objetos físicos – como por exemplo na pornografia, nas teorias científicas reducionistas (veja o Capítulo 6), através de experiências não terapêuticas, ou pela matança indiscriminada na guerra. Isso é feito com a perda da nossa própria humanidade. A morte de Deus não leva à glorificação do homem, como acreditava Nietzsche; mas antes retira dos homens toda reivindicação que possam ter quanto a serem tratados com reverência por seus semelhantes. A história do Gênesis prossegue mostrando que – quando o homem e a mulher quiseram se tornar deuses, em vez de com gratidão aceitarem sua singular dignidade como imagem do único Deus – eles perceberam, um ao outro, como sendo uma ameaça para sua autonomia e como um objeto a ser manipulado num mundo de coisas manipuláveis.

Portanto, Gênesis apresenta-nos uma visão alternativa àquela de Singer, Kuhse e outros que partem do ser humano e não de Deus. As implicações morais dessa visão são muito bem expressas nas palavras do biólogo francês, Jean Rostan: "De minha parte creio que não há uma vida tão degradada, tão rebaixada e tão pobre ao ponto de não merecer respeito e de não ser digna de ser defendida com zelo e convicção... Tenho a fraqueza de acreditar que é uma

honra para a nossa sociedade desejar o luxo dispendioso de sustentar a vida dos seus membros inúteis, incompetentes e mortalmente enfermos. Quase me disporia a medir o grau de civilização da sociedade pelo total de esforço e de vigilância que ela impõe a si mesma com base num puro respeito à vida."[6]

(f) *Natureza universal vs. natureza chauvinista de épicos religiosos*. Os épicos sobre a criação das civilizações circunvizinhas tiveram o propósito de, em grande parte, explicar por que o deus local de uma cidade ou civilização achava-se predominantemente em alguém que dominava (como, por exemplo, o triunfo de Marduque, o deus da Babilônia). Mas não há menção a Israel ou do povo hebreu no relato da criação do Gênesis. Conquanto possam ter sido exclusivamente abençoados por terem recebido essa revelação do Criador, eles não são inerentemente diferentes dos outros povos. Todos são criaturas feitas à imagem de Deus. Não há distinções quanto a linguagem, raça, casta ou classe, que sejam mencionadas no texto. A única distinção que há na humanidade é a da condição de macho e fêmea, mas é uma distinção que se baseia numa igualdade de *status*.

E a responsabilidade humana de "sujeitar" a terra (v. 28)? Algumas pessoas escreveram contra o Cristianismo em anos recentes, acusando a Bíblia de incentivar a destruição do meio ambiente. Uns breves comentários sobre essa questão cabem aqui. Dentre os que têm feito tal acusação destaca-se o falecido Arnold Toynbee que declarou que "o irresponsável e extravagante consumo dos tesouros naturais irrecuperáveis, e a poluição daqueles que o homem ainda não destruiu, estão ligados ao surgimento do monoteísmo... O monoteísmo, tal como foi enunciado no livro de Gênesis, removeu aquela antiga restrição que atuava na cobiça humana através do temor. A instrução dada no primeiro capítulo do livro de Gênesis ... mostrou-se ser um mau conselho, e, com sabedoria, estamos começando a deixar de cumpri-la."[7]

Interpretações imaginosas assim da história, especialmente quando vêm de um historiador da estatura de um

Toynbee, sendo afirmadas dogmaticamente sem um mínimo de evidência que lhe dê suporte, somente podem ser devidas a uma prévia antipatia ao Cristianismo bíblico, por outras razões. Comentários tais como este podem alimentar o preconceito contra o Cristianismo e a visão romântica das sociedades não cristãs que têm acompanhado a desilusão em relação à ciência e também a noção de progresso, no Ocidente pós-cristão. Mas eles soam mal para aqueles de nós que moram em culturas não cristãs que não foram afetadas pelo monoteísmo de Gênesis e ainda assim sofrem os efeitos perniciosos do dano ao ambiente – a poluição do ar e das reservas de água, o desaparecimento das florestas tropicais, a transformação de áreas em desertos e a erosão do solo – tanto em decorrência da pobreza, da negligência, da guerra civil, da corrupção política ou de uma descarada cobiça comercial (sendo que nem todos os casos assim podem ser atribuídos à responsabilidade de empresas e governos ocidentais). A poluição e a pilhagem da natureza, seja como resultado da ignorância, da cobiça ou do egoísmo, tem sido uma característica das culturas por todo o globo em todos os tempos.

Os monumentais estudos de Joseph Needham sobre o desenvolvimento científico e tecnológico chinês[8] revelam como a tecnologia chinesa deu lugar a uma destruição ecológica em larga escala. Até mesmo os budistas contribuíram para a erosão do solo e para o desflorestamento ao construírem seus templos por toda a Ásia, e o eminente microbiologista e defensor do meio ambiente René Dubos observa que "os clássicos poetas chineses da natureza escrevem como se tivessem alcançado uma identificação com o cosmos, mas na realidade a maioria deles eram burocratas aposentados que viviam em propriedades em que a natureza era cuidadosamente controlada e administrada por jardineiros."[9] O parecer de Dubos é que "se os homens são mais destruidores agora do que no passado, é porque são em maior número e porque têm a seu comando meios mais poderosos de destruição, não porque foram influenciados pela Bíblia. De fato, os povos judeu e cristão foram provavelmente os primeiros a desenvolverem em larga

escala uma abrangente preocupação pelo cuidado da terra e por uma ética em relação à natureza."[10]

Dá para aceitar que o Criador, tendo repetidamente no texto declarado o seu prazer e a sua satisfação em relação à sua criação, viesse depois voltar-se à sua obra-prima, que coroava toda a sua criação, para ordenar a ela que a destruísse? A falácia do raciocínio daqueles que culpam o Gênesis pela crise do meio ambiente é simplesmente que eles não atentam para o contexto em que a ordem dada está inserida. Vemos nas palavras "sujeitai" e "dominai" a nossa falida e egoísta experiência de ação humana, ou seja, a ação da tirania e da exploração. Mas a humanidade criada à imagem de Deus é para agir como Deus age; e vemos como a ação de Deus no cosmos nesse mesmo capítulo é descrita como sendo uma ação de pôr tudo em ordem, de geração de vida, de preservação, de serviço e de satisfação pessoal. No capítulo seguinte, o homem é posto num jardim (representando toda a terra) e lhe é dito para "o cultivar e o guardar" (Gn 2:15). Ele também dá nome aos animais, sendo que no pensamento da antigüidade o nome procurava captar a natureza principal ou a característica da criatura, disso implicando ser necessário um conhecimento detalhado. Assim, a terra e as suas criaturas são confiadas ao homem, e temos um mandato de Deus para estudar, trabalhar e enriquecer a vida no planeta. Não somos nem seus proprietários (para fazer nela o que quisermos) nem meros hóspedes (de forma a usufruir dela, mas não intervindo nos processos naturais). A natureza da nossa ação sobre ela é definida: é a de fazer com que a terra floresça. Desenvolver o potencial da terra e conservar a sua fertilidade são aspectos paralelos de uma mordomia responsável neste planeta.

Sou tentado aqui a citar o grande reformador suíço João Calvino (1509–1564), pois é com freqüência o protestantismo de Calvino que é o vilão nos escritos dos críticos que jogam a culpa pela crise do meio ambiente e pelos males do capitalismo sobre a "ética protestante do trabalho". Sem levar em conta o que alguns de seus seguidores tenham dito ou feito, observemos os comentários feitos pelo próprio Calvino acerca de Gênesis 2:15: "A terra foi dada ao homem,

com a seguinte condição, que ele se ocupasse no seu cultivo... A custódia do jardim foi atribuída a Adão, para mostrar que possuímos as coisas que Deus entregou em nossas mãos, sob a condição de, mantendo-nos contentes com o uso frugal e moderado delas, tomássemos conta do que viesse a sobrar. Que aquele que possui um campo assim partilhe de seus frutos anuais, que não faça o solo ser danificado por sua negligência, mas que se esforce para deixá-lo para a sua posteridade nas mesmas condições em que o recebeu, ou até mais bem cultivado. Que assim ele se alimente com seus frutos, de forma a não haver desperdícios com uma vida luxuosa nem fazendo com que o campo se estrague ou se arruine por negligência. Além disso, que essa economia e essa diligência, com respeito a todas as boas coisas que Deus nos deu para delas usufruirmos, possam florescer entre nós: que cada um se considere um mordomo de Deus em todas as coisas que possua. Assim não se comportará dissolutamente, nem corromperá, pelo abuso, as coisas que Deus requer que sejam preservadas."[11]

A imagem de Jesus do evangelista Marcos, ao dizer que ele "estava com as feras" (Mc 1:13) nos dá, como Richard Bauckham observa num recente ensaio, um símbolo particularmente adequado para a nossa era, que é sensível à ecologia.[12] Isso vem logo em seguida à identificação de Jesus como sendo o messiânico Filho de Deus (1:11; cf. Sl 2:7) e à sua vitória sobre Satanás; e deve ser lido tendo em mente as esperanças escatológicas do Antigo Testamento, tais como referidas em Isaías 11:6-9 (em seguida à descrição da vinda do Messias, filho de Davi, nos versículos de 1 a 5), em Jó 5:22-23 e em Oséias 2:18. Em Jesus o reino messiânico despontou, e esse reino inclui a cura da inimizade entre a humanidade e as feras. O domínio do homem, que se perverteu numa dominação e mútua alienação pelo pecado humano, será restaurado; e com Jesus estando pacificamente com as feras temos um antegozo dessa restauração escatológica. Bauckham observa que Jesus nem se aterroriza nem domestica as feras. Simplesmente está com elas. E nessa frase rica em conteúdo "estava com as feras" Marcos faz com que nos lembremos do valor da criação não-humana

aos olhos de Deus. O domínio do homem, restaurado em Jesus (o novo Adão) faz com que as feras do campo encontrem o seu lugar no deserto como criaturas que compartilham conosco do mundo de Deus.

Voltando para a história de Gênesis, a "semana" da criação encontra o seu alvo final, não na criação da humanidade, mas no "descanso" de Deus (v. 31). Obviamente isso não pode ser entendido literalmente como sendo o cessar das ações de Deus, pois se Deus tivesse estado inativo por um momento que fosse o universo deixaria de existir!

Quando lhe perguntaram por que ele tinha curado no dia de descanso do sábado, Jesus respondeu aos líderes judeus: "Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também" (João 5:17). Qual é então a intenção teológica por detrás dessa linguagem? Tendo em mente o enfoque dado pelo escritor nos inter-relacionamentos entre Deus, a humanidade e o mundo, podemos sugerir o seguinte:

(i) O relacionamento de Deus com o mundo não é um relacionamento de total *absorção*. Embora envolvido com a sua criação e entrando fundo na sua obra, entretanto ele não é definido por sua criação (como na filosofia do panteísmo, que fala de Deus e do mundo como aspectos iguais e paralelos da mesma e única realidade). A existência de Deus não se exaure em sua obra. Ele pode dar um passo atrás, por assim dizer, e contemplar a obra de suas mãos com a alegria do sétimo dia. É a alegria que todos os subcriadores humanos (fazendo uso do termo popularizado por C. S. Lewis e J. R. Tolkien) compartilham quando trazemos algo belo e de valor a este mundo (seja uma outra vida humana, uma pintura, uma música, um teorema da matemática, uma teoria científica, um livro, e assim por diante). Dessa forma, a criação desfruta de uma certa medida de autonomia, enquanto permanece dependente da Palavra de Deus. Os processos básicos e as estruturas do mundo foram assim constituídos de forma que, no tempo devido, eles realizarão as funções pelas quais foram trazidos à existência. A história, natural e humana, agora começou.

(ii) O trabalho humano também é *relativizado*. Encontramos a nossa verdadeira identidade não em nosso trabalho

de dominar a terra, mas em Deus. Somos criados para termos relacionamentos, primariamente com o nosso Criador. O trabalho é um aspecto do nosso culto a Deus, mas não é tudo. Parando para usufruir dos frutos do nosso trabalho com outros seres humanos, nossos semelhantes, e para dar graças a Deus pelas dádivas da vida – é isso que restaura a verdadeira perspectiva no nosso trabalho. Assim o lazer é introduzido na ordem criada. Faz parte da ordem dada por Deus a nós, tanto quanto o trabalho. Essa foi a base, antigamente, para a lei do sábado em Israel. Sua primeira intenção era a de colocar o trabalho humano dentro da única perspectiva que lhe dá sentido: a saber, o culto a Deus. É ainda um conceito revolucionário a ser mantido numa era devotada à frenética e devastadora idolatria ao trabalho.

Há ainda muitos outros tesouros éticos e teológicos que se poderia explorar nesse capítulo inicial de Gênesis. É uma das mais notáveis peças de literatura do mundo. Ela afirma uma radical postura teísta em face a um vazio sistema religioso: do politeísmo, da astrologia, das práticas ocultistas, do panteísmo, do dualismo e do animismo. Alnda hoje o seu ensino constitui-se num baluarte contra todas essas modernas visões do mundo que escravizam a vida humana: p. ex.: o *naturalismo* (que o universo é um sistema fechado de causas e efeitos, com a matéria e a energia definindo tudo o que é real); e o que dele decorre: o *relativismo* (não há verdade que seja verdadeira para todos, não há valores morais que sejam válidos para todos, porque valores universais são decorrentes de um propósito universal e não há propósito para a vida humana ou para o universo); e *subjetivismo* (não há verdade fora da experiência pessoal de cada um). Há ricas implicações para o mundo moderno, em áreas tais como: direitos humanos, base para a ciência e para a tecnologia, dignidade do trabalho, preservação do meio ambiente ou mordomia dos recursos naturais. Alguns desses pontos serão explorados em seções subseqüentes.

O que quero destacar a esta altura é simplesmente que, por se fazer perguntas erradas nos capítulos iniciais de Gênesis, ou seja, perguntas com o objetivo de satisfazer a nossa curiosidade científica, o que acontece é que assim

deixamos de ver as verdadeiras questões que o texto nos apresenta: questões que desafiam nossas visões quanto ao mundo e o nosso compromisso final nesta vida.

A Linguagem da Criação, a Ciência e o Mundo

A doutrina bíblica da criação declara que todo acontecimento em nosso mundo de espaço e tempo deve a sua existência (ou, na linguagem filosófica, a sua origem ontológica) à atividade de um Criador transcendente, sábio e soberano, que também está trabalhando dentro desse mundo de espaço e tempo que ele sustém. A linguagem da criação não se refere simplesmente a um acontecimento no passado distante, seja do universo ou da vida humana, mas sim à origem primária de todos os acontecimentos do passado, do presente e do futuro. A fonte e o destino do toda a existência acha-se em Deus. Mas esse Deus não é um ser na acepção normal da palavra. Ele não existe tal como uma árvore existe, ou uma galáxia ou mesmo um ser humano. Quando normalmente afirmamos que algo existe, queremos dizer que tal coisa pode ser encontrada no mundo do espaço e do tempo. Mas certamente Deus não existe desse modo. Ele não pode ser encontrado como um objeto qualquer dentro do conteúdo misterioso e maravilhoso do universo (de igual modo, até mesmo o universo como um todo, neste sentido de "existir", não existe!). Ele precede a todas as coisas que existem, sendo a condição para a existência delas, de forma que o seu modo de existir transcende à existência caracterizada pelos objetos que encontramos no tempo e no espaço. Certamente é significativo que a Bíblia não se inicia com a declaração de que Deus existe, mas sim dizendo que ele traz seres à existência: "Haja..."

Conseqüentemente, o mundo propriamente dito não é eterno; nem é um sistema auto-existente e auto-suficiente. Ele é permanentemente dependente da vontade criativa do seu Criador. "Na sua mão está a alma de todo ser vivente e o espírito de todo o gênero humano" (Jó 12:10). Isso resume o que a linguagem da criação procura transmitir. Se Deus fosse retirar a sua presença de nós por um instante, simplesmente teríamos um colapso que nos reduziria a

nada. A nossa existência cessaria. E o que é verdade a nosso respeito também o é com respeito a todo acontecimento e a toda entidade que possamos encontrar no universo. Não é que Deus simplesmente tenha dado o disparo inicial, deixando depois o universo desdobrar-se de acordo com algum plano impessoal. Essa noção de uma Primeira Causa ou de um Agente Inicial não é bíblica. Ela proveio primeiramente de Aristóteles, um filósofo grego da antiguidade, e foi popular na Europa do século dezoito na forma do *Deísmo*, uma "religião natural" que com freqüência divisava um Arquiteto ou Mecânico Divino dando início a todo o processo a que chamamos de universo, mas não ativo em outras áreas. Infelizmente muitos cristãos, assim como a maioria de não-cristãos, consideram hoje a criação nesses termos, e é isso que leva a tanta confusão.

Também nunca deveríamos considerar a atividade de Deus como sendo algum tipo de intrometimento, uma "interferência" neste mundo de espaço e tempo. Embora tenhamos visto que o mundo é dotado de poderes de procriação e de reais capacidades de produzir mudanças e coisas novas sem a necessidade de um ato direto ou "especial" de Deus, tanto a existência do mundo como a sua capacidade de atuar são graciosas dádivas do Criador, e elas são permanentemente sustentadas por sua vontade e por sua capacitação. A atividade dele é que dá suporte a toda atividade. Tudo o que acontece neste emaranhado de tempo e espaço a que chamamos de universo acha-se ligado "horizontalmente" a outros acontecimentos dentro do tempo e do espaço, e "verticalmente" à atividade de manutenção desenvolvida na eternidade pelo Criador. Tudo o que acontece – seja o nascimento de uma flor, a morte de uma estrela, o vôo de um pássaro ou a descarga de neurônios em meu cérebro... – tudo deve sua existência ao poder do Criador. O mundo existe em Deus; e ele não "existe" como um objeto existe no mundo. É aqui por onde todo o nosso pensamento tem de começar. Já vimos como a linguagem figurada de Gênesis 1 nos introduz a um Deus que traz ordem ao caos, de forma que o mundo surge como um cosmos e não como uma confusão de acontecimentos sem significado.

Deus ordena ("Haja...) e as coisas acontecem. A sua palavra confere ordem ao universo, e declara que é "bom" o aparecimento de mudanças e de diversidade, de matéria viva e não-viva. A sua palavra expressa a satisfação do Criador quanto a todas as coisas que ele decide trazer à existência.

Assim é com respeito a todos os atos de criação. Pense num poeta ou novelista. Ele começa com uma idéia, concebida em sua mente, que então ele dá forma com palavras escritas ou faladas. Quando ele passa a falar ("Que haja isso, e aquilo..." etc.), acontecimentos e personagens vêm à existência. Com o desenrolar da história, a inteligibilidade da mesma tem por base a inteligência do seu criador. Uma grande novela até mesmo chega a assumir uma vida própria. Todos os escritores criativos testificam que novas situações (não planejadas) surgem por si mesmas no desenrolar do trabalho, às quais eles atendem. De forma semelhante a Bíblia nos convida a ver o mundo como uma novela épica de Deus, envolvendo personagens humanas, cujas histórias acham-se ainda no processo de estarem sendo escritas. É o desenrolar de um drama cósmico no qual o Criador envolve-se intimamente com as suas criaturas.

Essa analogia da criação artística serve para ilustrar a dinâmica bíblica da *transcendência* e da *imanência* da habitação de Deus neste mundo. O artista põe alguma coisa de si mesmo na sua obra, de forma que embora ele a transcenda por lhe conferir uma certa independência, ela também pode ser vista (num certo sentido) como uma extensão do seu próprio ser. Como todas as analogias, entretanto, esta não faz justiça à maneira pela qual o autor divino *humildemente sujeita-se a se deixar ser afetado pelas ações das suas criaturas e a convidá-las a terem uma parte, juntamente com ele, na construção da história da vida de cada uma delas.* Da nossa perspectiva, como criaturas integrantes deste drama cósmico, a história não tem um fim determinado: somos agentes com plena liberdade, cujos pensamentos e ações neste mundo sujeito ao tempo e ao espaço dão forma ao futuro deste mundo. Feitos à imagem de Deus, a nossa liberdade não foi retirada pelo Criador, apesar do fato de ter sido abusada por nós. O Criador ainda faz uso de nossas

ações voluntárias, sejam elas boas ou más, em seus propósitos para com o mundo. Não temos que ir além do livro de Gênesis para ver exemplos desse misterioso consórcio da responsabilidade humana com a soberania divina.

Por exemplo, considere as narrativas da vida de José, que absorvem a última quarta parte do livro. O narrador liga a adversidade na vida de José a várias e complexas origens: sua própria arrogância na infância, a preferência de seu pai, o ciúme de seus irmãos, que os levou a venderem-no como escravo para a corte do Faraó, a lealdade de José para com Iahweh e para com seu senhor Potifar, o julgamento errado deste último ao crer em sua esposa e não em José, a desconsideração do copeiro-chefe, e assim por diante. Na prisão de José e na sua posterior glória, Iahweh trabalhou para a preservação do seu povo de acordo com as promessas feitas a Abraão, a Isaque e a Jacó (cf. Gn 45:8; 50:19-20). Somente quando chegamos ao fim da história é que podemos ver como Iahweh alcança seus soberanos propósitos *através* das complexas e enredadas causalidades da existência humana. Os irmãos de José não tinham consciência de terem sido forçados ou manipulados para agirem do modo como fizeram; na verdade eles reconheceram a sua culpa (50:15ss). Mas José não apenas os perdoou, como também se humilhou quando percebeu que: "Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida" (50:20). Não é que o bem seja *inerente* ao mal, ou que provenha automaticamente do mal (pois isso acabaria com toda a moralidade humana), mas sim que o soberano Criador, que é o Senhor da história, pode fazer uso das más ações de suas criaturas para proporcionar o bem.

Deus trabalha, ao mesmo tempo, por meio de nós, independentemente de nós, e apesar de nós, em tudo o que fazemos. Assim, não devemos ser nem idealistas quanto à história humana (como se todas as ações humanas fossem manifestações da vontade divina), nem cínicos para com a história humana (como se todas as ações humanas fossem obstáculos insuperáveis para a vontade de Deus). Essa confusão quanto aos níveis em que operam a ação humana e a

ação divina, bem como por não se conseguir perceber a ambivalente natureza de todas as realizações humanas – pois todo ser humano é tanto criado à imagem de Deus *como* é também um pecador sujeito a todos os efeitos da Queda – têm acarretado conflitos sem sentido entre os cristãos, e também trágicas incompreensões da mensagem cristã (como, por exemplo, entre marxistas e budistas).

O mal propriamente dito é deixado sem explicação na Bíblia, pois talvez a verdadeira razão seja a de que *é* inexplicável. No momento em que ele for "explicado", teremos relacionado-o com uma estrutura de significados na qual ele agora "faça sentido". Mas a verdade é que o mal *não* tem sentido. Ele é uma louca e absurda invasão à criação de Deus. Não dá para explicá-lo. É por isso que toda tentativa de explicar o mal – como nas doutrinas hindus e budistas do *dukka*, do carma e da reencarnação – acaba apenas por fazer do mal algo trivial. Quando a categoria do *dukka* é empregada para abraçar tudo, desde o sentido da limitação humana até o pesar sentido pela perda de uma pessoa querida, até as brutalidades de Auchwitz ou de Pol Pot no Camboja, essas coisas são roubadas de todo o seu horror. De fato, os sentimentos de vergonha, de choque e de revolta que temos quando vemos ou ouvimos atrocidades tais como essas (sentimentos esses que, sob uma perspectiva bíblica, indicam uma reação normal e saudável), são em si mesmos uma parte do *dukka* do qual nos dizem que precisamos ser libertos.

Estando a abordar o assunto das explanações budistas sobre o mal, não posso deixar de pensar que no coração do budismo jaz uma séria confusão quanto ao conceito de criação. Parece que Buda entendeu a criação como algo que acarreta uma atitude fatalista à vida. Lemos, por exemplo, no *Anguttara Nikaya* (III:61): "Assim, então, devido à criação de uma suprema deidade, os homens têm a perspectiva de se tornarem assassinos, ladrões, impuros, mentirosos, difamadores, fofoqueiros, cobiçosos, maliciosos e perversos. Conseqüentemente, para aqueles que recorrem à criação de deus como sendo a razão essencial, não há desejo, nem esforço, nem necessidade de se fazer este feito ou abster-se daquele feito." É contra a doutrina da criação, tal como ensinada por

algumas escolas hindus de filosofia, que Buda parece estar reagindo. Desse modo, para salvaguardar a responsabilidade humana, pensaram ser necessário prescindir de Deus totalmente ou, pelo menos, manter o palavreado "de Deus" no mínimo. Além disso, se "Deus" é concebido simplesmente como uma Primeira Causa, então, como o pensamento budista postula eternos ciclos de formação e dissolução sem começo, tal conceito é, na melhor das hipóteses, redundante, e na pior, sem sentido. Isso continua sendo o maior obstáculo a que um budista entenda a linguagem cristã sobre o Criador – e, infelizmente, a maioria dos cristãos não têm contribuído para superar essa barreira de comunicação, porque eles mesmos se deixaram prender em seu pensamento pelas noções gregas, hindus ou naturalistas quanto à causalidade.

Questões sobre as Origens

Temos que ter cuidado, então, para não confundir a linguagem da criação, que fala de origens ontológicas, com a linguagem de teorias científicas, tal como a cosmologia do Big-Bang ou a evolução neodarwiniana, que são tentativas de desenredar as origens cronológicas e o desenvolvimento do universo e da vida. A linguagem da criação enfoca questões diferentes e mais profundas, por ex.: por que há um universo, e não o nada? Há algum significado ou propósito para todo este drama cósmico? Como é que a ciência é possível? O que caracteriza o homem ser homem, e qual o seu significado, se é que há um significado?...

Isso não pretende negar que as teorias científicas têm implicações filosóficas. Elas podem também alargar o nosso entendimento de como o Criador interage com a sua criação, e adequar a linguagem que usamos na discussão dessa interação. Mas não vejo razão, com bases bíblicas, para preferir a explosão do Big Bang, ou modelos "inflacionários", em lugar de modelos "constantes" na cosmologia; ou ainda para rejeitar qualquer explicação físico-química das origens da vida na terra. Podemos criticar tudo isso com bases científicas (e há uma quantidade enorme de pontos fracos no paradigma darwiniano da evolução assim como em todos os modelos

cosmológicos da atualidade), mas tanto os cristãos como os ateus cometem uma gafe lógica quando confundem os dois tipos de questões que podem ser levantadas sobre as origens.

O cenário do Big-Bang foi previsto na Teoria Geral da Relatividade de Einstein, que descreveu a gravidade como uma curvatura na estrutura de espaço e tempo do universo. Quando as equações foram resolvidas, apareceu o que se conhece como "singularidades" matemáticas. Essas singularidades representavam pontos em que a curvatura espaço-tempo se tornou infinita (ou, em outras palavras, a densidade da matéria era infinita). Determinadas regiões no universo em que tais singularidades apareceram foram chamadas de Buracos Negros, enquanto que a singularidade que deu origem à expansão do universo foi pitorescamente chamada de Big Bang. Cálculos atuais dão a esse acontecimento 15 bilhões de anos no passado, mais ou menos. É a essa singularidade, em que todas as leis conhecidas da física entram em colapso, que cientistas tais como Stephen Hawking e outros referem-se como sendo "o momento da criação". É neste ponto que "Deus", ou "o Criador" é às vezes invocado. Entretanto, é importante notar que esse é simplesmente o deus do Deísmo (veja acima), embora vestido com uma roupagem científica bem mais sofisticada.

Isso tornou-se claro com o argumento de Hawking de que se a singularidade matemática pudesse ser removida do modelo, então toda referência à "criação" poderia ser evitada. Por combinar a física quântica com a teoria da Relatividade Geral, Hawking acredita ter demonstrado que o espaço e o tempo podem formar uma superfície limitada finita, sem singularidades e sem fronteiras, tal como a superfície de uma esfera, mas em elevadas dimensões. Esse modelo poderia explicar tanto em grande escala como em pequena escala as características do universo, inclusive a seta do tempo. Falando dessa proposta que não prevê limites, Hawking escreve: "Enquanto o universo tinha um princípio, podíamos supor que ele tivesse um criador. Mas se o universo realmente se contém a si mesmo, não tendo limites ou extremidades, ele não teria nem início nem fim; ele simplesmente existiria. Que lugar haveria, então, para um criador?"[13]

A analogia da criação humana que usei há pouco revela o erro filosófico nesse tipo de raciocínio. O autor pode estar escrevendo uma novela numa manhã de agosto, em 1995, mas os acontecimentos de sua estória podem se dar em várias décadas, em até mesmo séculos, e suas personagens podem tanto aparecer todas de uma vez ou (como é mais freqüente) em vários momentos da narrativa. Mas as descontinuidades na história, sejam grandes ou pequenas, não podem ser usadas para se argumentar a favor ou contra a existência do autor. As origens temporais dos acontecimentos na estória são (conceitualmente) distintas da origem *ontológica* da estória no pensamento e na vontade do autor. É o trabalho como *um todo* que precisa de uma explicação: há alguém que é responsável por isso, ou não?

Várias passagens do Novo Testamento apresentam essa coerência e dependência do mundo com a eterna Palavra de Deus, identificada agora com Cristo (p. ex.: Colossenses 1:15; Hebreus 1:3). Em seu livro, *The Clockwork Image* (A Imagem do Mecanismo do Relógio), o já falecido Donald MacKay fez uma útil, embora limitada, analogia a Cristo "sustentando todas as coisas". Ele nos convida a pensar num artista pintando um quadro mas que usa, em vez dos convencionais pincéis e uma tela, um aparelho eletrônico com o qual ele pode lançar qualquer imagem que ele queira na tela de um monitor de televisão a cores. Como em todos os receptores de televisão, a imagem é formada por elétrons colidindo sobre a tela e produzindo um ponto de luz. Se o raio de elétrons é controlado por uma seqüência regular de sinais, o impacto dos elétrons forma um padrão estável de pontos de luz e de sombra. Isso é um exemplo de estabilidade dinâmica. Bilhões de eventos estão acontecendo, mas eles expressam uma ordem subjacente, uma coerência que dá estabilidade ao todo. Essa coerência depende da fidelidade do artista à idéia que ele quer incorporar nos sinais eletrônicos que compõem toda a imagem. Se ele fosse um criador arbitrário e extravagante, a imagem ficaria flutuando caoticamente sem parar.

Suponhamos que o artista tenha decidido descrever a final da copa mundial de futebol. Se você tem uma mente científica, você sempre observa que toda vez que uma bola é chutada

para cima ela descreve uma curva parabólica em seu movimento. Você até mesmo pode deduzir leis do movimento, teorias envolvendo a gravidade, etc. Você pode construir um diagrama de causas e efeitos e, com base nele, fazer previsões seguras quanto aos movimentos da bola. Se algo fora do normal acontecesse você ficaria intrigado e procuraria obter uma explicação. Pois, se um artista digno de confiança está de fato "descrevendo" o jogo tal como ele ocorre, então é natural ter a expectativa de que todos os eventos, por mais extraordinários que sejam, estejam de acordo com um determinado padrão de coerência. Em outras palavras, é o seu prévio conhecimento da fidedignidade do artista (obtida através da intuição ou por uma "revelação" pessoal, e não pela sua ciência) que lhe dá as expectativas que tornam a prática da ciência possível. Retornaremos a este tema num capítulo posterior.

Continuemos com o modelo do artista eletrônico. Suponhamos que você esteja explorando, com uma mente científica, o padrão normal dos eventos que formam a imagem de um jogo de futebol. Imagine que algo extraordinário aconteça: por exemplo, a bola, ao ser chutada para cima, não segue o seu costumeiro arco parabólico mas simplesmente desaparece no espaço! Pode-se deduzir, a partir desse inexplicável fato, que não há um artista responsável pela imagem? Isso com certeza seria ilógico. Pois todos os fatos ocorrendo na tela, os que consideramos "normais", não menos do que os "anormais", devem sua existência ao artista. Ele é soberano tanto sobre os acontecimentos ordinários como também pelos extraordinários. O que chamaríamos de "curso normal dos acontecimentos" é simplesmente uma descrição do modo normal de trabalho do artista. Mas sendo ele responsável por sua criação, então ele está livre para fazer algo sem precedentes.

O que os cristãos chamam de "milagroso" (na verdade, o termo não é um termo bíblico) são atos fora do ordinário feitos pelo Criador. Mas eles não são nunca irracionais, não são acontecimentos sem significado. Eles servem para um propósito mais elevado, mas o seu significado não pode ser deduzido por teorias científicas. Pelo contrário, o seu sentido

nos é dado por uma palavra de explicação do próprio Criador (isso é o que alguns teólogos se referem como sendo "revelação por atos e palavras"). Assim, os "milagres" de Jesus, por exemplo, nunca foram atos sem significado para impressionar os crédulos, mas são considerados como *sinais* nas narrativas dos evangelhos: atos de compaixão e de poder que indicam, além de si mesmos, o modo pelo qual o poder libertador de Deus, que vence o mal, toma forma na pessoa e no ministério de Jesus. Eles são um antegozo do que será a nova condição humana, do que será o novo mundo que está vindo à existência através da morte e ressurreição de Jesus. A própria ressurreição de Jesus nunca é descrita simplesmente como "um homem tendo voltado a viver", mas sim como um *sinal* da nova criação de Deus e da reversão da situação de escravidão do homem ao pecado, ao mal e à morte. Teria sido um acontecimento sem sentido se fosse parte da vida de qualquer outro homem, mas quando a ressurreição é vista tendo em mente os dramáticos acontecimentos da vida de Jesus, e especialmente as reivindicações que ele fez a seu próprio respeito, ela faz pleno sentido. Assim, não devemos cair no erro tão comum de identificar o "milagroso" com o "irracional". Sua racionalidade pode ser discernida somente dentro de uma estrutura conceitual mais elevada do que a científica.

Se Deus é o soberano Criador, ele terá toda a liberdade de "passar por cima" do seu modo "normal" de agir quando, e onde, ele quiser. Vimos que a ordem e a estabilidade que presumimos como existentes em nosso mundo, e sem as quais é impossível viver, são garantidas pela fidedignidade do Criador. Ele não é extravagante. Ele não age como um irresponsável para com suas criaturas. Mas dentro dessa ordem e estabilidade, sempre há uma novidade: novas surpresas que alargam a nossa visão, que perturbam a nossa complacência e que humilham o nosso orgulho.

O "Deus das Lacunas"

Muitas pessoas, inclusive alguns cientistas muito inteligentes, mas que filosoficamente são analfabetos, consideram

Deus como um rival à explicação científica dos fatos. Onde quer que a ciência não possa explicar alguma coisa (como, por exemplo, as células vivas serem formadas a partir de macromoléculas que não têm vida; como de início o universo teve a estrutura que teve; e assim por diante), "Deus" é levado em conta; e onde a ciência pode dar uma completa explicação, "Deus" é deixado de lado. Tal tipo de Deus, tanto crido por cristãos como por ateístas que são contra o Cristianismo, é conhecido como sendo o "deus das lacunas". Ele ocupa as lacunas que há no conhecimento científico, de forma que, com a expansão do conhecimento científico, a área em que esse deus atua fica cada vez menor. A figura do artista eletrônico mostra o absurdo dessa postura, não apenas com respeito à atividade divina, mas também no que se refere à ciência. O conhecimento científico em si mesmo, não menos do que o próprio cientista, faz parte da obra artística que o Criador está desenhando. O cientista não pode decolar para fora dessa obra de forma a isolar a atuação do Criador sobre a ação de qualquer entidade dentro do tempo e do espaço. A criação engloba a atividade de Deus numa ordem bem mais elevada do que o cientista natural considera. Desse modo, o Deus de Hawking (abordado anteriormente) não é apenas deísta em sua concepção, mas é também um exemplo típico do "deus das lacunas".

Talvez o melhor exemplo conhecido de tal tipo de divindade na história da ciência seja encontrado na obra do grande gênio matemático e experimental, Isaque Newton (1643–1727). Newton não apenas atribuiu a Deus a condição de ser a Primeira Causa não-mecânica de seu sistema mecânico, mas também argumentou que a instabilidade dinâmica das órbitas planetárias (devida a flutuações causadas por atrações gravitacionais entre os planetas e de cometas ocasionais) seria neutralizada por intervenções periódicas de Deus. O francês Pierre de Laplace (1749–1827) posteriormente fez uso da teoria de Newton para mostrar que ele tinha subestimado a estabilidade do sistema planetário. Ele propôs, em seu lugar, uma explanação mecânica para a formação dessa estabilidade (a famosa "hipótese

nebular"). Isso pode ter sido uma defesa do poder das equações de Newton, mas somente trouxe sua teologia a descrédito. Há uma estória apócrifa, mas muito contada, do imperador Napoleão que, tendo ouvido a exposição de Laplace quanto à sua teoria do sistema solar, perguntou-lhe, com admiração: "E que papel teve Deus em tudo isso?"; ao que recebeu a seguinte resposta: "Excelência, não tenho necessidade alguma dessa hipótese". As palavras de Laplace não foram uma afirmação do ateísmo (embora tenham sido tomadas como tal na história subseqüente), mas uma refutação ao Deus das lacunas de Newton.

Vamos tomar um exemplo moderno, desta vez da biologia. Quando o influente zoologista e escritor Richard Dawkins, por exemplo, argumenta que "o darwinismo torna possível satisfazer plenamente o intelecto na condição de ateu" e que "a seleção natural é um relojoeiro cego; cego porque não vê nada à frente, não planeja conseqüências, não tem propósito algum em vista. Contudo os resultados vivos da seleção natural sobremaneira nos impressionam... com a ilusão de que houve um projeto e um planejamento",[14] ele simplesmente está se deixando levar pelo estilo de pensamento que pressupõe o Deus das lacunas. Se se evita de falar de "projeto e planejamento" no universo, então o que se presume é que também seja desnecessária qualquer menção a Deus. Mas a seleção natural por si mesma não nos diz nada, quer em favor, quer contrariamente a haver um "propósito". A menção de um propósito só faz sentido quando relacionamos a estória que as ciências naturais contam a respeito do mundo com uma estória mais elevada que envolve pessoas, sejam elas humanas ou divinas. Mas a estória que a ciência narra não pode fazer isso por si mesma, porque escolheu (por razões metodológicas, e não filosóficas) omitir a categoria do propósito em suas descrições do mundo natural. Usar os seus resultados para "provar" que não há propósito para a vida e para o universo é como uma prestidigitação maroteira. Dawkins meramente está conferindo à sua biologia um sentido decorrente de sua visão ateísta, a qual se formou tendo outras

bases também não científicas. Os dados da evolução são vistos através da grade de uma visão do mundo ateísta (naturalista). Ele tem todo o direito de fazer isso; mas o que é totalmente ilegítimo é argumentar que a tese do relojoeiro cego agora torna Deus supérfluo.

Poderemos discutir o propósito da história humana somente se tivermos certeza de que estamos no seu fim, da mesma forma como só dá para entender toda a trama de uma novela quando se chega no final. Mas não há ciência ou filosofia que possa nos dizer se estamos no fim, no começo ou no meio da história. É somente se o Autor da história revelar o sentido do todo, dando-nos um vislumbre do seu desfecho, que poderemos falar de "propósito" com alguma confiança. Ora, a reivindicação cristã, como temos visto, é precisamente isso. Na ressurreição de Jesus de Nazaré, Deus defendeu a sua criação, confiando-nos um vislumbre do objetivo final da história. Sem ela, só nos resta uma vazia especulação. É importante afirmar o seguinte: não podemos depreender o propósito ou o sentido da história a partir de fatos do mundo natural ou social; isso somente pode ser reconhecido à luz da ressurreição.

Mas, deixando de lado argumentos nitidamente cristãos, há uma considerável ironia na tese de Dawkin do relojoeiro cego. Ao escrever sobre alguns dos seguidores de Darwin do século vinte, que eliminaram Deus de sua visão do mundo, embora ainda se apegando à racionalidade da ciência, o historiador e filósofo da ciência, Stanley Jaki, fez uma mordaz observação: "Todo o trabalho deles é a dedicação de toda a sua vida ao propósito de provar que não há propósito. Todo darwinista é uma refutação viva de uma filosofia, a do Darwinismo, para a qual não existe propósito."[15] O próprio trabalho de Dawkin como cientista parece ter sido minado por sua tese. Dentro de sua perspectiva naturalista, o único "propósito" para a vida é reproduzir tanto do próprio DNA quanto possível. Para onde vai todo o feito intelectual e cultural numa sociedade que verdadeiramente tome isso como sendo a característica marcante de sua visão do mundo?

Posições Evolutivas que Desviam a Nossa Atenção

Dawkins faz parte de uma crescente tradição de biologistas que se têm aventurado além do seu campo de especialidade em grandiosas formulações teóricas sobre a vida humana. A isso nada teríamos a objetar se não fosse pelo fato de que eles são inclinados a impressionar seus leitores mais pela força da sua reputação profissional do que por argumentos convincentes. Considere, por exemplo, a afirmação muitas vezes repetida de um outro biologista famoso, feita com toda a certeza dogmática de uma convicção religiosa: "O acaso e mais nada está na origem de toda inovação, de toda criação na biosfera. Puro acaso, totalmente livre mas cego, acha-se na base do estupendo edifício da evolução... A biosfera parece ser o produto de um único acontecimento cujas chances de ocorrência eram quase nulas... O universo nunca foi prenhe da vida... Deu o nosso número no grande prêmio de Monte Carlo..."[16] Esse comentário traz consigo a autoridade de um ganhador do Prêmio Nobel, Jacques Monod, que foi neto do maior pregador francês do século dezenove, Adolphe Monod.

A invocação do Acaso (com A maiúsculo) feita por Monod está carregada de erros lógicos. A noção científica do acaso é uma indicação da nossa ignorância: eventos ao "acaso" ou "randômicos" são imprevisíveis, seja porque os esquemas da previsão são por demais complexos (como, por exemplo, quando tentamos fazer previsões climáticas), ou (como no domínio subatômico do que se conhece como física quântica) porque não há um conjunto de dados precedentes a partir dos quais se poderia inferir as previsões. A maioria das leis físicas são do tipo estatístico: elas falam em termos da probabilidade de se ter uma entidade ou um sistema num determinado estado num determinado momento. Mas o "acaso" não é um agente que faz alguma coisa. Ele não é a origem ou a causa de nada. Antes, ele se refere a uma situação para a qual há a ausência de qualquer agente causal precursor.

Um outro conceito de acaso, com o qual Monod confunde o acaso científico, é o antigo conceito mitológico de Acaso (com A maiúsculo), uma extravagante divindade, a personificação do caos e da plena ausência de significado. É essa pseudodivindade que o teísmo bíblico rejeita. Conforme o

conceito de criação esboçado anteriormente, todos os acontecimentos físicos, com ou sem precursores causais no tempo e no espaço, dependem para a sua ocorrência da soberana vontade do Criador. Se os cientistas classificam fatos e processos como fisicamente "determinados" ou "indeterminados" (i.é: acaso), isso não preocupa os escritores bíblicos. Estes nos asseguram que Deus é o doador da existência a esses dois tipos de categorias ou fatos (cf. Provérbios 16:33). Desse modo o acaso, quando usado de uma maneira estritamente científica, não é uma alternativa a uma interpretação teísta dos eventos físicos. (É interessante também que o recente estudo dos sistemas caóticos em diferentes ramos da ciência revelou uma estrutura ordenada mesmo em processos classificados como "randômicos"; mas esses argumentos são irrelevantes à classificação semântica acima).

O título do mais famoso livro de Dawkin pretende ser uma refutação ao modelo do Divino Relojoeiro de William Paley e de outros escritores ingleses do século dezoito ("Deus" dá corda no universo tal como num relógio e então deixa que ele siga o seu curso). Tal tipo de Deus serviu para dar um sentido de projeto ao mundo, mas ele mesmo não tinha liberdade, não podia ser amado ou conhecido; ele não se envolvia e não se preocupava com nada! Esse era o Deus por trás da idéia da "religião natural" do Iluminismo do século dezoito, o Deus de Voltaire e de Rousseau, o Subscritor da razão universal no projeto de Descartes da libertação da cultura, e o Fiador dos direitos humanos universais da constituição americana. Não é de se surpreender que a teoria da seleção natural, de Darwin, publicada pela primeira vez em 1859, deu um golpe arrasador em tal "religião natural", bem como na abordagem do deus das lacunas dos teístas mais tradicionais. Mas os cristãos que eram mais bíblicos em seu modo de pensar foram gratos pelo novo ímpeto que lhes foi dado para reexaminarem o seu entendimento de como Deus interagia com o seu mundo.

Até que ponto a teoria de Darwin foi um desafio à fé cristã nos últimos anos do século dezenove? É difícil responder a essa pergunta, porque a introdução de qualquer teoria radical nova provoca reações fortes e tremendamente di-

versas. Estudos históricos recentes têm demonstrado a grande amplitude das respostas, tanto em meio à comunidade científica como também na igreja.[17] Alguns cientistas opuseram-se àquela teoria valendo-se de bases estritamente científicas; outros cientistas, com bases religiosas. Houve ainda outros, cristãos e ateus, que incorporaram aquela teoria em sua visão do mundo sem fazerem muito estardalhaço. O historiador Owen Chadwick salienta, em sua pesquisa da secularização do século dezenove, que "a investida contra o Cristianismo não deveu a sua força, absolutamente, ... à ciência do século dezenove. Ela atacou as igrejas cristãs não no nome do conhecimento, mas no nome da justiça e da liberdade."[18] Chadwick encontrou apenas três cientistas britânicos que confessaram terem sido desviados de sua fé religiosa anterior em parte por causa dos seus estudos científicos. Um deles era Charles Darwin. As "crises de fé" intelectuais dos Vitorianos mais conhecidos pouco tiveram a ver com a ciência, e muito menos com a evolução.

Na impressionante pesquisa feita por James Moore[19], sobre as reações cristãs a Darwin na Inglaterra e nos Estados Unidos, no final do século dezenove, ficou evidente que quanto mais evangelical (ou bíblica) a teologia da pessoa, mais facilidade havia para a aceitação da teoria de Darwin e a sua incorporação na sua visão do mundo. Isso se deu porque quanto mais ortodoxa era a teologia de alguém (por exemplo, sendo trinitariano em oposição a unitariano), mais longe a pessoa se achava da visão deísta. Os que aceitavam a soberania de Deus e a sua permanente interação com a criação tinham menor propensão para se chocarem diante duma tese como essa de um "ancestral comum" entre a humanidade e outras criaturas. As denúncias mais severas contra Darwin na Inglaterra foram feitas pelos pertencentes ao alto anglicanismo, em cuja teologia os argumentos do deísmo e do Deus das lacunas já havia feito profundas incursões. Além disso, uma forte ênfase na autoridade bíblica levou os evangélicos a recusarem a usar a Bíblia como sendo um conjunto de textos de prova a partir dos quais descobrir dados biológicos e geológicos. Os evan-

gélicos foram fiéis à Reforma, que ensinou a respeitar o "livro da natureza" ao lado do "livro da Escritura": por este se pode conhecer a Deus de modo a ter a salvação, por aquele se pode discernir os caminhos dele. Se o mesmo Deus está por detrás, tanto da natureza como da Escritura, não pode haver um conflito final entre o que se obtém de um e de outro. Uma atitude cautelar do tipo: "espere e veja", a qual sustentava que tanto as teorias científicas correntes como as interpretações tradicionais são sempre sujeitas à correção, essa atitude parecia ser a que mais honrava a Deus.

Entre os eruditos evangélicos, que não consideraram a evolução como uma ameaça à fé bíblica, encontravam-se proeminentes pessoas, tais como B. B. Warfield, G. F. Wright, A. A. Hodge e James Orr. Com efeito, Warfield, um dos maiores defensores da autoridade bíblica contra a ala liberal ou modernista da igreja americana, descreveu a si mesmo como sendo "um partidário de Darwin sem reservas", afirmando que "pelo que penso... não creio haver nenhuma afirmação na Bíblia ou qualquer coisa no relato da criação, ... que necessariamente esteja em oposição à evolução".[20] Foi em grande parte através dos esforços de três evangélicos (Asa Gray, G. F. Wright e James Dana) que a teoria de Darwin popularizou-se nos Estados Unidos. É irônico que alguns dos fundadores do "fundamentalismo" (que, em seu sentido original, procurava defender as doutrinas fundamentais da fé cristã) foram os que menos se perturbaram com os aspectos científicos daquela teoria. Por que, então, muitos cristãos hoje, e especialmente aqueles influenciados pelo movimento fundamentalista da América do Norte, em geral estigmatizam a evolução e o pensamento evolucionista, considerando-o o maior engano satânico a que a igreja tem que resistir?

Há várias razões, tanto sociológicas como teológicas, mas não dá para explorá-las aqui. Contudo um primeiro passo para se tirar toda essa confusão é esclarecer os conceitos que são usados pelas pessoas.

O que queremos dizer com a palavra "evolução"? Este termo pode referir-se a: (a) uma ampla idéia de que há alterações com o tempo, de maneira que a terra com as

formas de vida que temos no dia de hoje não é a mesma de, digamos, dez milhões de anos atrás; (b) a crença de que todos os seres vivos acham-se relacionados entre si mediante um ancestral comum; (c) uma teoria estabelecendo um mecanismo específico para explicar a posição (b), como a síntese neodarwiniana da seleção natural com a genética moderna; (d) uma posição filosófica que argumenta (a partir de uma das posições anteriores, ou de uma combinação delas) que uma interpretação teísta da vida está ultrapassada, sendo contradita pelos "fatos" científicos; e (e) uma extensão de uma ou de mais do que uma das posições anteriores que explica as origens da moralidade, da cultura, do comportamento religioso do homem, geralmente com a suposição de que o que vem depois é aperfeiçoamento do que é precedente...

Dos sentidos acima, para mim (a) é incontestável. Tanto (b) como (c) são aceitáveis se tiverem alguma base experimental e não houver nenhuma teoria alternativa para explicar variações e mudanças biológicas. Como vimos, a ciência progride por estabelecer padrões coerentes de explicação, de modo que uma teoria que pode esclarecer algumas das observações é bem melhor do que a ausência de teorias. Usando as palavras de um famoso filósofo da ciência, Imre Lakatos, "uma teoria somente pode ser eliminada por uma outra teoria que seja melhor, ou seja, por uma que tenha mais conteúdo empírico que as precedentes, e cujo conteúdo empírico seja confirmado subseqüentemente, pelo menos em parte.[21] Biólogos, tais como Dawkins, certamente demonstraram o rico poder explanatório da teoria neodarwiniana.

Entretanto há ainda muita coisa nessa teoria que se baseia na especulação, com pouca evidência experimental. Por exemplo, a grande escassez de formas fósseis de transição e a falta de evidência para mutações genéticas, randômicas e não letais, são sérias dificuldades para essa teoria. Também as teorias da evolução química (com respeito à transição da matéria não-viva para a matéria viva) estão presas por um dilema insolúvel: até mesmo as mais simples substâncias químicas necessárias para a vida parecem requerer enzimas altamente complexas e moléculas DNA para a sua síntese,

e contudo estas últimas, presumivelmente, – pela teoria evolucionista – são construídas a partir dessas substâncias mais simples. Se essa situação do tipo "o que vem primeiro, o ovo ou a galinha" poderá ser resolvida pela invocação de flutuações randômicas tão somente, isso ainda fica para o futuro; mas parece ser bem mais provável que essa "nova biologia" que está surgindo, baseada em mecanismos e conceitos mais complexos (tais como retornos cibernéticos) venha a ser necessária para complementar, ou quem sabe até mesmo substituir completamente, o cenário neodarwiniano. Talvez o maior defeito dessa teoria seja ela não poder explicar o crescimento de organismos complexos. A adaptação às alterações de ambiente não pode ser toda a história. Afinal, alguns dos seres com maior sobrevivência, tais como os vírus, têm uma estrutura biológica extremamente simples. Outros princípios organizadores parecem ser atuantes no universo.

Mas até que possamos ter uma compreensão melhor quanto a tais princípios, não temos outra alternativa a não ser trabalharmos com a perspectiva neodarwiniana. É interessante que o próprio Darwin parece ter levado em conta essas questões ao considerar as dúvidas concernentes à possibilidade de um órgão altamente complexo ser gerado por sucessivas modificações, que em seus primeiros estágios possam não conferir qualquer vantagem aparente. Em *A Origem das Espécies*, ele escreve: Quem chegar até este ponto, se achar, ao terminar este tratado, que grandes quantidades de fatos, antes inexplicáveis, podem ser explicados pela teoria da descendência, não deve hesitar em ir adiante, e admitir que uma estrutura mesmo tão perfeita como o olho da águia pode ter sido formado por seleção natural, embora neste caso não se conheça estágios intermediários ... se bem que eu mesmo senti profundamente esta dificuldade e não me supreendo pela hesitação quanto a estender o princípio da seleção natural a um caso assustador como esse."[22]

São as posições (d) e (e) acima que constituem uma real ameaça à fé cristã (ou a qualquer fé teísta). Mas vimos quão vazios e falaciosos esses argumentos podem ser [Dawkins é um exemplo de (d), e Freud foi um exemplo de (e)]. Essas

posturas filosóficas, que essencialmente usam idéias biológicas para promover uma agenda política, geralmente têm sido rotuladas de "evolucionismo" ou de "naturalismo evolucionista". Elas fazem da natureza e da evolução novas entidades, freqüentemente escrevendo essas palavras com um "N" e um "E" maiúsculos e conferindo a elas uma ação pessoal. Isso mais uma vez constitui um irônico testemunho de como nós, seres humanos, não conseguimos na prática (em oposição ao que fazemos teoricamente!) aceitar a vida num universo impessoal.

Um dentre os pensadores cristãos mais sensíveis, durante os anos de formação do mundo moderno, foi o grande cientista e teólogo Blaise Pascal (1623–1662). Profundamente cético quanto às tentativas de se querer basear a crença em Deus tanto em princípios fundamentais do raciocínio humano como em argumentos decorrentes do conceito de um universo que tenha sentido e propósito, Pascal destacou a ambivalência da existência humana: somos corruptos e miseráveis, sujeitos ao egoísmo, à culpa, ao tédio e à ansiedade, mas que ainda demonstramos, através da consciência que temos dessa condição, vestígios da grandeza que foi criada em nós. A humanidade acha-se suspensa entre o finito e o infinito, consciente de um vazio em seu interior que nada da natureza pode satisfazer. Nenhuma filosofia pode dar sentido a isso, nenhum sistema moral pode nos tornar melhores ou mais felizes. Somente Aquele que juntou, na cruz, a grandeza humana com a degradação humana pode transformar a nossa situação e levar-nos ao conhecimento da Verdade final. "Todos os que buscam a Deus, mas não por meio de Cristo, não indo além da natureza, não encontram luz alguma que os satisfaça, ou então acabam criando um meio de conhecer um Deus sem um mediador, caindo assim no ateísmo ou no deísmo, duas situações igualmente detestáveis pelo Cristianismo."[23]

Celebração

Na entrada do laboratório Cavendish em Cambridge, na Inglaterra, onde muitos dos avanços pioneiros da física nuclear foram feitos, acham-se inscritas as palavras de

um dos salmos: "Grandes são as obras do SENHOR, e para serem estudadas por todos os que nelas se comprazem" (Salmo 111:2 – IBB). A atitude do cristão diante das obras do Senhor deve ser de estudá-las, e também de comprazer-se nelas. É trabalho duro, mas agradável. "Não dá para você usufruir deste mundo..." – escreveu o jovem poeta inglês Thomas Traherne (1637–1674), "... até que o mar flua em suas veias, até que você se revista dos céus, e seja coroado com as estrelas; e perceba que você é o único herdeiro de todo o mundo; e, mais do que isso, porque todos os homens são igualmente esse único herdeiro, tal como você. Você não poderá usufruir do mundo até que você cante e alegre-se e tenha prazer em DEUS, tal como os avarentos se alegram com o ouro, e os reis com o cetro."[24]

O conhecimento deste Deus não se deduz do estudo do mundo físico. Antes, é o conhecimento de Deus, que é dado na revelação bíblica, que provê a estrutura mental pela qual o mundo físico é reconhecido como uma criação, afirmado em sua bondade e beleza, explorado e celebrado. Esse conhecimento também nos impede de tanto decairmos para a adoração do mundo em si como de denegri-lo e explorá-lo para nossos próprios fins egoístas. Nosso estudo é apenas uma *resposta* à iniciativa tomada por Deus de se fazer conhecido a nós como o nosso Redentor e Senhor. É uma resposta racional, ocasionada pela racionalidade da revelação divina dada pelo próprio Deus. Nas excelentes palavras do teólogo escocês Thomas Torrance: "Se quisermos dar-nos à exploração científica do universo em resposta à Palavra de Deus encarnada em Jesus Cristo, por quem o universo foi feito, teremos de respeitar a natureza de todas as coisas criadas, fazendo uso da pura ciência para trazer as mudas racionalidades da criação em articulações tais que os louvores ao Criador ressoem por todo o universo."[25]

A figura do universo como uma criação, impregnada e dirigida pela Palavra de Deus, não apenas engloba em si a atividade científica mas também toda a linguagem, toda a música, todas as artes. Não há quem hoje tenha expressado tal pensamento com uma eloqüência maior do que o erudito literário George Steiner. Por que há a arte, por que a criação poética? Essa pergunta é exatamente análoga à que foi

posta por Leibniz (1646–1716): por que há o ser e a substância, por que não há o nada? Eis aqui a resposta de Steiner (reconhecendo que todo verdadeiro poema, toda peça musical, toda pintura a expressa de maneira melhor): "Há criação estética porque há *criação*. Há uma construção formal porque fomos feitos formas... O coração de nossa identidade humana nada mais é, nem menos, do que a intermitente percepção da totalmente inefável presença e realidade, e existência sensível, do que foi criado. As coisas são; nós somos. Essa é a gramática rudimentar do que é insondável."[26]

Steiner vê o ato estético, a concepção e o trazer à existência daquilo que não existe, como uma *imitação*, uma réplica, em sua própria escala, do inacessível *fiat* da criação divina. Ele conclui: "É uma teologia, explícita ou suprimida, mascarada ou declarada, real ou imaginada, que garante a suposição de que há criatividade, de que há significado quando nos defrontamos com um texto, com uma música, com uma arte. O significado do significado é um postulado transcendente."[27]

Notas

[1] S. Hawking, *A Brief History of Time* (Uma Breve História do Tempo) – Reino Unido, Bantam Press, 1988; p.184.

[2] Veja ainda K. A. Kitchen, *The Bible in its World* (A Bíblia no seu Mundo) – Exeter, Paternoster, 1977; pp. 60ss; H. Blocher, *In the Beginning* (No Princípio) – Leicester, Inter-Varsity Press, 1984, Cap. 2; D. J. Wiseman, "Creation Time – What does Genesis Say? (O Tempo da Criação: O Que Gênesis Diz?) – em *Science & Christian Belief*, vol. 3, no. 2, abril de 1991.

[3] Por exemplo, Wiseman, op. cit.

[4] H. Kuhse e P. Singer, *Should the Baby Live?: The Problem of Handicapped Infants* (O Bebê Deve Viver?: O Problema das Crianças Portadoras de Defeitos) – Oxford, Oxford University Press, 1985; p.138.

[5] Ver O. O'Donovan, *Begotten or Made?* (Gerados ou Feitos?) – Oxford, Oxford University Press, 1984.

[6] Citado em C. Everett Koop, *The Right to Live, the Right to Die* (O Direito de Viver, o Direito de Morrer) – Tyndale House & Coverdale, 1976.

[7] A. Toynbee, *Horizon* (Horizonte) – vol. XV, 1973; pp. 6-9.

[8] J. Needham, *Science and Civilization in China* (A Ciência e a Civilização na China) – 4 vols., Cambridge University Press, 1954-62.

[9] R. Dubos, *A God Within* (Um Deus Dentro de Nós) – Londres, Sphere Books, 1976; p. 114.

[10] Ibid.; p. 115.
[11] J. Calvino, *Commentary on Genesis* (Comentário de Gênesis) – traduzido em 1847, reeditado por Banner of Truth Publishers, 1965.
[12] R. Bauckham, "Jesus and the Wild Animals (Mc 1:13): a Christological Image For an Ecological Age" (Jesus e as Feras (Mc 1:13): uma Imagem Cristológica para uma Era Ecológica) – em J. Green e M. Turner (editores); *Jesus of Nazareth: Lord and Christ* (Jesus de Nazaré: Senhor e Cristo) – Grand Rapids, Eerdmans/Carlisle: Paternoster, 1994.
[13] Hawking, op. cit.; p. 149.
[14] R. Dawkins, *The Blind Watchmaker* (O Relojoeiro Cego) – Londres, WW Norton, 1986; p. 21.
[15] S.L. Jaki, *Angels, Apes and Man* (Anjos, Macacos e o Homem) – Illinois: Sherwood Sugden & Co, 1983; p. 63.
[16] J. Monod, *Chance and Necessity* (O Acaso e a Necessidade) – Londres, Collins, 1971.
[17] Ver, p.ex., J. R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies: a Study of the Protestant Struggle to Come to Terms With Darwin in Great Britain and America, 1870–1900* (As Controvérsias Pós-Darwinianas: um Estudo da Luta Protestante para se situar frente a Darwin na Inglaterra e na América, 1870–1900), Cambridge University Press, 1979; D. N. Livingstone, *Darwin's Forgotten Defenders: the Encounter Between Evangelical Theology and Evolutionary Thought* (Os Defensores Esquecidos de Darwin: o Encontro entre a Teologia Evangélica e o Pensamento Evolucionista) – Grand Rapids: Eerdmans & Edimburgo: Scottish Academic Press, 1987.
[18] O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (A Secularização da Mente Européia no Século Dezenove) – Cambridge University Press, 1975.
[19] Moore, op. cit.
[20] Citado em Livingstone, op. cit.; p. 118.
[21] I. Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers* (A Metodologia dos Programas da Pesquisa Científica: Textos Filosóficos) – Volume I (editado por John Worrall e Gregory Curries, Cambridge University Press, 1978; p.150.
[22] Charles Darwin, *The Origin of Species* (A Origem das Espécies) – Harmondsworth: Penguin, 1968; pp. 218-9.
[23] B. Pascal, *Pensées*, traduzido para o inglês por A. J. Krailsheimer – Harmondsworth: Penguin, 1966, no. 449.
[24] T. Traherne, *Poems, Centuries and Three Thanksgivings* (Poemas, Séculos e Três Ações de Graças) – editado por A. Ridler, Oxford, Oxford University Press, 1966; p. 177.
[25] T. F. Torrance, *God and Rationality* (Deus e a Racionalidade) – Oxford University Press, 1971; p. 164.
[26] G. Steiner, *Real Presences* (Presenças Reais) – Londres: Faber and Faber, 1989; p. 201.
[27] Ibid.; p. 216.

4

Jó e o Silêncio de Deus

"Fale comigo sobre a verdade da religião, e vou ouvi-lo com alegria. Fale comigo sobre o dever que a religião impõe, e vou ouvi-lo com submissão. Mas não me venha falar sobre as consolações da religião que vou achar que você está por fora."
– C. S. Lewis (1898–1963) – A Grief Observed
(Um Pesar Observado)[1]

Como ousamos louvar o Criador uma vez que há sofrimento de inocentes? Como podemos falar de Deus em meio à angústia humana? Como ousamos afirmar fé num Deus de vida e de justiça, quando há seres humanos ao nosso redor que morrem prematuramente e injustamente a cada dia?

É claro, muito desse sofrimento é resultante da nossa solidariedade humana, por termos sido criados como pessoas e não como máquinas. Por sermos pessoas, como vimos, isso faz com que nos envolvamos na vida dos outros, tanto para o mal como para o bem. Não apenas sofremos diretamente o mal que outros praticam contra nós, mas participamos do pecado dos homens como um todo: nascemos num ambiente desfigurado pelas escolhas e ações de nossos ancestrais, e deixamos este mundo tendo contribuído (em graus que variam de pessoa a pessoa) para essa trágica herança. Mas tal verdade, sem mais nada, não ajuda em nada. Ela não reduz a intensidade da angústia causada pelo aparente silêncio (e impotência?) de Deus face à violência causada pelo pecado. E é o sofrimento de criancinhas que levanta com mais urgência as mais terríveis questões sobre o significado e a justiça na vida humana. Pois é aqui que todas as

nossas teorias a respeito do castigo merecido atrapalham-se completamente, e muitos em culturas não-ocidentais recorrem à invocação de doutrinas de vidas anteriores e de reencarnações como um modo de "explicar" o que parece ser terrivelmente inexplicável.

O que chamamos de "o problema do sofrimento" concentra-se não tanto na experiência da dor física ou mental, mas muito mais na experiência da aparente falta de sentido na vida. A dor em si é um importante aspecto do funcionamento sadio do nosso corpo. E todos nós temos como suportar fortes dores, na medida em que compreendamos que elas servem a um determinado propósito. Se de alguma forma temos como enquadrar a nossa experiência de sofrimento dentro da nossa história, do nosso passado, de um modo que faça sentido, o "problema" do sofrimento desaparece. Mas isso é o que não podemos fazer com o sofrimento de criancinhas, cujas vidas apenas tiveram início. E procurar a razão em vidas anteriores não chega a dissipar o nosso clamor por um significado desse sofrimento, pois ainda queremos saber o que elas teriam feito, numa outra vida, que mereça uma dor assim. Se a nossa noção de justiça rebela-se contra a idéia de pessoas serem punidas sem haver a declaração do que elas são culpadas, como é que um processo cósmico qualquer (não importando se o chamamos de *carma*, destino ou vontade divina) poderia ser julgado justo, se não há um porta-voz para nos explicar seus mecanismos? A dura realidade do sofrimento injusto cada vez mais está sendo citada como o teste final de qualquer discurso religioso que pretenda ser significativo, e com freqüência, ultimamente, ela tem sido a razão para a descrença.

Entretanto, não haverá algo de irônico nessa descrença secular? Pois não é o clamor por um sentido último em nossa vida um impulso fundamentalmente religioso? Com certeza temos muita base para acreditar que a maioria das religiões surgiu como uma tentativa de dar sentido à vida humana num universo hostil e ameaçador para com a vida. Todas as religiões procuram dar aos seres humanos e à experiência humana um lugar dentro de uma ordem cósmica das coisas. O protesto contra a falta de sentido no sofrimento pres-

supõe a crença de que há um sentido superior para a realidade: em outras palavras, uma religião, e uma visão da vida essencialmente teísta. A pergunta feita pela vítima inocente: "Onde estás, Deus?", em si mesma provém dos lábios da fé. Se os homens cressem estarem simplesmente abandonados num universo em que tudo ocorre por acaso, ou que Deus não é bom, nem amoroso, nem poderoso, então seria de se presumir que não haveria tormento moral e espiritual para ser suportado. Seus sofrimentos seriam simplesmente uma realidade crua deste mundo, e nada mais. Mas até mesmo os homens aparentemente "secularizados" continuam a sentir uma grande perplexidade e até mesmo indignação moral diante do sofrimento inocente. Tudo indica que esse sentimento de afronta surge precisamente porque eles crêem, num nível superior ao do pensamento consciente, que o universo é fundamentalmente caracterizado pela ordem, faz sentido e é bom. O silêncio de Deus é mais difícil de ser suportado por aqueles que crêem num Deus vivo que se relaciona pessoalmente com a criação humana, e que não seja meramente um processo amoral e inescrutável.

A Angústia de Jó

O tema do sofrimento injusto ocorre muitas e muitas vezes por toda a Bíblia, mas nenhum outro livro enfoca a nossa atenção nesse tema de forma tão comovente como o faz o livro de Jó. Esse homem reto, temente a Deus, que tinha uma vida respeitada, feliz e próspera, de nome Jó, de repente fica enfermo, perde tudo o que tem, e sofre todo tipo de desgraças. Seus amigos o encontram sentado num montão de lixo do lado de fora da cidade. Ele tinha sido reduzido, como muitos em nosso mundo moderno, ao *status* de ser considerado um Zé-ninguém aos olhos da esposa, de seus amigos e das pessoas que antes trabalhavam para ele. Sua mulher o incita a "amaldiçoar a Deus e morrer" (cf. Jó 2:9). Diante disso, será que Jó rejeitou a Deus? Sua fé e sua retidão eram dependentes da sua prosperidade material? Não sendo assim, o que ele iria dizer de Deus, da perspectiva que tinha, estando naquele montão de lixo? Essas são as

profundas questões que o livro de Jó expõe. Ele levanta a questão de poder haver uma fé assim desinteressada, uma fé por "nada"; ou se todo o comportamento religioso no fundo é motivado por um interesse egoísta.

Jó não era um homem paciente, e o livro não é um apelo para se ter uma resistência paciente, diante do mal. Jó é um crente rebelde. Ele protesta sua integridade e inocência perante o céu. Seu furor é dirigido a um Deus que parece estar indiferente, não só diante da sua situação, mas também diante do sofrimento de todas as vítimas inocentes. Ele acusa Deus de arbitrariedade em seu trato com a humanidade:

> Se eu disser: 'eu me esquecerei da minha queixa,
> deixarei o meu ar triste e ficarei contente';
> ainda assim todas as minhas dores me apavoram,
> porque bem sei que me não terás por inocente.
> Serei condenado; por que, pois, trabalho eu em vão?
> Ainda que me lave com água de neve
> e purifique as mãos com cáustico,
> mesmo assim me submergirás no lodo,
> e as minhas próprias vestes me abominarão (9:27-31).

Tal linguagem choca os seus amigos que representam a sabedoria convencional daquela época. Eles tinham um esquema teológico muito bem organizado que fazia sentido diante da situação miserável em que Jó se encontrava. A noção de um castigo divino no tempo presente é central nesse esquema. Como a perversidade é sempre punida por Deus e o sofrimento é a forma com que ocorre essa punição, então o sofrimento de Jó teria de ser o castigo de Deus. Daí se conclui que Jó cometeu algum ato perverso. O seu sofrimento, portanto, seria justo. Todos os seus vãos protestos de integridade moral não eram apenas um autoengano de sua parte, mas constituíam o ponto alto da sua blasfêmia contra Deus. Se tão somente Jó admitisse a sua culpa e passivamente se sujeitasse a Deus, talvez Deus encerrasse o castigo e tivesse misericórdia. E assim, em nome da correção teológica, seus amigos suplicaram que Jó aceitasse a sua sorte.

Jó tinha familiaridade com tais argumentos. Ele não negou ser um pecador como todos os outros seres humanos, mas ele não conseguiu detectar pecado algum em sua vida que merecesse um sofrimento tão grande como aquele. Os argumentos de seus amigos, que se baseavam num conceito de justiça particularmente estreito, somente fizeram com que a consciência de Jó quanto à sua inocência se intensificasse. Tudo o que ele viveu lançou dúvida sobre a teologia, fechada em si mesma, dos seus dias. Em meio à sua confusão e dor, acrescidas das acusações de blasfêmia feitas por aqueles a quem se voltara para consolá-lo, e sendo perseguido pela "mão de Deus" sobre a sua vida, Jó lutou para manter, ao mesmo tempo, estas duas convicções irmãs: a de que Deus é justo e a de que ele, Jó, é inocente em seu sofrimento. O que a religião de sua sociedade tinha como sendo proposições autocontraditórias, Jó as admitiu como verdade em sua experiência. Mas o que diria ele acerca de Deus, da perspectiva do seu sofrimento?

Como o livro vai revelando, vemos os argumentos dos amigos de Jó tornando-se mais repetitivos e mais monótonos, enquanto, em contraste, a perspectiva de Jó ia sendo ampliada. O primeiro alargamento da sua visão deu-se pela solidariedade de Jó para com todos os que sofrem injustamente. Seus próprios sofrimentos fizeram-no sensível à situação dos pobres. Numa comovente passagem, uma reminiscência da literatura profética do Antigo Testamento, Jó descreveu o sofrimento concreto do pobre – um sofrimento não decretado pelo destino nem devido a causas inexplicáveis, mas claramente sendo a conseqüência da perversidade humana:

Há os que removem os limites,
roubam os rebanhos e os apascentam.
Levam do órfão o jumento,
da viúva, tomam-lhe o boi.
Desviam do caminho aos necessitados,
e os pobres da terra todos têm de esconder-se.
Como asnos monteses no deserto,
saem estes para o seu mister,
à procura de presa no campo aberto,

como pão para eles e seus filhos...
Desde as cidades gemem os homens,
e a alma dos feridos clama;
e, contudo, Deus não tem isso por anormal (24:2-5, 12).

Jó lançou um ataque devastador aos "argumentos vazios" de seus amigos. Ele os despediu como "consoladores molestos" e como "médicos que não valem nada" (16:2; 13:4). A teologia deles não tinha relação alguma com o mundo real do sofrimento humano, das esperanças e dos temores. Eles pensavam que estavam sendo fiéis a Deus por passarem adiante a tradição de tudo "o que os sábios anunciaram, que o ouviram de seus pais e não o ocultaram" (15:18), ou seja, que o perverso vive uma vida atormentada e que o justo é recompensado com felicidade e prosperidade. Mas esse modo fluente e abstrato de fazer uma teologia é que é uma real blasfêmia: ele oculta e distorce a face de Deus. Querendo justificar a Deus, o que eles faziam era condenar pessoas inocentes. Jó os confrontou com uma pergunta reveladora: "Porventura, falareis perversidade em favor de Deus e a seu favor falareis mentiras?" (13:7).

A rebelião de Jó foi dirigida não primariamente ao fato do seu sofrimento, mas à visão religiosa do mundo que procurava justificá-lo. O Deus a quem ele procurava às cegas em seu sofrimento é um Deus que tanto ouve os homens como fala com eles. Jó corajosamente pediu que Deus o confrontasse com as acusações que constavam contra ele, e tal pedido foi inspirado por uma firme confiança na justiça final de Deus. Jó estava seguro de que Deus sabia que ele era inocente e de que declararia isso a seus amigos. Nós, os leitores do livro, sabemos que Jó era inocente e que Deus confirmou isso, pois foi o que o autor do livro revelou-nos no prólogo da história. Mas, para Jó, a convicção de que apenas Deus sabia da verdadeira situação era uma convicção gerada por uma fé viva. Ele via a sua luta com Deus como um tipo de ação judicial que ele apresentava a Deus em favor da humanidade em desgraça. Mas através de suas lágrimas ele vislumbrou a presença de uma testemunha e de um defensor diante do trono de Deus que poderia assumir

o seu caso. Dirigindo-se à terra, que receberia a vida que agora estava se esvaindo dele, Jó expressou a sua mais profunda esperança com as seguintes palavras:

> Ó terra, não cubras o meu sangue,
> e não haja lugar em que se oculte o meu clamor!
> Já agora sabei que a minha testemunha está no céu,
> e, nas alturas, quem advoga a minha causa.
> Os meus amigos zombam de mim,
> mas os meus olhos se desfazem em lágrimas diante de Deus,
> para que ele mantenha o direito do homem contra o próprio Deus
> e o do filho do homem contra o seu próximo (16:18-21).

Esse misterioso mediador, um amigo acessível diante da temível face de Deus, aparece novamente numa passagem que constitui o ponto máximo da peregrinação espiritual de Jó:

> Porque eu sei que o meu Redentor vive
> e por fim se levantará sobre a terra.
> Depois, revestido este meu corpo da minha pele,
> em minha carne verei a Deus (19:25-26).

Aqui Jó se referiu ao seu *go'el*, seu defensor ou vingador. A palavra surgiu do senso de solidariedade familiar dos israelitas, e associava o pensamento de um resgate com o de uma obrigação. Quando alguém ficava com dívidas ou sofria qualquer desfortúnio, era obrigação do parente mais próximo intervir. A lei em Israel reconhecia o direito do *go'el*, do parente mais próximo, redimir a propriedade, a liberdade e a vida daqueles que não estavam em condições de resolver o problema (cf. Levítico 25:47-49; Números 35:18-19). O termo veio a ser aplicado a Iahweh em seu relacionamento com Israel como um todo. Em decorrência da aliança, Deus tornou-se o parente mais próximo, aquele que toma sobre si a responsabilidade por seu povo, aquele que o resgata e que o vinga (cf. Isaías 43:14; 44:24; Provérbios 23:10-11).

A quem Jó estava apelando? Muita tinta foi gasta pelos eruditos na resposta a essa pergunta. Eu mesmo não tenho hesitação alguma em dizer que Jó estava referindo-se a

Deus e não a qualquer intermediário que não Deus. Numa passagem anterior ele tinha já apelado a Deus para que o protegesse da ira de Deus (14:13); e agora ele vislumbrou uma profunda revelação: que o Deus que ele experimentava como sendo seu adversário era ao mesmo tempo o seu amigo mais fiel. Deus era tanto o seu juiz como aquele que o defenderia no dia do juízo. Aquele que o feria seria também quem o curaria. Deus não deixaria que "por fim" ele fosse destruído, mas, pelo contrário, ele disse: "verei a Deus" – não como um estranho ou como um inimigo, mas numa amizade mais chegada do que as amizades superficiais que ele agora tinha. Foi essa esperança que fez com que o seu coração se partisse em momentos de alegria em meio à sua provação. Essa dialética aproximação a Deus é um dos mais profundos aspectos do livro de Jó, e o leitor cristão pode perceber aqui um angustiado, porém corajoso, prosseguir "tateando" em direção aos grandes temas da fé do Novo Testamento, especialmente à obra expiatória da cruz e a uma triúna concepção do ser de Deus.

A justiça de Deus foi o principal assunto em debate. Os companheiros de Jó atribuíam à justiça divina uma recompensa na vida presente. Deus dá às pessoas o que elas merecem. A conclusão a que chegaram, em sua mente, quanto ao governo divino, era muito clara. Nessa perspectiva os sofrimentos de Jó eram decorrentes da sua culpa. Jó, por outro lado, partiu não de princípios teológicos, mas da sua própria experiência. Ele declarou a sua inocência e a sua integridade. Aos olhos de seus companheiros, e até certo ponto a seus próprios olhos, essa sua declaração chegava a conferir culpa a Deus. Perturbado com tal conclusão, aparentemente beirando a blasfêmia, Jó desejou debater a questão com Deus pessoalmente.

A Absolvição de Jó

Jó recebeu a sua petição. Deus respondeu-lhe "do meio de um redemoinho" (38:1). Essa é uma clássica imagem na Bíblia, formando o contexto para uma "teofania" – uma revelação da presença de Deus. Uma tempestade tanto pode expressar como ocultar a temível majestade de Deus. E pela

primeira vez depois do prólogo do livro o autor usa o nome de Deus da aliança – Iahweh – ao referir-se a Deus. Deus não está mais à distância, isolado, mas é o gracioso e fiel Senhor da aliança. Ele havia estado presente o tempo todo, mas agora essa sua presença se fazia conhecer perante Jó.

À primeira vista há algo estranho e inquietante com respeito ao que Deus disse. Deus não repreendeu Jó por nenhum pecado (desse modo confirmando a sua inocência), mas também não respondeu as angustiantes perguntas que Jó havia atirado aos céus. Ele adotou a mesma postura de confronto que Jó tinha tido em sua moção contra Deus. "Cinge, pois, os lombos como homem, pois eu te perguntarei, e tu me farás saber." Não há desculpa alguma pelo longo silêncio de Deus, não há palavra alguma de consolo para Jó em sua angústia. Mas Deus também não o arrasa nem o humilha. Ele o toma, em vez disso, para uma viagem num redemoinho pelo universo, educando-o com respeito a estrelas, a animais e a monstros das profundezas, numa poesia que figura entre as mais belas e evocativas da literatura mundial. Porém, por mais deslumbrado que o leitor possa estar, Jó compreendeu (veja 40:3,4 e 42:1-6). Bem poucos comentaristas do livro de Jó parecem entender aquilo que Jó compreendeu. Eles presumem que o que Deus diz é menos importante do que o fato de Deus estar falando, do que a comunicação da presença de Deus a Jó. Conseqüentemente prestam pouca atenção ao conteúdo da fala divina. Em sua visão, apenas a presença de Deus é suficiente para satisfazer os mais profundos desejos de Jó. Embora reconhecendo o elemento de verdade que há nisso, creio ser essa posição extremamente deficiente. Em seu lugar endosso o ponto de vista de Gustavo Gutierrez, de que "o conteúdo do que Deus diz especifica e concretiza a resposta; a palavra de Deus dá à presença de Deus o seu pleno significado".[2]

Há vários temas que são abordados nas duas falas de Deus (38:1–40:2 e 40:6–41:34), mas destacam-se entre eles os seguintes:

(a) *A gratuidade do amor divino.* Bem no início de sua fala, Iahweh dirige a atenção de Jó à fonte de todas as coisas que existem. O universo com toda a sua maravilha e mistério

não gira em torno de Jó nem em torno de qualquer outro ser humano. A majestade de Deus é para ser identificada menos pelo poder e mais pela liberdade criativa e pela iniciativa graciosa do amor. E isso o que envolve a criação e dá sentido à obra de Deus, tanto na natureza como na história.

> Onde estavas tu, quando eu lançava os fundamentos da terra?
> Dize-mo, se tens entendimento.
> Quem lhe pôs as medidas, se é que o sabes?
> Ou quem estendeu sobre ela o cordel?
> Sobre que estão fundadas as suas bases
> ou quem lhe assentou a pedra angular,
> quando as estrelas da alva, juntas, alegremente cantavam,
> e rejubilavam todos os filhos de Deus? (38:4-7).

A implicante ironia das palavras de Deus expõe a infantil presunção de Jó e de seus amigos. Eles não são o centro da realidade. E a doutrina da retribuição (Deus retribuirá segundo as obras de cada um) embora tenha o seu lugar legítimo na soberania de Deus sobre todas as coisas, não é o ponto chave para a compreensão do universo. O amor gratuito e expontâneo de Deus é a dobradiça em torno da qual o universo gira. O mundo expressa a liberdade e o prazer de Deus em criar. A razão pela qual as coisas foram criadas não é a sua utilidade: nem tudo o que existe foi feito para ser útil aos seres humanos, e portanto o seu verdadeiro significado não poderá nunca ser compreendido dentro de uma visão antropocêntrica.

> Quem abriu regos para o aguaceiro
> ou caminho para os relâmpagos dos trovões;
> para que se faça chover sobre a terra,
> onde não há ninguém,
> e no ermo, em que não há gente;
> para dessedentar a terra deserta e assolada
> e para fazer crescer os renovos da erva? (38:25-27).

Qual é o propósito da chuva em lugares em que ninguém habita? Será que Jó e seus amigos poderão celebrar com Iahweh a maravilha e a beleza da criação, sem terem a

expectativa de que as ações de Iahweh no mundo da natureza e da história são de acordo com os esquemas previstos pela razão humana? Com que base podem eles afirmar que sabem como Deus vai agir? Como você encara o humor de Deus – no avestruz?! (39:13). É uma criatura despojada do bom senso, batendo as asas, mas não indo a lugar nenhum, que põe os ovos na terra, ignorando que alguém poderá pisar neles (cf. 39:14-15). Até mesmo aquelas partes da criação que podem parecer sem sabedoria e sem propósito têm o seu lugar na ordem estabelecida por Deus. Talvez o avestruz seja uma figura do próprio Jó – uma mistura paradoxal de grandeza e de estupidez. Ambos são dotados de valor pelo gratuito amor de Deus.

David Atkinson descobre aqui uma simples mas profunda aplicação pastoral: "Através de Gênesis sabemos que Deus fez o homem e o pôs num jardim que era cheio de árvores "agradáveis à vista". O contexto no qual levamos a nossa vida contribui significativamente para o nosso senso de bem-estar. Sobre cinzas pode ser um lugar apropriado para sentarmo-nos se estamos num estado de lamentação, mas não é um lugar para ficarmos, se desejamos nos sentir melhor. Às vezes a melhor ajuda que podemos dar a alguém que esteja angustiado – ajudando-o a achegar-se a Deus, fazendo com que saia das profundezas da depressão – não é ensinando-lhe alguma doutrina, nem lhe pregando o nosso melhor sermão, nem lhe mostrando o erro de seus caminhos, mas é por andar com ele pelo jardim, por levá-lo a ver uma cachoeira ou um pôr-do-sol, por ajudá-lo a ter de volta a alegria neste mundo. Tais passos nem sempre são praticáveis, certamente. Mas o que pudermos fazer para que alguém que esteja em depressão se sinta renovado e encontre um lugar de segurança e aceitação no rico panorama da criação de Deus, isso será de real ajuda para essa pessoa. As pessoas nesse estado precisam saber que elas, também, fazem parte da criação. É por ter prazer nas obras do Criador que muitas vezes começamos a sentir de novo o toque da sua mão.[3]

(b) *A soberania da sabedoria divina.* Deus deu a entender a Jó que há de fato um plano divino desenvolvendo-se

em toda a criação, mas não é um plano que a mente humana possa compreender no sentido de poder dele depreender simples padrões de causa e efeito. Mas isso não é de se admirar, uma vez que há tantas coisas no mundo de Deus que escapam do controle humano. Se a criação não pode ser domesticada, que presunção é pensar que os atos de Deus possam ser domesticados!

> Ou quem encerrou o mar com portas,
> quando irrompeu da madre;
> quando eu lhe pus as nuvens por vestidura
> e a escuridão por fraldas?
> Quando eu lhe tracei limites,
> e lhe pus ferrolhos e portas,
> e disse: até aqui virás e não mais adiante,
> e aqui se quebrará o orgulho das tuas ondas? (38:8-11).

O mar é um símbolo bíblico comumente aplicado ao caos, tanto social como físico, incansável e incontrolável, com suas ondas de orgulho ameaçando tomar a terra e os seus habitantes. Mas Deus estabeleceu limites para ele, todo o seu poderio aterrorizante está sujeito ao poder de Deus. De igual forma, as monstruosas e misteriosas criaturas marítimas – o beemote e o leviatã (40:15; 41:1 – IBB) – que aparecem no segundo discurso divino, provavelmente representam as aterrorizadoras forças do caos e da desordem que procuram subjugar a vida humana e o restante da criação. Por mais poderosos que eles possam ser, eles são mantidos em sujeição à mão bem mais poderosa do Criador. Da perspectiva do seu sofrimento, Jó vê a criação como um caos, como um retorno ao vazio. A desordem e a falta de sentido parecem ter triunfado. Deus lhe mostra que o poder divino controla esses caóticos poderes mesmo que eles não sejam aniquilados. Há o mal no mundo, mas o mundo em si não é mau. Há caos no cosmos, mas o cosmos não é um caos.

Não há poder sobre a terra, por mais horrível e aterrorizador em seu aspecto, que nos possa separar do abraço do Criador.

Quem primeiro me deu a mim,
para que eu haja de retribuir-lhe?
Pois o que está debaixo de todos os céus é meu (41:11).

(c) *A "fraqueza" do poder divino.* Continuando com todo aquele ataque de perguntas irônicas, Deus convida Jó a contemplar o que ele faria se ele estivesse no lugar de Deus!

Acaso, desde que começaram os teus dias,
deste ordem à madrugada
ou fizeste a alva saber o seu lugar,
para que se apegasse às orlas da terra,
e desta fossem os perversos sacudidos? (38:12-13).

"Sacudir da terra os perversos", como está aí, isso era o que Jó vinha pedindo a Deus. Mas a luz de Deus continua a raiar sobre eles. A criação está então com defeito? Está bem, diz Deus, assuma o controle sobre o universo.

Acaso, anularás tu, de fato, o meu juízo?
Ou me condenarás, para te justificares?
Ou tens braço como Deus
ou podes trovejar com a voz como ele o faz?
Orna-te, pois, de excelência e grandeza,
veste-te de majestade e de glória.
Derrama as torrentes da tua ira
e atenta para todo soberbo e abate-o.
Olha para todo soberbo e humilha-o,
calca aos pés os perversos no seu lugar.
Cobre-os juntamente no pó,
encerra-lhes o rosto no sepulcro.
Então, também eu confessarei a teu respeito
que a tua mão direita te dá vitória (40:8-14).

A ironia empregada nessa passagem faz com que Jó tenha plena consciência das limitações do amor divino que Deus mesmo impôs a si mesmo. Por mais insignificantes que os seres humanos possam parecer para Jó, eles são suficientemente preciosos aos olhos de Iahweh para considerar a liberdade deles, para tolerar com paciência a impiedade

deles e procurar obter a colaboração deles em governar o mundo com justiça. A divina liberdade que Iahweh revelou a Jó tem o seu paralelo na liberdade humana. Esta é estabelecida por aquela, e a tem por base.

A graça envolve a comunhão dessas duas liberdades. A liberdade de Jó expressou-se em suas veementes queixas perante Deus. A liberdade de Deus expressa-se na impressionante generosidade da graça que se recusa a ser confinada dentro de um sistema de previsíveis recompensas e punições. Até aquele terrível dia do Balanço Final, quando o mal e os praticantes do mal forem erradicados e todos os inocentes sofredores forem dados como justos, Iahweh demonstra não ter prazer na morte do ímpio, mas deseja que se converta da sua impiedade para a vida (ver p. ex. Ezequiel 18:23; Miquéias 7:18; Oséias 11:8-9; 1 Timóteo 2:3; 2 Pedro 3:9).

Jó percorreu uma longa e tortuosa estrada até ter um encontro pessoal com Iahweh. As respostas que ele obtém não eram o que ele buscava, mas ele foi liberto de suas ansiedades e ficou com a sua esperança renovada. Que Jó compreendeu os discursos de Iahweh, e que por eles foi transformado, isso é demonstrado por sua resposta:

> Bem sei que tudo podes,
> e nenhum dos teus planos pode ser frustrado...
> Eu te conhecia só de ouvir,
> mas agora os meus olhos te vêem.
> Por isso, me abomino
> e me arrependo no pó e na cinza (42:2, 5-6).

Deus de fato tem planos para o seu mundo, e esse mundo não é um caos como repetidamente Jó tinha sugerido ao contestar os seus amigos. O seu raciocínio parece ter sido: "Eu não entendo esses planos. Portanto eles não podem existir." Mas a integridade da sua fé, expressa em seu desejo de confrontar a contradição entre a experiência e a doutrina da recompensa dada nesta vida, e em defender a questão não apenas com os seus amigos, mas com o próprio Deus, o conduziu a um outro modo de compreender e de falar sobre Deus. Como Gutierrez muito bem expressou: "O que agora ele ouviu da boca de Iahweh deu-lhe um

vislumbre de um outro mundo, de uma ordem diferente daquela que ele rejeitara, mas para a qual até agora parecia não haver alternativa. Tudo isso não está totalmente claro para ele, mas pelo menos ele não está mais sendo sufocado pelo universo religioso de seus amigos e também de sua época.[4]

Que tipo de arrependimento teve Jó? Gutierrez ressalta que, tal como outros comentaristas dizem, os verbos da última linha não têm objeto no original. A nossa tradução "me abomino" não está correta; a BJ está um pouco mais próxima do sentido original, pois diz "retrato-me", dando a entender que hã algo de que ele se retrata. Mas ainda enfrentamos a questão: do que Jó se retrata? Iahweh não o acusara de pecado algum, e contudo Iahweh prosseguiu declarando que apenas Jó havia falado corretamente sobre si (42:7ss). O verbo *nahum* (traduzido aqui como "arrepender") geralmente significa "mudar de idéia", ou "abandonar uma posição" (ver, p. ex.., Êxodo 32:12,14; Jeremias 18:8,10; Amós 7:3,6). A imagem de "pó e cinzas" descreve a situação de Jó antes dos diálogos começarem, uma imagem de humilhação e de lamentação. Se concordarmos com Gutierrez, que tomou aquelas duas coisas para serem o objeto dos dois verbos da sentença, poderemos então traduzir a resposta de Jó da seguinte maneira: "Eu renuncio e abandono o pó e as cinzas".

Essa forma de tradução torna a resposta de Jó não só coerente mas também consistente com o veredicto de Iahweh para com o seu servo. Jó não está propriamente expressando uma contrição mas sim a sua decidida rejeição à atitude de abatimento e de acerbada queixa que tinha assumido até então. Jó agora se rendia ao amor, um amor que o encontrou no centro de um redemoinho. A sua confiança renovava-se, os seus horizontes expandiam-se, agora ele verdadeiramente acreditava "sem esperar nada em troca". Ao reconhecer a liberdade que Deus tem, e a justiça de Deus, *ele foi liberto da mais sutil forma de idolatria, mais sutil em relação a todas as outras, que é o desejo de "possuir" Deus por aprisionar os procedimentos de Deus dentro de características humanas, dentro de um esquema previsível e estanque.*

"O que foi que Jó compreendeu? Que a justiça não reina no mundo que Deus criou? Não. A verdade a que ele se apegou e que o levou ao nível de reflexão é que a justiça por si só não tem a palavra final sobre como devemos falar de Deus. Somente quando chegamos a perceber que o amor de Deus é livremente concedido é que entramos completa e definitivamente na presença do Deus da fé. A graça não se opõe à busca da justiça nem a despreza; pelo contrário, ela lhe dá seu pleno significado. O amor de Deus, como todo amor verdadeiro, opera num mundo não de causas e efeitos, mas de liberdade e de graça. É assim que pessoas encontram-se, uma com a outra, de um modo completo e incondicional: sem pagamento de espécie alguma e sem obrigações externamente impostas que as pressionem a atender as expectativas, umas das outras."[5]

Esta não é a palavra final sobre o sofrimento, e muito menos a palavra final quanto a Deus. Mas ela acaba com os nossos preconceitos humanos "normais", quebrando e abrindo o nosso coração para aguardar a mensagem de um salvador que foi crucificado e de um túmulo vazio... O Deus da Bíblia não nos dá uma resposta teórica quanto aos mistérios do mal e do sofrimento. Suspeito que não haja uma resposta possível, pois o mal no mundo bom de Deus é um monstruoso absurdo, uma insana afronta Àquele que é perfeitamente santo, verdadeiro e amoroso. Há um inimigo para ser confrontado e vencido, não um problema para ser solucionado. O sofrimento e o mal tão profundamente se acham encravados em nossa experiência da vida humana que, na tentativa de transformá-los em problemas intelectuais para uma análise filosófica, bem podemos perder a chave certa para entendê-los, ou seja, com empatia envolvermo-nos com o sofrimento dos outros.

Epílogo

Comecei este capítulo com as palavras de um escritor cristão que casou-se já com certa idade, apenas para ver a sua esposa falecer com uma morte muito sofrida, de câncer, antes de seu casamento completar dois anos. Vou fechá-lo com a citação de um outro igualmente dotado e compatriota de

Lewis, Malcolm Muggeridge, um jornalista mais do que um acadêmico, que se tornou cristão no fim da sua vida e que usou suas excelentes habilidades retóricas para expor a superficialidade por trás de muita da nossa sofisticação moderna:

> O sofrimento cristaliza, como nada mais, os dilemas e os pesadelos de uma vida sem Deus. É um nervo inflamado que, se tocado, desperta uivos de raiva e angústia, especialmente hoje em dia. Certamente, quando podemos ir até a lua, e andar através do espaço com uma velocidade incrível; quando nossos próprios genes são contados, e nossos órgãos são transplantáveis; quando temos como comer sem engordar, copular sem procriar, dar um brilhante sorriso sem estar feliz; certamente o sofrimento deveria ter sido banido de nossa vida. Ter que continuar a sofrer, e ver outros sofrendo, isso para nós é uma afronta; e a divindade que, tendo o poder de interromper o sofrimento, ainda permite que continue, teria que ser um monstro, não um Deus amoroso. Assim, Simone de Beauvoir, ao ver sua mãe morrer de câncer em agonia, considerou isso uma 'violação injustificável'; algo tão 'violento e imprevisto como um motor que pára no meio do céu'. A imagem é significativa. Quando um equipamento emperra e fica com defeito, nós o odiamos totalmente, e procuramos pelo fabricante ou o mecânico para xingar. Aos olhos daqueles que vêem os homens como máquinas, Deus é o fabricante, e o mecânico é o seu sacerdote.[6]

Notas

[1] C. S. Lewis, *A Grief Observed* (Um Pesar Observado) – Londres, Faber & Faber, 1961; p. 23.

[2] G. Gutierrez, *On Job: God-talk and the Suffering of the Innocent* (De Jó: Deus e o Sofrimento do Inocente) – Maryknoll, NY; Orbis, tradução inglesa; p. 69.

[3] D. Atkinson, *The Message of Job* (A Mensagem de Jó) – Leicester; Inter-Varsity Press, 1991; p. 147.

[4] Op. cit.; p. 84.

[5] Gutierrez, op. cit.; pp. 87-8.

[6] M. Muggeridge, *Something Beautiful For God* (Algo Belo para Deus) – Londres; Collins, 1971; p. 131.

5

A Violência dos Ídolos

"Em cada civilização, em cada período da história, é verdade dizer: 'Mostrem-me o tipo de deus que vocês têm, e eu lhes direi que tipo de humanidade vocês possuem'."

– *Emil Brunner (1889–1966), Man in Revolt*[1]

– Vamos, tome mais uma! – insistiu ele, empurrando uma lata da cerveja *Foster* em minha direção.

A noite estava quente e aquela cerveja custava menos do que um dólar, mas eu hesitei, já que o salário de Peter era de apenas vinte dólares por mês. Peter era um obreiro da igreja local, mas o professor universitário, com quem me encontrara antes, durante o dia, ganhava apenas cinco dólares a mais do que ele, por mês. A esposa de Peter tinha preparado uma farta refeição, e um aparelho de televisão ficava em destaque na sala de estar tal como um santuário numa casa budista. Na maioria das noites seus dois meninos ficavam grudados na TV, assistindo sem compreender Oprah Winfrey e Dinastia. Quisera saber como o Peter conseguiu o dinheiro para tudo aquilo. "Oh, o Senhor provê", foi sua pia resposta. Mais tarde fiquei sabendo que, como a maioria das famílias da classe média, eles estavam pesadamente endividados com os agiotas.

Depois do jantar, fui dar uma volta margeando o rio, em direção ao meu hotel. Enormes cartazes agora poluem o cenário, anunciando um uísque escocês, cigarros americanos e máquinas fotográficas japonesas. Passei pelo velho hotel colonial, que permanecera como o único monumento sobrevivente do domínio inglês, recentemente reformado e

agora cobrando 220 dólares por noite. Eu havia estado ali antes, durante o dia, para perguntar ao recepcionista e às copeiras quanto que eles ganhavam. Cinco dólares por mês, eles disseram, mais as gorjetas. Uma multidão de homens de negócio japoneses e de Hong Kong, vestidos com seus escuros ternos de marca famosa, e com suas pastas da *Gucci*, invadiam a calçada e entravam em veículos governamentais dirigidos por um chofer. A junta militar removeu à força o povo do centro da capital e os plantou em cidades satélites, sem qualquer compensação, de forma que os melhores terrenos podem ser comprados pelas novas companhias estrangeiras que estão sendo atraídas para o país. Um jipe do exército parou. O motorista tirou gasolina do tanque para motoristas que passavam (a gasolina estava racionada, desse modo esta era uma boa maneira de se fazer dinheiro). Os militares têm sangrado este país totalmente. Enquanto no hospital geral havia falta de remédios essenciais, o hospital militar nos arredores da cidade gabava-se de ter equipamentos computadorizados para a terapia de células e máquinas de diálise.

Na manhã seguinte li nos jornais que moças do campo são seqüestradas à força, por gangues, para a prostituição na cidade, ou para serem vendidas para empreendedores do negócio do sexo de um país vizinho "mais desenvolvido". Li também sobre a falta de frutos do mar para consumo local, uma vez que eles agora estavam sendo exportados para hotéis de Cingapura e de Hong Kong para satisfazer os insaciáveis apetites dos chineses. Uma fábrica de cigarros estava sendo montada por um empreendimento cingapuriano. Armamentos estavam sendo vendidos para a junta pelos governos da China, de Cingapura e da Tailândia. Este país, pensei, já foi o celeiro de arroz da Ásia. Sinto-me testemunhando o comércio do ópio do século dezenove, somente que ao revés.

Meus pensamentos voltados à história multiplicaram-se quando eu conheci um grupo de cristãos pentecostais de Cingapura e da Austrália em meu hotel.

– Estamos aqui para conduzir seminários sobre a plantação de igrejas – informaram-me.

A ironia era demais, e caí na risada.

– Quer dizer que *vocês* querem ensinar a *essa* gente como plantar igrejas? – perguntei com incredulidade.

(As igrejas aqui têm produzido mais mártires na última década do que Cingapura e a Austrália juntas em toda a sua história.) Mais tarde, naquela manhã, passei por um dos belos e dourados pagodes que pontilham o cenário. Microfones eram usados em alta voz, atingindo o fluxo constante dos devotos, exortando os pobres fiéis a darem dinheiro para a construção de mais pagodes. Quanto mais pagodes, a voz proclamava, maior será a paz no país, e os espíritos maus serão repelidos.

Naquela noite meditei sobre a Ásia de hoje: incompreensível, fascinante, frustrante, explorada por seu próprio povo e também por estrangeiros, oprimida pelas divindades do passado e do futuro...

Formação de Ídolos

Os ídolos, como já vimos, são substitutos da criação que tomam o lugar do Deus da criação. Eles elevam algum aspecto da ordem criada ao lugar central que tão somente o Criador ocupa. Eles podem tomar a forma de conceitos mentais, bem como a de objetos físicos. De fato, por detrás de toda imagem física há um conceito mental que dá ao físico sua atraente fixação em nós. Considere, por exemplo, o que normalmente citamos quando estamos falando sobre ídolos: o dinheiro.

Tenho aqui à minha frente uma nota de 100 rupias. O que é que dá a este pedaço de papel o valor de cem rupias? É o preço de todos os produtos químicos que foram postos nela? É claro que não. Foi uma decisão humana, coletiva, de considerar este pedaço de papel em particular como tendo o valor de cem rupias. Ele incorpora a promessa do Banco Central de que este pedaço de papel pode ser trocado por bens de valor igual a cem rupias. Em outras palavras, somos nós, seres humanos, que definimos o seu valor. É uma criação nossa. (É até engraçado considerar que algo que supostamente é tão característico da "materialidade", quanto o dinheiro, possa existir somente por meio da

confiança e do cumprimento duma promessa por parte dos homens, fatores esses que pertencem à esfera moral, os quais muitos homens de negócios e economistas rejeitam como sendo irrelevantes ao "mundo real"!)

Vamos ver o que acontece com o dinheiro. Depois de algum tempo esquecemo-nos de que o dinheiro é uma criação humana, de que fomos nós que o definimos. O dinheiro agora começa a nos definir, na verdade a nos recriar em sua imagem. Assim o meu valor como ser humano agora é avaliado com base em quanto eu ganho, no montante de capital que tenho sob o meu comando. E sociedades humanas como um todo são avaliadas como "desenvolvidas" ou "subdesenvolvidas" tendo como base o nível do montante de capital que tenham alcançado num dado momento da história. Em vez dos homens estarem no controle do dinheiro, o dinheiro agora é que controla os homens. Ele nos ordena o lugar em que vamos morar; que emprego vamos ter; quantos filhos deveremos ter; com quem deveremos nos entrosar, e com quem não; que áreas do conhecimento deveríamos desenvolver, e quais as que poderão ser deixadas de lado; enfim, o dinheiro atinge todas as partes da vida pública e da vida privada, sem deixar nada de fora. Quando os homens ficam sob o encantamento do dinheiro e deixam de questionar a forma tirânica com que ele controla todo pensamento humano, então eles se tornam possuídos por um ídolo – o deus a quem Jesus se referiu como sendo *Mamom* (um termo aramaico, a personificação das riquezas, que representa o espírito ganancioso).

Assim, por trás de todo ato de idolatria na vida humana, parece haver um ato de esquecimento anterior. Ao nos esquecermos do verdadeiro Deus, a quem pertencemos, dando-lhe as costas, acabamos esquecendo-nos de que as obras de nossas mãos e da nossa mente são inferiores a nós mesmos. Ao negarmos a nossa natureza – criaturas dependentes do Criador – deixamo-nos ficar dependentes de nossas próprias criações. É por isso que a idolatria nos desumaniza. A nossa humanidade encontra-se em nossa adoração àquele que nos dá a vida, a vida em toda a sua plenitude, e que nos chama para compartilharmos da sua glória como portadores

da sua imagem. Tal adoração realça a nossa condição humana, mas a adoração àquilo que é inferior a nós somente pode diminuir essa nossa condição humana, por fazer de nós objetos e não pessoas.

Isso podemos constatar no campo da ciência, por exemplo, quando uma certa teoria influente (p. ex. a evolução de Darwin, a hipótese de Gaia) é mal empregada, de forma a assaltar a dignidade humana, para supostamente "acabar com a arrogância humana"; ou quando ficamos com tal temor diante das nossas tecnologias (p. ex. sistemas de inteligência artificial) que as colocamos em pedestais e lhes rendemos a nossa liberdade. Ou consideremos a teoria de Marx do materialismo histórico: ela rapidamente se esqueceu de suas origens na mente fértil do europeu da classe média, adquiriu uma realidade objetiva como "lei científica" e lhe foi permitido atuar nas vidas humanas, controlando sociedades inteiras por todo o mundo – com desastrosos resultados!

Considere ainda os conceitos de *nação* e de *etnia* que chegaram a dominar a vida política nos tempos modernos. Quando nos esquecemos de que são criações humanas, damos-lhes um poder sobre nós que de outra forma eles não teriam, e quando nos damos conta estamos condescendendo com ações feitas em seu nome (p. ex. mentir, roubar, matar outras pessoas) o que normalmente não fazemos como indivíduos. A nação-estado, apesar da sua declinante influência no mundo de hoje, ainda espera que eu ponha os seus interesses antes dos da família, da comunidade ou da humanidade como um todo. De volta ela promete dar-me proteção da violência contra a minha pessoa e a minha propriedade, igualdade de respeito perante a lei, e uma constante melhoria nas condições da vida. Em grande parte é o fracasso da nação-estado no cumprir suas promessas que tem dado origem à desintegração de estados em blocos étnicos, como vemos por todo o mundo. Tais identidades étnicas têm um apego maior, emocional, nas pessoas, e a violência que é associada a elas é com freqüência uma imagem especular da violência perpetrada em nome da nação-estado. Paradoxalmente, tais nacionalismos étnicos são contra-reações à modernidade e também tentativas de pegar os frutos da modernidade

por meio do aparato do estado. Isso não se aplica tão somente ao Terceiro Mundo ou aos países passando recentemente por um processo de modernização. A identidade "separatista" existente entre extensas seções da população afro-americana nos Estados Unidos é tanto uma reação, como um espelho, da condição tribal da sociedade americana branca (embora, entre seus integrantes, seja referida como "patriotismo").

Semelhantemente, o mecanismo de mercado para a alocação de recursos foi elevado à condição de *status* semidivino pela noção misteriosa, dada por Adam Smith (1723–1790), de "uma mão invisível" que dirige o interesse próprio das pessoas para fins beneficentes da sociedade. Ele escreveu sobre o empreendedor o seguinte:

> Ele almeja somente o seu próprio ganho, e nisso, como em muitos outros casos, ele é conduzido por uma mão invisível a promover um fim que não fazia parte de suas intenções... Por dedicar-se a seus próprios interesses ele com freqüência promove o que é da sociedade com maior eficácia do que quando ele tem a intenção de promovê-lo.[2]
>
> Para Adam Smith, a "mão invisível" era mais do que uma figura de linguagem e mais do que uma expressão do fato de que as ações humanas têm efeitos imprevisíveis. Era o deus *ex machina* da sua teoria econômica. Adam Smith compartilhava da visão otimista do Iluminismo do século dezoito em relação ao progresso da humanidade, uma visão que com freqüência caminhava de mãos dadas com o modelo de Newton das forças determinadas ordenadas por um benigno Regulador divino. Adam Smith e seu mais famoso crítico, Karl Marx, parecem ter tido em comum muito mais, no que concerne às suas visões do mundo, do que muitos dos seus discípulos reconhecem.

Adam Smith tem sido associado, um tanto injustamente, com os advogados do capitalismo do *laissez-faire* no século dezenove e seus correspondentes da era pós-Thatcher/Reagan no Ocidente. A preocupação de Smith foi defender a liberdade de negócios contra os argumentos mercantilistas de que um forte governo seria necessário para proteger os interesses dos produtores. Muitos dos escritores mercantilistas eram

eles mesmos comerciantes que viram seus próprios interesses mais bem servidos com uma nação-estado que usasse uma política econômica como meio para reforçar o seu próprio poder. Adam Smith rejeitou toda ação feita pelo governo que discriminasse certos cidadãos por dar apoio aos interesses de outros. Mas enquanto ele se opunha a toda intervenção governamental na operação dos mercados, ele tinha ciência da responsabilidade do governo de proteger o bem-estar da sociedade. Invocando "o sistema da liberdade natural" ele definiu três deveres do governo, sendo que os dois últimos demonstraram ser uma fonte de embaraço aos advogados do governo "de mínima influência", que buscaram suporte em Smith: a saber, o "dever de proteger, tanto quanto possível, todo membro da sociedade da injustiça ou opressão feita por qualquer outro de seus membros", e "o dever de erigir e manter certas obras públicas e certas instituições públicas que nunca servirão aos interesses de nenhum indivíduo ou pequeno grupo de indivíduos..."[3] Por causa desse terceiro dever, ele deu apoio à educação financiada pelo poder público. Ele também advertiu contra "a voracidade da avareza, o espírito monopolizante de comerciantes e industriais, os quais não são, e nunca deveriam ser, os dirigentes da humanidade",[4] e ardentemente condenou o imperialismo do século dezoito como um meio de dar assistência às indústrias nacionais. (O que Smith não previu foi a degeneração do liberalismo do século dezenove, caindo no imperialismo, a garantia de mercados "abertos" e de matérias-primas pelo uso da força militar, e que seria um país de livre comércio, a Inglaterra, que se tornaria o maior império dentre todos. Indianos e chineses lembram-se do "livre comércio" como algo que lhes foi imposto por coerção.)

Há razões, então, para acreditar que Smith teria se horrorizado com a moderna aliança de interesses de grandes negócios com partidos políticos (na maioria dos estados "liberais"), e a combinação da riqueza privada com a sordidez pública que veio caracterizar as cidades americanas e européias no fim do século vinte. Smith pode ser o santo patrono do capitalismo e da economia neoclássica, mas como acontece

com todos esses santos, seus textos são usados seletivamente por seus devotos. Conquanto os comentaristas possam discordar entre si quanto a de que forma Smith deve ser lido, não há dúvida alguma de que muitos economistas modernos e governos têm feito das "forças de mercado" uma divindade quase religiosa muito mais poderosa do que qualquer coisa que tenha sido cultuada nas culturas pré-modernas. E, em nome dessa divindade, eles têm posto para fora do trabalho homens e mulheres, têm feito as coisas irem de mal a pior ao culparem os pobres por sua própria pobreza, têm justificado a impiedosa acumulação de riquezas por uns poucos, e têm dissipado os recursos naturais não renováveis. Como "forças de mercado" invadem cada vez mais todos os aspectos da vida humana, os seres humanos são reduzidos a "consumidores"; o comportamento humano a "interesse próprio"; a sociedade humana a "competidores"; e o valor de todo empreendimento humano a "custo / benefício"...

Os Novos Demônios

É aqui que a linguagem bíblica da demonologia pode ser apropriada para as nossas sociedades modernas. Pois, quer consideremos os demônios como sendo seres com sentimento, ou como "o clima espiritual" de estruturas humanas e cósmicas deformadas, é evidente que não apenas há pessoas individualmente "possuídas" por tais poderes malignos, mas também há sociedades inteiras que também o são em várias épocas de sua história. Assim, o teólogo croata Miroslav Volf, refletindo sobre o recente conflito nos Bálcãs, maravilha-se de que "tendo o conflito começado, parecia desencadear uma incontrolável cadeia de reações." Ele escreve: "É claro, os grandes e estratégicos movimentos que deram início ao conflito e que o mantiveram ativo são feitos nos centros de poder militar, político e intelectual. Mas há muito desejo de brutalidade mesmo entre as pessoas comuns... Essas eram pessoas decentes, e vizinhos prestativos. Eles, por assim dizer, não *escolheram* saquear e incendiar, violentar e torturar – nem mesmo secretamente tiveram prazer nessas coisas. Uma besta adormecida neles foi des-

pertada de seu sono inquieto."[5] Numa nota de rodapé em seu artigo, Volf também cita as palavras de Carl Gustav Jung, escritas nas vésperas da Segunda Guerra Mundial: "O que é impressionante com respeito ao fenômeno alemão é que um só homem, que obviamente é "possesso", contaminou uma nação inteira a tal ponto que tudo está se movendo e já começou a rodar em seu curso em direção à perdição."[6] Quando os seres humanos dão a qualquer aspecto da criação de Deus (por exemplo, à sexualidade e ou à fertilidade), ou às obras de suas mãos (p. ex., à nação-estado, ao mecanismo de mercado) a adoração que somente é devida ao Criador, eles invocam forças invisíveis que acabam por dominá-los. Aquilo que deveria ser um servo, quando é tratado como um senhor, transforma-se rapidamente num tirano.

Isso se vê em todo projeto humano: uma vez que um projeto tenha adquirido um certo tamanho e seja investido de sonhos humanos de "progresso" ou de "libertação", ele passa a ter uma vida própria, arrastando seres humanos e sociedades em sua esteira. É também visto nas megacorporações e nas burocracias do mundo moderno. Ninguém está mais no controle. Não há quem tenha a responsabilidade quando algo dá errado. Tendo entregue o nosso coração, individual e coletivamente aos ídolos, tornamo-nos escravizados por demônios. Esses demônios sempre exigem sacrifícios humanos: seja em nome do "patriotismo", da "revolução" ou do "progresso da ciência". Dessa forma o culto da idolatria conduz ao sacrifício dos membros da sociedade que são fracos e aparentemente inúteis (a começar pelos fetos, até outros grupos étnicos, os enfermos, os com problemas mentais), à destruição dos ecossistemas da terra, à abdicação da responsabilidade humana em relação ao planeta.

Os ídolos são sustentados e fortalecidos pelos sistemas de crença que disfarçam o seu papel nas atividades humanas. Esses sistemas de crença (ou *ideologias*, que depois de Marx adquiriram o sentido pejorativo de "razão teórica corrompida por interesses próprios") deram a cada ídolo um certo ar de legitimidade. Assim podemos chamar de *nacionalismo* a ideologia que incentiva uma lealdade inescrupulosa à própria nação em detrimento de outras comunidades,

promovendo mitos sobre heróis do passado, territórios sagrados, um passado unido, uma superioridade dos costumes tradicionais e dos sistemas de conhecimento, e assim por diante. Dessa forma atos de violência são justificados contra todos os que são considerados como não pertencentes à nação, e a credibilidade daqueles que assumem o manto de "líderes da nação" é estimulada. Uma das persistentes ilusões do nosso tempo é que o nacionalismo vai perdendo a sua força com a expansão da modernidade. Pelo contrário, mesmo com as distâncias tornando-se mais curtas e com os mercados estendendo-se a um alcance mundial, as divisões étnicas e nacionais, longe de enfraquecer a sua força, tornam-se cada vez mais militantes. Observamos que o nacionalismo da nação-estado (que caracterizava o período inicial da modernidade) está dando lugar não tanto a um novo sentimento de se pertencer a uma aldeia global como a um nacionalismo de identidade étnica (na fase posterior da modernidade). Esse movimento jaz no coração da vida política da atualidade, de Quebec a Nova Zelândia.

Semelhantemente, o *cientismo* torna-se a ideologia que põe a prática e as teorias da ciência fora do alcance das críticas nos campos da moral e da filosofia. Pelo uso de um estreito conceito de ciência, definindo o que se entende por conhecimento, e excluindo todas as outras formas de entendimento da verdade como não sendo dignas de consideração, ele consolida o poder dos cientistas e dos tecnocratas na sociedade. Já vimos como as religiões têm sido muitas vezes as mais poderosas ideologias nas sociedades humanas, mas o maior sofrimento no século vinte foi infligido pelas ideologias seculares do marxismo, do capitalismo, do cientismo e do nacionalismo. Elas permanecem ainda atuantes e crescendo incontrolavelmente por todo o planeta.

A ideologia econômica predominante promulgada sem crítica alguma pelos governos e pelas escolas de administração dos Estados Unidos e da Europa é que o único critério para as decisões empresariais é o retorno do capital investido. Qualquer outra consideração, tais como uma responsabilidade social da empresa ou um "retorno em benefícios sociais" do capital, é arbitrariamente tirada de consideração

como sendo uma distorção da racionalidade econômica. Desse modo, em nome dessa ideologia firmemente estabelecida, o bem-estar de milhões na presente geração é destruído em benefício de um suposto bem-estar de futuras gerações. Essa é uma das mais bizarras características do final do século vinte: o capitalismo, na forma praticada na América e na Europa de hoje, que tem sido propagada por todo o mundo, parece estar comportando-se como o stalinismo e o maoísmo de algumas décadas atrás.

As idolatrias alimentam-se umas das outras. O nacionalismo e o culto à revolução violenta muitas vezes desenvolveram-se juntos. Hoje em dia, em eventos tais como as Olimpíadas e as Copas Mundiais de futebol e de outros esportes, os espíritos Mamom, de nacionalismo e de idolatria ao esporte reforçam um ao outro em competições globais.

As empobrecidas nações do Terceiro Mundo despendem exorbitantes fundos na construção de ostentosos estádios e na hospedagem de disputas internacionais. É prática usual da polícia e dos oficiais municipais limparem a área de pedintes e de favelas nas cercanias dos estádios de forma que a imagem de respeitabilidade se projete pelas telas da televisão por todo o mundo. As favelas retornam assim que as câmaras de televisão deixam o lugar. De igual forma, o Cientismo e Mamom vão juntos nas enormes indústrias de armamentos que abastecem as máquinas de guerra. Às vezes desenvolvem-se em reação a outras idolatrias, como vimos no caso de Marx e Freud. No sangrento conflito de Sri Lanka, o nacionalismo Tamil desenvolveu uma reação ao nacionalismo budista e cingalês do período posterior à independência, que, por sua vez, foi uma reação ao imperialismo europeu. Muitas ex-colônias ainda sofrem das ideologias nacionalistas que praticamente são reações expontâneas às ideologias do cientismo, do consumismo e do capitalismo. Elas fazem parte de uma busca por uma identidade própria e por uma verdadeira comunidade mas, isolando um aspecto da realidade que é de tal forma destacado em sua abrangente visão de todas as coisas, elas acabam se tornando a imagem refletida das próprias ideologias a que se opõem.

Não poderemos livrar-nos nunca da criação de ídolos e de ideologias, pois o espírito humano tem uma profunda necessidade de encontrar um significado para a vida e não se sente satisfeito apenas com as coisas materiais. O homem, diferentemente do restante do reino animal, não vive de pão apenas. Vivemos de significados. É somente quando o mundo material adquire um sentido espiritual por meio de uma nova criação simbólica que ele se torna objeto da nossa atenção: seja como um servo, seja como um ídolo. Um ídolo é geralmente um aspecto da boa criação de Deus. Seu mal acha-se no lugar que ele ocupa no pensamento e no sentimento humanos. Não era para ser Deus e não pode ser Deus. Daí os ciclos de desilusão e de desespero pelos quais passamos, como indivíduos e também como sociedades inteiras.

Na zombaria profética dada aos ídolos e à idolatria que encontramos na Bíblia, é muitas vezes despertada a nossa atenção para os efeitos desumanizantes, em indivíduos e em sociedades, dessa falsa adoração. Por exemplo:

> Prata e ouro são os ídolos deles,
> obra das mãos de homens.
> Têm boca e não falam;
> têm olhos e não vêem;
> têm ouvidos e não ouvem;
> têm nariz e não cheiram.
> Suas mãos não apalpam;
> seus pés não andam;
> som nenhum lhes sai da garganta.
> Tornem-se semelhantes a eles os que os fazem
> e quantos neles confiam (Salmo 115:4-8).

Observe a arrasadora conclusão: tornamo-nos iguais ao que adoramos. A lógica deste salmo decorre da doutrina bíblica do homem. Somos criados à imagem do Deus cuja verdadeira semelhança revela-se a nós na figura humana de Jesus Cristo. A adoração envolve a restauração da nossa condição humana caída a essa verdadeira definição sobre o que significa o ser humano. Pode ser que não notemos esta transformação à condição humana igual à de Cristo, mas outros notarão. De igual forma, quando adoramos algo em cuja

imagem *não* fomos criados, ela se mostrará em nossa vida. Isso se dará na maneira com que tratarmos a nós mesmos e no modo com que tratarmos outros seres humanos.

Conseqüentemente, não é de se admirar que aqueles que adoram a tecnologia acabarão desenvolvendo personalidades mecanizadas: subdesenvolvidos emocionalmente, fracos em seus relacionamentos, tomados por um desejo de controlar e quantificar toda situação humana, incapazes de apreciar a beleza e o valor das coisas não artificiais. Aqueles que adoram o sexo, por outro lado, são incapazes de confiar e de assumir compromissos em seus relacionamentos humanos, e escondem uma existência solitária atrás de uma máscara de aparente "maturidade". A sociedade em que o sexo é um ídolo é a que colhe altos custos sociais: pois leva ao abuso de crianças, à violência contra as mulheres, ao colapso de casamentos e da vida familiar, e à exploração do fraco e vulnerável pela enorme indústria da pornografia. Os que adoram o poder vivem num constante clima de suspeita, de insegurança e medo. O único antídoto eficaz contra o poder é uma visão daquele que, tendo todo o poder em seu comando, humilhou-se a si mesmo, assumindo o papel de um servo, para desmascarar e destronar os poderes que têm devastado este mundo.

A ordem criada, com todo o seu esplendor, ainda é transitória, e permeada pela decadência. Essa é a verdade básica que Buda afirmou junto com os profetas hebreus (p. ex. Isaías 40:6ss). Mas estes – e o restante da Bíblia – vêem isso apenas como uma verdade relativa, parcial: se a criação não possui o poder para dar vida e significado, é porque a sua própria vida e o seu próprio significado dependem da palavra do Criador. A adoração a aquilo que é transitório apenas reforça a consciência de nossa própria transitoriedade. A morte em ação na vida humana longe está de ser "natural" ou "normal". É uma intrusão fora do normal, um sinal do juízo do Criador sobre o pecado humano. Por escolher a adorar o que é sujeito à decadência e à morte, escolhe-se a decadência e a morte como destino final. Mas há quem declarou ter vindo para "dar vida, e vida em abundância" (cf. Jo 10:10). Há uma nova vida que espera por aqueles

que, no seu estado de decadência e morte, não olham nem para a ordem criada nem para as obras de suas mãos com vistas a um sentido e à auto-identidade, mas olham para o Criador que é o que dá a vida. A ressurreição física de Jesus é a confirmação do Criador quanto à ordem criada: é a sua promessa de renovação de todas as coisas sob o governo daquele mesmo Jesus (p. ex., Cl 1:19-20; Fp 2:9-11; 1 Co 15:20ss), o casamento final do céu com a terra, quando a criação, como um todo, participará da sua glória (p. ex., Is 65:17ss; 25:6-8; Rm 8:18ss).

O Desenvolvimento como Ideologia

Palavras e imagens são instrumentos de domínio mais poderosos do que exércitos, máquinas e burocratas. Isso é por que todo grande revolucionário social sabe que a transformação de estruturas é em si algo superficial. Uma revolução semântica, que transforma o sentido das palavras e das imagens usadas pelas classes dominadoras, é um pré-requisito para uma mudança eficaz.

Desenvolvimento é uma dessas palavras que, longe de ser inócua, tem servido para reforçar a atuação de ídolos modernos sobre vastas populações do Terceiro Mundo (ou do Sul, para se usar um termo geográfico apropriado). Ela tem se tornado um tipo da propaganda de um determinado modo de vida. Em outras palavras, é uma ideologia. Isso não deveria nos surpreender, se nos lembramos de suas origens no empreendimento colonial do século dezenove. Ashis Nandy, um político e analista cultural indiano, falou de duas formas de colonização. Os portadores da primeira foram "as pessoas que, diferentemente da voraz primeira geração de reis bandidos que conquistaram as colônias, procuraram ser prestativas. Elas foram os missionários, os profissionais liberais, os modernistas, que acreditavam na ciência, na igualdade e no progresso, e que eram bem-intencionados, trabalhadores, da classe média." O segundo estágio da colonização, "que pelo menos seis gerações do Terceiro Mundo aprenderam a ver como um pré-requisito para a sua libertação, foi a colonização das mentes, baseada na generalização do conceito do

Ocidente moderno, partindo de algo geográfico e temporal para uma categoria psicológica."[7] Da "ocidentalização" à "modernização" e ao "desenvolvimento": imagens que tornaram o Ocidente, tanto em sua expressão capitalista como socialista, no que determina o que vem a ser a "boa vida" para os homens e mulheres por todo o mundo.

Não foi de forma surpreendente que o "desenvolvimento" então se tornou um projeto neocolonial através do qual uma Cultura Corporativa agressiva e em expansão procurou estabelecer um ponto estratégico entre as elites políticas e comerciais do Terceiro Mundo. A atração do "desenvolvimento" é que tem trazido substanciais melhorias na saúde pública, na educação e no bem-estar em geral para muitas pessoas em muitos países. Mas também tem dado, quase sempre, legitimidade à aquisição e ao controle dos recursos alheios, trazendo um inevitável crescimento na pobreza e na miséria, sob o pretexto de eliminá-las. Em nome do "desenvolvimento nacional" (geralmente identificado com "o interesse nacional") gerações inteiras têm sido induzidas a aceitar enormes sacrifícios na liberdade pessoal, a mutilação de suas qualidades culturais e a destruição de seus meios-ambientes, tanto físicos como morais.

Não deixo de impressionar-me pelo grande número de cristãos, do Norte e do Sul, que continuam a se referir àqueles como "o mundo desenvolvido" e a estes como "o mundo em desenvolvimento". Quando nós do hemisfério Sul usamos este termo em relação a nós mesmos, estamos avaliando-nos com base num conjunto de valores culturais que são estranhos à nossa própria cultura, e muito mais à visão bíblica do mundo. Todas as nossas imagens normativas e critérios de "desenvolvimento" estão ideologicamente "carregados". Quem é que determina que a proliferação de antenas de televisão e de arranha-céus é que constitui um sinal do "desenvolvimento"? Quem é que, fora da indústria automobilística e das agências de publicidade, honestamente crê que um país com rodovias de seis pistas e com estacionamentos de muitos andares seja mais "desenvolvido" do que um outro cujo principal meio de transporte é a estrada de ferro? Será que pelo fato de haver

mais linhas telefônicas em Manhatten, em Nova York, do que em toda a região abaixo do Saara na África, isso significa que a comunicação humana é mais desenvolvida lá?

Já tenho sido alvo de generosidade e de hospitalidade até mesmo sacrificial por parte de camponeses pobres – uma generosidade superior à que recebi de pessoas muito ricas. Estes vivem entrincheirados por detrás de muros bem altos, encasulados e separados da realidade exterior em seus carros com ar condicionado, de marca Mercedes Benz ou BMW, e até mesmo empregam uma força armada particular para proteger sua família e propriedades. A vida deles é caracterizada pelo medo, pela ansiedade e pelo tédio. Por que critério uma sociedade que adota o crescimento numérico de pessoas assim é considerada "desenvolvida"? Não hesito em dizer que há características humanas mais genuínas – a julgar por valores bíblicos de relacionamentos pessoais, de satisfação, de usufruto da natureza – apesar de todas as crueldades e dificuldades da vida, numa vila do interior da Índia do que, digamos, num riquíssimo bairro como o de Beverley Hills, nos Estados Unidos. Contudo é a este que as populações urbanas no Terceiro Mundo são expostas pela mídia (até mesmo os negros que são vistos na TV vivem em condições de grande conforto e riqueza!). Não é de causar surpresa, portanto, que tais imagens, que apelam ao instinto consumista em todos nós, são os agentes causadores da competitividade, da cobiça e da violência.

A unidade de medida mais comum para o "desenvolvimento" (pela qual sociedades inteiras são classificadas hierarquicamente) é o Produto Nacional Bruto *per capita*. Que melhores níveis de receita da população sejam um importante aspecto para o bem-estar humano (pois assim a possibilidade de se libertar de privações materiais aumenta), isso não nego. Mas o PNB *per capita* não nos diz nada quanto à *distribuição* da renda numa dada sociedade. É um fato já constatado que, mesmo com o rápido crescimento do PNB *per capita*, o poder de compra de amplos segmentos da população pode declinar, e os níveis de absoluta pobreza no país na verdade podem aumentar. Como vimos no Capítulo 2, nenhuma avaliação *cristã* do bem-estar humano

pode ignorar a questão da justa distribuição de renda, o acesso pelo pobre à riqueza que é gerada. Além disso, o PNB de uma nação apenas indica o volume de bens e serviços em circulação na economia. Nada nos diz quanto à qualidade de tais bens e serviços, se são benéficos ou danosos, se colaboram para a vida ou a destroem, se atendem ou não as verdadeiras necessidades da comunidade. É perfeitamente possível ter uma sociedade com um alto PNB *per capita* prosperando apenas pela manufatura e exportação de armamentos, de heroína, de cigarro e de pornografia. Uma sociedade como essa poderia ser considerada "desenvolvida"? Ela seria, sob as condições da presente ideologia.

Os que subscrevem este credo do "desenvolvimento pelo aumento do PNB" também normalmente são fortes advogados do controle populacional global. A menos que limites obrigatórios sejam impostos no tamanho das famílias nos países pobres, eles argumentam com avidez, não apenas tais nações ficarão para trás na corrida "desenvolvimentista", mas a carga sobre os recursos ambientais da terra crescerá a uma taxa catastrófica. Trata-se de uma questão controversa e complexa. Mas é interessante observar que tais argumentos sempre surgem nas nações ricas e nos segmentos de riqueza das nações pobres. Eles deixam de mostrar que a criança americana, em média, consome vinte vezes mais dos recursos da terra do que a criança chinesa ou indiana. Ignoram ainda a experiência do Ocidente industrializado e de muitas partes do Terceiro Mundo de hoje em que as taxas de fertilidade decrescem com a expansão da educação básica (especialmente para as mulheres), com o acesso a uma boa assistência médica (assim reduzindo as taxas de mortalidade infantil), e com o emprego gerador de rendas. Grandes famílias muito mais freqüentemente são o resultado, e não a causa, da pobreza. Tendo uma real oportunidade de escolher ter uma família menor sem terríveis conseqüências sociais e econômicas, o pobre sempre opta por uma família menor. Portanto, o caráter duplamente ideológico de uma ênfase feita exclusivamente no controle da população como um meio de se alcançar o "desenvolvimento" é: ele promove o desen-

volvimento ao mesmo tempo em que protege os padrões de vida dos ricos de qualquer risco.

Em seus relatórios desde 1990, o Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas (PDNU) tem procurado introduzir uma outra unidade para medição – o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) – que dá peso igual para três fatores: PNB *per capita*, duração média da vida adulta, e média de anos de escolaridade. Este é um avanço bem-vindo em relação à estreiteza dos conceitos anteriores de desenvolvimento. Ele reconhece que o que as pessoas fazem com a sua vida é mais importante do que as rendas e os bens que possuam. A filosofia básica desses relatórios parece ser a aproximação humanista clássica (remontando até Aristóteles) de que a riqueza é apenas um instrumento para se aumentar a *qualidade* da vida humana. Mas o IDH ainda se acha limitado a uma questionável estrutura para sua medição. A expectativa de vida no nascimento continua a crescer em muitas das nossas nações "em desenvolvimento", mas o mesmo se dá com o número de crianças com defeito físico e mental, pela crescente incidência de drogas danosas, pela contaminação da alimentação e do abastecimento de água. Ainda, o que as pessoas prefeririam: viver cinqüenta anos com uma vida cheia, amadas e queridas, numa comunidade familiar e de amigos; ou viver até os oitenta e morrer sem serem amadas, sem serem queridas, num lar de idosos?

Quanto à escolaridade, qual é o seu conteúdo e qual a sua qualidade? Todos nós sabemos de pessoas que não receberam educação escolar e contudo são sábias e têm cultura; e outros que têm muitos anos de escolaridade mas que são grosseiros e ignorantes.

O mesmo se dá com outros indicadores comuns, tal como o índice "número de médicos para cada 1000 pessoas": será que isso realmente indica o nível de atendimento médico numa comunidade? Melhorias na saúde dependem mais de medidas de saneamento básico e da pureza da água distribuída à população do que do número de médicos e de hospitais.

Não se leva em conta ainda as questões mais profundas da natureza dos medicamentos disponíveis à população e a

supressão de recursos nativos no sistema de saúde. Levanto estas questões não por querer ser do contra, mas para mostrar a ambivalência que há no cerne desses índices de "desenvolvimento".

O PDNU define o desenvolvimento humano como um processo de expansão "da amplitude das escolhas do povo".[8] O IDH deve ser então visto como uma medida da capacidade de se viver uma vida longa e saudável, de se participar da vida da comunidade e de se ter suficientes recursos para ter uma vida digna. Ele reconhece que esses fatores não constituem "o todo da vida humana" e enfatiza que o desenvolvimento humano tem de ser "um desenvolvimento *do* povo *para* o povo e *pelo* povo". "Desenvolvimento *do* povo significa investir nas habilidades humanas, seja na educação ou na saúde ou em capacitação técnica, de forma que as pessoas possam trabalhar eficazmente e com criatividade. Desenvolvimento *para* o povo significa assegurar que o crescimento econômico que é gerado seja distribuído amplamente e com justiça... e desenvolvimento *pelo* povo [significa] dar a cada pessoa a oportunidade de participar."[9] O relatório deles admite que "estamos testemunhando um fenômeno novo e perturbador: o crescimento do desemprego", e apela para que os que são responsáveis pela política procurem estabelecer estratégias desenvolvimentistas que venham a dar ao povo acesso a "produtivos trabalhos remunerados".[10]

Muita coisa há em tudo isso que nós, cristãos, podemos endossar. O conceito bíblico da mordomia do homem (que abordamos rapidamente no Capítulo 3) determina que todas as pessoas em toda a parte têm o direito não apenas de participar dos frutos dos bens gerados mas também do processo da criação dos próprios bens. A expansão das receitas privadas conduz à justiça somente se, ao mesmo tempo, for expandida também a capacidade de se ter uma ação pública para a melhoria das condições de vida dos que estão em pior situação e marginalizados, e assim contribuindo para uma distribuição de renda eqüitativa. Ainda, o foco nos seres humanos é uma agradável mudança em relação aos relatórios com enfoque nas condições de

riqueza da maioria dos economistas "desenvolvimentistas". Afinal, são os seres humanos que são importantes, não como meio de produção e de geração da prosperidade da nação (o assim chamado "capital humano"), mas tendo um fim em si mesmos.

Mas os relatórios do PDNU ainda operam em termos de "desenvolvimento", que é ainda definido por aqueles que estão fora das sociedades que estão por ser "desenvolvidas". Para que um processo de "desenvolvimento" possa reconhecer a dignidade dos pobres, os governos e as organizações não governamentais (ONG) têm de considerar a opinião dos pobres quanto aos pontos que eles gostariam que fossem expandidos! Com referência a algo tão fundamental como comidas e bebidas, por exemplo, o crescimento da renda dos pobres "em desenvolvimento" pode até mesmo significar que agora eles têm a possibilidade de escolher a Coca Cola ou a Pepsi. Mas pode acontecer de não terem alternativa alguma no que se refere a tomar uma água pura! E o que dizer da liberdade de poder rejeitar completamente o projeto de "desenvolvimento"– quão realista é tal opção, no presente clima político e comercial de amplitude global? Apesar da ênfase em "dar poderes" aos pobres, uma atitude paternalista parece ainda perpetuar-se no conceito de "desenvolvimento" dos relatórios.

A modernidade *de fato* amplia a possibilidade de escolha. Com efeito, isso freqüentemente é tido como sendo a sua característica primordial. Mas outras coisas são excluídas. No que se refere ao transporte, por exemplo, nas cidades modernas da América do Norte sou compelido a ter o meu próprio carro ou alugar um, e sou obrigado a andar por extensas áreas da cidade com os vidros fechados e as portas trancadas. Quando chego de volta em minha terra, no país "em desenvolvimento" que se chama Sri Lanka, tenho a escolha de ir a pé, ou de bicicleta, ou tomar um ônibus, ou um jinriquixá, ou dirigir um automóvel... A partir desta perspectiva, muitas coisas do Norte têm de ser consideradas "em desenvolvimento", ou mesmo "subdesenvolvidas".

O relatório do PDNU reconhece que quando o perfil dado pelo IDH é levantado para comunidades étnicas (não para

nações-estados), nos Estados Unidos, por exemplo, chega-se a uma situação ambivalente. Os brancos estão na posição 1 do mundo (à frente do Japão); os negros estão na posição 31 (depois de Trinidad e Tobago); os latinos, na posição 35 (depois da Estônia).[11] Semelhantemente, há desigualdades sensíveis entre os homens e as mulheres no Japão. A receita das mulheres são apenas 51% da dos homens, e as mulheres são, em larga escala, excluídas das posições em nível de decisão. Elas detêm tão somente 7% dos cargos administrativos e gerenciais. Assim, embora o IDH de 1993 coloque o Japão em primeiro lugar como uma nação "desenvolvida", quando o índice é ajustado com a diferença de sexos, essa nação cai para a posição 17.

Talvez o problema básico aqui seja a tentativa de se *quantificar* e de assim calcular o "desenvolvimento" humano. Mas apenas alguns aspectos culturais podem ser quantificados (o nível de receita sendo o mais evidente deles). Como é que matematicamente poderemos medir o nível de temor que há numa comunidade? Ou a interrupção de relacionamentos pessoais, ou a vulnerabilidade dos incapazes e dos idosos, ou a infelicidade das minorias étnicas, ou a queda no nível da educação e do atendimento médico-hospitalar, ou a perda de heranças culturais, ou a homogeneização de sabores, e a deterioração do meio ambiente? Esses são alguns dos modos pelos quais, como cristão, eu gostaria de avaliar a saúde de uma sociedade. E, com tais bases, daria para eu afirmar que sob certos aspectos eu vivo numa sociedade muito mais "desenvolvida" do que muitas do hemisfério Norte, e sob outros numa sociedade muito mais "subdesenvolvida" do que muitas do Norte.

A quantificação do "desenvolvimento" é uma parte de sua função ideológica. Pois ela traz à existência uma nova geração de "especialistas em desenvolvimento" e uma nova "ciência" chamada "economia do desenvolvimento". Isso tem dado não apenas emprego, mais um destacado status social a diretores de numerosas instituições de "desenvolvimento" que de repente têm se alastrado por todo o Terceiro Mundo. Os especialistas internacionais vendem seus serviços aos governos do Terceiro Mundo. Eles formam o terceiro com-

ponente do novo triunvirato, ao lado dos políticos locais e dos ricos industriais. Eles vivem, locomovem-se e fazem a vida na primeira-classe das aeronaves, nas salas de negócios de hotéis cinco-estrelas – nas quais conduzem seminários sobre a diminuição da pobreza.

Dentre esses especialistas, os que mais se destacam são os do Banco Mundial e os do FMI. Com freqüência passa desapercebido que essas duas instituições são basicamente agentes que emprestam dinheiro. Aqueles que, como nós, no Terceiro Mundo, sofrem sob um governo repressivo ou arbitrário, são gratos por terem o FMI e o Banco Mundial recentemente iniciado o programa de Ajuda (um eufemismo para um empréstimo comercial) como um meio de manter os governos nacionais mais responsáveis perante o seu próprio povo e perante a opinião internacional. A inclusão de uma responsabilidade ambiental nos projetos subsidiados pelo Banco Mundial é também bem-vinda, dada a notória negligência da maioria dos governos do Terceiro Mundo a esse respeito.

Entretanto, há um outro lado nesta moeda. O FMI e o Banco Mundial, eles mesmos subvertem perigosamente a luta pela democracia, de várias maneiras. Em primeiro lugar, essas instituições representam poder sem terem a correspondente responsabilidade. Eles não se reportam a ninguém, exceto a si mesmos. Eles podem impor políticas impopulares em governos nacionais e simplesmente ficam de lado e observam como esses governos são derrubados, seja por golpes de estado sangrentos, seja por um eleitorado descontente. Apesar de sua enorme influência sobre as populações locais, eles dispõem de poucos mecanismos para receberem um inteligente *feedback* do povo. Governos surgem e governos caem, mas, como disse alguém, o Banco Mundial e o FMI permanecem para sempre.

Em segundo lugar, o FMI tem um "pacote de desenvolvimento" padrão, que ele impõe como uma panacéia universal para todos os problemas econômicos: simplesmente privatizar tudo, reduzir os gastos governamentais (especialmente os dispêndios com a assistência social), dar liberdade aos negócios, atrair capital estrangeiro. Ele

parece preocupar-se mais com o equilíbrio das contas do que com o processo de aliviar a pobreza. Como tais medidas geralmente agravam as desigualdades econômicas, e então criam tensões sociais, elas somente podem ser impostas por governos que não têm escrúpulos na supressão de dissidências, e que fazem amplo uso da força contra a própria população. Não é de se estranhar, portanto, que as maiores participações do FMI e do Banco Mundial no Terceiro Mundo têm sido com implacáveis ditadores locais. Assim o que parece é que a fórmula padrão vai contra a intenção pretendida por estas instituições que é a de pressionar para que haja uma liberdade política maior nesses países devedores. Ou a fórmula ou a intenção vai ter que ser quebrada. A fórmula em si baseia-se em teorias econômicas ultrapassadas que têm sido desacreditadas vez após vez nas sociedades ocidentais.

Em terceiro lugar, a idéia de um pacote padrão que se aplica a todas as nações, sem levar em conta a história, a cultura e a situação de cada uma delas, que se diferenciam umas em relação às outras dentro da ordem global, só isso é em si mesmo uma negação à dignidade humana. O que é considerado são abstrações e não pessoas humanas. Desse modo, deixa-se de reconhecer os elementos humanos característicos a cada situação atuantes no progresso econômico. Ignora-se a sabedoria daqueles que argumentaram que um conjunto de estratégias para o desenvolvimento deveria ser adotado pelas nações do Terceiro Mundo, e que mudanças paulatinas na economia são melhores do que repentinas e extensivas alterações determinadas por uma ideologia política. Dado o fracasso dos "milagres econômicos" tipo Reagan/Thatcher, é um alento notar que mais e mais economistas no Ocidente estão se voltando para admitir que sabem muito pouco sobre o modo pelo qual operam economias modernas. Charles Goodhart, que de início foi assessor no governo Thatcher, criou a seguinte expressão, que veio a ser conhecida como a lei de Goodhart: "No momento em que uma certa correlação econométrica é tomada como base para uma política governamental, essa correlação deixa de existir"! Essa recente postura de humildade, entretanto, infelizmente

parece estar ausente entre os especialistas estrangeiros e os muito bem pagos "consultores" que nos honram com as suas visitas, como também entre as autoridades locais.

Não apenas as prescrições do FMI e do Banco Mundial dadas a economias enfermas raramente têm tido sucesso, mas elas se nos apresentam como sendo descaradamente hipócritas. Por exemplo, os Estados Unidos é a nação com a maior dívida do mundo, com um orçamento deficitário que é maior do que a somatória do Produto Nacional Bruto de quase todas as nações africanas e latino-americanas. Mas esse déficit simplesmente pode ser repassado aos demais países do mundo enquanto o Japão e a Europa continuarem a comprar os dólares que são impressos. Além disso, nenhuma sociedade ocidental tem sido puramente capitalista: as nações ocidentais têm tido uma economia mista, geralmente com legislação e com programas de assistência social que protegem os pobres dos aspectos mais escabrosos do mercado. Os governos europeus e americano subsidiam seus agricultores e apressam-se em dar apoio a indústrias com muitos empregados que possam estar em risco de quebrar. Contudo o governo americano e o FMI amarram os empréstimos concedidos a países do Terceiro Mundo com exigências no sentido de que os governos desses países acabem com todos os subsídios locais à alimentação (um ato que leva a um aumento na desnutrição) e que, ao mesmo tempo, abram seus mercados a empresas ocidentais multinacionais, o que, por sua vez, com freqüência faz com que as indústrias locais venham a quebrar ou a serem transferidas para o controle de homens de negócios estrangeiros. Tem sido estimado que o funcionamento dos mercados globais representa uma perda anual de oportunidades para as nações do Terceiro Mundo da ordem de $500 bilhões, dez vezes o que elas recebem a título de assistência externa.[12]

O argumento de que a possibilidade de transações comerciais totalmente sem restrições entre sociedades (em todos os níveis de desenvolvimento econômico, social e político) é um bem absoluto, e que por fim acabará proporcionando a todos uma vida melhor, tem por base a experiência dos países altamente industrializados desde o fim da Segunda Guerra Mundial.

Todas essas nações protegeram suas indústrias inexperientes nos primeiros anos de seu crescimento econômico, e o Japão, uma nação atrasada industrialmente em 1945, prosperou por meio de uma política de protecionismo doméstico e de exploração de mercados abertos nos Estados Unidos e na Europa. Além disso, a despeito de todo o palavreado de "livre mercado", os Estados Unidos e a União Européia continuam a proteger algumas áreas sensíveis, tais como a agricultura, da concorrência estrangeira. Nas palavras de Arthur Schlesinger, que serviu como um assessor especial na administração Kennedy: "Se os critérios do FMI tivessem governado os Estados Unidos no século dezenove, nosso próprio desenvolvimento econômico teria levado um tempo bem maior. Ao pregarmos a ortodoxia fiscal para nações em desenvolvimento, temos estado de certa forma na posição da prostituta que, tendo se aposentado com o dinheiro que ganhou, pensa que a virtude pública requer o fechamento da zona proibida."[13]

Opor o estado ao mercado, o setor público ao privado, obviamente é algo tão estúpido quanto é sem base histórica. Em nenhuma sociedade próspera da atualidade jamais o setor privado foi capaz de prover, digamos, um bom serviço médico ou um eficiente serviço de transporte para toda a população. Na maioria dos países do Terceiro Mundo os gastos governamentais em empreendimentos públicos – e especialmente nas áreas cruciais de saúde básica e educação – é proporcionalmente muito menor do que no mundo ocidental. Nos novos países prósperos do leste da Ásia, os governos têm investido pesadamente no desenvolvimento da infra-estrutura e no treinamento de uma força de trabalho industrial. A provisão para a habitação, para o atendimento médico-hospitalar básico, e para a educação primária tem sido vista como pertencente ao escopo de atuação do estado. O surgimento de empreendimentos privados não requer a abdicação da responsabilidade por parte da liderança política. Bem ao contrário: leis que refreiem a especulação imobiliária e o abuso dos mercados financeiros por alguns poderosos "tubarões" na verdade é algo que faz sentido, economicamente falando, além de ser moralmente convincente.

É claro que seria uma tolice usar o FMI, o Banco Mundial e governos ocidentais como bode expiatório para a bagunça econômica que há em muitas partes do Terceiro Mundo. Enquanto os cristãos do Ocidente deveriam estar implacavelmente expondo a hipocrisia e a cumplicidade de seus governos e de suas instituições financeiras na perpetuação da injustiça econômica global, nós que vivemos nas nações mais pobres do mundo também temos a responsabilidade de lembrar nossos líderes políticos, nossos eruditos e nossas elites empresariais quanto à sua hipocrisia e cumplicidade em relação ao mal estrutural. Considere-se, por exemplo, um país como o Sri Lanka. Através de uma combinação de políticas de curta visão ("enriqueça-se rapidamente"), chauvinismos étnicos e religiosos, corrupção, nepotismo, e políticos autocratas, temos passado de um país generosamente bem dotado de recursos, com um alto nível de instrução, e estável, para ser uma das sociedades mais pobres, mais violentas e mais infestadas pela criminalidade em todo o mundo. Nossa lamentável dependência do FMI e do Banco Mundial é uma tácita aceitação de nossos erros na liderança, tanto na política como no comércio.

De fato, muitos governos do hemisfério Sul têm um terrível histórico no que se refere ao atendimento às necessidades básicas do seu povo em áreas prioritárias tais como saúde, educação e habitação. Enormes verbas são gastas nos orçamentos militares em alguns dos países mais pobres da África e da Ásia. O Paquistão gaba-se de possuir alguns dos melhores jatos caças e sistemas antiaéreos do mundo, e investe seis vezes mais no orçamento militar do que em saúde, em educação e na expansão da agricultura, tudo isso junto. Mas os governos do hemisfério Norte são cúmplices desses gastos esbanjadores no militarismo e da corrupção do Sul. A condenação de governos autocráticos do hemisfério Sul é uma atitude hipócrita, uma vez que é a América e a Europa que suprem os autocratas com as armas da destruição, muitas vezes usadas contra seu próprio povo. É um fato bem conhecido e escandaloso, na recente história política, que alguns dos regimes mais corruptos e brutais têm sido os aliados mais fiéis do "mundo livre". Até mesmo

aquele chefe diabólico, perante os olhos da mídia americana, Sadam Hussein, foi instalado no poder por um golpe de estado que teve por detrás o apoio da CIA. Foi somente quando ele começou a controlar tudo com independência, e os interesses americanos estratégicos na região foram ameaçados é que o governo americano empreendeu a sua cruzada moral e militar contra o Iraque. Nunca houve escassez de peritos e de personalidades da mídia, que se dispõem a explicar como essas mudanças na aliança política contribuem para tornar o mundo seguro para a democracia e para o capitalismo.

Um Caos pelas Águas: Gênesis 6–9

Há duas histórias bem conhecidas nos primeiros capítulos da Bíblia que nos informam sobre a proliferação da violência humana e a resposta que Deus lhe deu. A primeira é a história do dilúvio e o resgate de Noé e dos animais na arca (Gênesis 6–9). A história acontece no contexto do caos moral que se espalhava na vida dos homens e aborda o propósito de Deus para toda a criação. A terra a respeito da qual em Gênesis 1:31 Deus disse ser tudo "muito bom", agora é vista por Deus como "corrompida... cheia da violência dos homens" (6:11-13). A causa do dilúvio é a perversidade do coração humano, pois "era continuamente mau todo desígnio do seu coração" (6:5) É uma perversidade que, como o sangue de Abel (4:10), clama ao divino Juiz por juízo. É a conseqüência da recusa humana de reconhecer os limites traçados por Deus; em outras palavras, não levar em conta que se vive num mundo estruturado, em que operam leis físicas e morais.

O pecado havia se tornado uma reversão imposta à ordem estabelecida por Deus. E assim o Deus soberano decretou o juízo, e tal como muitas vezes acontece em relação ao juízo de Deus, ele permitiu que todas as conseqüências do pecado e da perversidade fossem o seu castigo. Os que abandonam a Deus vêem-se abandonados por Deus.

O que é para ser destruído (6:13) já se destruiu (6:12). E a forma que a destruição tomará é terrivelmente

apropriada: uma reversão do padrão da criação (compare 1:9ss). A criação será "desfeita", retornando ao caos do início. Em outras palavras, o caos moral da humanidade resulta num caos físico que acabará com a humanidade.

Assim, o dilúvio não foi um ato vingativo de um Deus caprichoso. O dilúvio é uma ilustração do que acontece quando os seres humanos abdicam a responsabilidade dada por Deus de uns perante os outros e perante a terra. O propósito da criação não humana era o de florescer e embelezar em harmonia com os homens, os quais tinham o propósito de viver em obediência e amor a Deus. Conseqüentemente, a volta ao caos testemunha a desobediência a Deus. A história do dilúvio tem-se repetido muitas vezes em nossa geração, uma vez que os homens têm feito da violência, da tecnologia e de Mamom ídolos, o que tem causado guerras destrutivas e desastres ambientais que, por sua vez, ameaçam destruir toda a vida sobre a terra.

Mas há uma outra linha que passa por toda a história, e essa é a preocupação que Deus tem para com o que é seu, que se expressa de forma íntima e graciosa. Lemos que, ao ver a perversidade humana e a corrupção da terra pela violência, "isso lhe pesou no coração" (6:6). Estas palavras expressam ira e angústia. O fato de serem uma expressão que constitui uma linguagem figurada não deve nos impedir de vermos a verdade de que Deus sofre diante do que fazemos conosco mesmos e com a criação não-humana. É o "risco" que ele correu ao trazer à existência uma *criação*, em contraste com uma máquina. É a vulnerabilidade do amor criativo. O próprio Deus sente a dor de um mundo deturpado.

Nas palavras do filósofo americano Nicholas Wolterstorff, enquanto sofria a dor da morte de seu filho que morrera num acidente de alpinismo, "O sofrimento está lá no centro das coisas, lá no fundo onde o significado está. O sofrimento é o sentido do nosso mundo. Pois o amor é que faz sentido. E o amor sofre. As lágrimas de Deus são o sentido da história."[14] De fato a ira de Deus é o outro lado do seu envolvimento amoroso conosco. O oposto ao amor não é a ira, mas a indiferença. Pedir a Deus para que ele seja indiferente em relação ao pecado é o mesmo que pedir a ele que cesse de

amar. Qualquer outro deus, originando-se da filosofia especulativa e não da revelação bíblica, é um ídolo.

O conflito entre o "deus dos filósofos" e o "Deus da cruz" estava no centro da Reforma Protestante do século dezesseis. Para Martinho Lutero (1483–1546), o Deus que se revelou – pela encarnação e morte de Jesus Cristo – expôs a aridez das teses teóricas dos teólogos escolásticos do fim do período medieval. Eles foram influenciados pelos grandes filósofos gregos, dos quais Aristóteles foi o mais famoso. Deus era a Primeira Causa e a Causa Final na cadeia de casualidades que compõem o universo, o Primeiro Movimento de toda mudança, todo-poderoso e inatingível pelas ações de suas criaturas. Sua existência poderia ser provada por um raciocínio indutivo a partir das obras da criação, e suas qualidades poderiam ser inferidas pela analogia a essas mesmas obras.

Lutero considerou tal Deus como sendo um conceito vazio, para não dizer maçante. O que realmente importava era a pergunta: o que Deus pensa a *meu* respeito? As experiências da vida repetidamente falam contra a possibilidade de Deus realmente ter algum interesse por *mim*. "A razão brinca de cabra-cega com Deus; ela faz de tudo para alcançá-lo mas sempre sem sucesso. Invariavelmente ela não consegue alcançá-lo... Portanto ela simplesmente se lança ao que pensa ser Deus, dando-lhe honras e títulos divinos, mas nunca se encontrando com o verdadeiro Deus... Portanto há uma grande diferença entre saber *que* há um Deus e saber *quem* ele é e *como* ele é. A natureza sabe que há um Deus, e isso está escrito em todos os corações dos homens. Mas saber quem é Deus é algo revelado apenas pelo Espírito Santo."[15]

Apesar do pecado da raça humana, Deus não desiste da humanidade. Deus acha Noé em meio àquela humanidade pecadora. Enquanto a história do dilúvio fala de caos e de juízo divino, a história de Noé é a história do amor gracioso de Deus e da resposta de Noé em fiel obediência àquele amor. Por duas vezes na narrativa somos informados de que "assim fez Noé, consoante a tudo o que Deus lhe ordenara" (6:22; 7:5). De sua obediência a Deus depende também o futuro dos animais. Aqui o mandato criador (1:27ss; 2:15-20) cumpre-se: a vida humana e a vida animal

ficam ligadas no futuro da criação. Assim, as águas do juízo são também o meio pelo qual se faz a preservação e a continuidade. Noé torna-se um "tipo" do futuro Salvador do mundo: ele passa pelas águas do túmulo, mas pela sua voluntária obediência ele resgata aqueles da sua família que confiam nele e em seu Deus. Ele torna-se o mediador de uma aliança de uma bênção incondicional entre Deus e toda vida na terra, humana e não-humana (9:8ss).

Numa sábia meditação sobre a narrativa do dilúvio e a ameaça moderna de um holocausto nuclear, Richard Bauckham observa que é essa aliança com Noé que nos capacita a ver todo o horror nas armas nucleares. Elas ameaçam destruir a criação que o próprio Deus, a despeito de seu pesar por causa do despojo causado pelo pecado, prometeu a si mesmo preservar. Elas ameaçam não apenas a humanidade, mas também o reino animal, pelo qual Deus a fez responsável, tendo dado a Noé a responsabilidade de preservá-lo, mesmo que pelo dilúvio. "Apoderando-se de um divinal poder para destruir a criação de Deus, poder esse que o próprio Deus prometeu não usar na aliança com Noé, as armas nucleares expressam a recusa humana de cumprir a imagem divina segundo Deus, e sua determinação de, em vez disso, serem deuses por sua própria conta."[16]

Bauckham, entretanto, sugere ainda que a história do dilúvio nos pode dar "uma nova qualidade do entendimento" de Deus, do mundo e de nós mesmo. "Ler a narrativa do dilúvio com sensibilidade para com o seu sentido original é adquirir um novo senso do mundo em que vivemos como uma dádiva de Deus para nós. Ao vermos a destruição do mundo retida tão somente por causa da paciência e da misericórdia de Deus, vemos que o mundo ao qual não damos valor torna-se uma vez mais o mundo que é continuamente dado a nós pela graça de Deus. Com Noé perdemos o mundo e o encontramos de novo, achando-o de maior valor em seu renovado relacionamento com Deus."[17]

Com o desenrolar da história, vemos que a infecção do pecado estabeleceu-se na família de Noé também. Com a dispersão da civilização por toda a terra após o dilúvio, somos de novo lembrados de que "os desígnios do coração do homem

são maus desde a sua infância" (8:21 – BJ). Mas Deus deseja que a história continue. Ele mesmo está profundamente envolvido com essa história. Noé, o homem que andava com Deus e que confiava nele quando tudo ao seu redor era um caos, termina com uma lamentável imagem: humilhado pela bebida (será um outro exemplo de uma dádiva da criação que rapidamente se tornou em ídolo?). Assim decorre que a experiência de ter sido salvo do dilúvio não resultou na transformação permanente que era necessária. A terra foi lavada, mas não purificada (cf. Jo 13:8-11). É a própria natureza humana que precisa ser transformada, e essa transformação aguarda um Salvador que possa enfrentar as tentações da idolatria e ainda sair vitorioso. Entretanto, o triste fim da história de Noé é um vívido lembrete da fragilidade humana e da contínua luta dos homens de fé contra os estragos de um mundo impregnado pelo pecado.

A Torre Inacabada: Gênesis 11

A segunda história de Gênesis sobre a qual eu gostaria de comentar rapidamente é a da Torre de Babel (Gn 11:1-9). É a história de uma unidade que termina em confusão e em dispersão. Mas a confusão é obra de Deus: é tanto um ato de juízo como um ato de misericórdia. Para que a apreciemos, temos de observar o pano de fundo do projeto de sua construção bem como as motivações dos construtores. A terra de Sinear era onde ficava a grande cidade da Babilônia que, no segundo milênio a.C. foi o coração do mundo antigo e o seu centro de poder. Famosa pela sua força militar, pela sabedoria religiosa ocultista e por sua esplêndida arquitetura, a Babilônia parecia ser o ponto máximo da realização humana. Assim *babel* para os babilônios significava "o portal dos deuses". Eles diziam isso com orgulho. Mas para o narrador de Gênesis 11:9, a Babilônia é, a partir da perspectiva da corte celestial de Deus, simplesmente "tumultuada", uma completa "confusão" (aplicando o significado de uma palavra hebraica que soa quase igual a babel!). É nesta ironia em que a chave da história está...

Os construtores são levados por um duplo desejo: o de "tornar célebre o seu nome" e o de "não serem espalhados

por toda a terra" (cf. 11:4). O primeiro deles exprime uma ambição cheia de orgulho, e o segundo a busca de uma segurança através da uniformidade (pois a ordem dada na criação de "encher a terra" (cf. Gn 1:28) implicava também em que a raça humana seria espalhada em muitos lugares e que haveria muitas culturas). A torre cujo topo era para chegar "até aos céus" era provavelmente um dos famosos zigurates, que eram montanhas artificiais que simbolizavam a união do céu com a terra, uma passagem para os deuses da Babilônia. É interessante que as *stupas* dos budistas seguiram o modelo dos zigurates babilônicos e tiveram um significado cósmico semelhante a princípio.[18] Assim, aqui vemos a união do sonho tecnológico (construir uma cidade que será invejada pelos deuses e pelas nações), com o sonho religioso (divinizar a humanidade mediante a remoção da distinção entre o criador e a criatura) e o sonho político (construir um sistema totalitário, baseado na tecnologia e numa ideologia unificadora, que abranja todos os seres humanos e que proclame a autonomia da raça humana).

A história de Babel é a repetição da história do Éden (Gn 3), mas a diferença é que num caso foi uma ação individual, e no outro uma ação coletiva. Aqui estamos face a face diante da expressão do pecado de uma comunidade, da construção de estruturas políticas e sociais que deixam Deus fora da consideração humana e que celebram uma ilusória autonomia humana. É a sociedade organizada em rebelião ao reinado de Deus. O nosso pecado humano é simplesmente que nos recusamos a deixar que Deus seja Deus, e tentamos, tanto individual como coletivamente, tomar o lugar de Deus como centro da realidade. A santidade de Deus é repudiada pelo mito tecnológico, que não reconhece limites morais às possibilidades técnicas humanas; pelo mito religioso, que promete uma união mística com o divino Absoluto através de técnicas de meditação; e pelo mito político, que oferece total segurança e um sistema para satisfazer toda necessidade humana... Como vimos na nossa discussão da ideologia, várias combinações desses mitos proliferam por aí hoje em dia.

Quando Deus, o legítimo Senhor, é deposto do centro da vida social, as sementes de desintegração e de confusão são semeadas. Alguns pontos de referência substitutos precisam ser criados para manter o povo unido. O terror facilmente pode ser desencadeado, apontando-se para um inimigo comum e conclamando a todos para um esforço militar que retira o foco de atenção das dissensões internas. Uma outra alternativa é fazer com que todos os recursos de uma nação sejam canalizados a um projeto faraônico, algo equivalente à Torre de Babel, que dê ao povo um senso de solidariedade no poder, mesmo que temporário. Um outro estratagema comum, historicamente, tem sido o de utilizar os poderes psicológicos da sugestão, da propaganda e da ideologia para gerar sentimentos de fraternidade (como, por exemplo, na Alemanha nazista) e fazer com que o povo queira o que seus dirigentes querem que ele queira. Mas todas essas tentativas artificiais de se forjar uma unidade humana estão fadadas ao fracasso. Pois elas estão centradas em ídolos, e a idolatria, como vimos, abre a porta aos demônios. No fim do caminho jaz a Besta totalitária do livro de Apocalipse (Ap 13). Tomando a autoridade do próprio Deus, a Besta representa o monstruoso poder da auto-absolutização da criatura. É caótico, é a destruição final de toda comunicação humana e da comunidade humana.

Para o narrador de Gênesis, a fragmentação da sociedade humana não é meramente o inevitável subproduto da arrogância dos homens, mas é também o juízo de Deus. Há uma ironia zombadora em 11:5: a torre que pretensamente deveria alcançar os céus é tão pequena da perspectiva celestial que "desceu o SENHOR para ver" os esforços que faziam! Compare com o Salmo 2: "Por que se enfurecem os gentios e os povos imaginam coisas vãs?... Ri-se aquele que habita nos céus; o SENHOR zomba deles." Deus dispersa os que no coração alimentavam pensamentos soberbos (cf. Lc 1:51). O profeta Isaías bateu na mesma tecla em seu escárnio dirigido ao rei da Babilônia:

Como caíste do céu,
Ó estrela da manhã, filho da alva!
Como foste lançado por terra,

Tu que debilitavas as nações!
Tu dizias no teu coração:
'Eu subirei ao céu; acima das estrelas de Deus
Exaltarei o meu trono
E no monte da congregação me assentarei...
Subirei acima das mais altas nuvens
E serei semelhante ao Altíssimo.'
Contudo, serás precipitado para o reino dos mortos,
No mais profundo do abismo (Isaías 14:12-15).

A torre inacabada permanece como um monumento à loucura do orgulho humano, tanto religioso como político. É significativo que o juízo de Deus começou na comunicação entre eles. A rebelião no jardim (Gn 3) começou quando os seres humanos deram atenção a uma outra criatura que não o seu Criador, preferindo acreditar numa mentira e não na verdade. A mentira os levou à desobediência, depois à fuga e a desprezar toda responsabilidade pelas ações individuais (cf. 3:12,13; 4:9). A linguagem, que é uma das características próprias da natureza humana, é assim corrompida, junto com todo outro aspecto do pensamento e da atividade do homem. A grande mentira – "Certamente não morrereis... sereis como Deus" (3:4-5) – leva para a mentira costumeira, para a inabilidade de distinguir a verdade das mentiras e para a desintegração de todo sentido na fala humana.

Foi George Orwell que, em seu livro "*1984*", descreveu o modo como a linguagem é sacrificada no altar das nossas ideologias. Assim todos os ditadores falam de "proteger a democracia", e todos os dissidentes são chamados de "doentes mentais". O que os que detêm o poder aviltam como "terrorismo" é chamado pelos que estão famintos de poder de "uma luta pela libertação". Os vícios compulsivos da nossa era – promiscuidade sexual, álcool, drogas, ocultismo – são proclamados como "libertadores" e "adultos". O aborto rotineiramente é referido por médicos como "interrupção de uma gravidez". O acúmulo de armamentos torna-se "segurança nacional", e – talvez o mais horrível dentre todas essas coisas – o massacre de popu-

lações inteiras torna-se "purificação étnica". A era nuclear e a guerra moderna introduziram todo um novo vocabulário para esconder o horror e a brutalidade da guerra. Assim, por exemplo, a morte de civis constitui "danos colaterais"; o número dos que morreram é referido como "contagem de corpos"; e mísseis mortais têm o nome de "*patriots*" (que significa "patriotas").

Assim, não somente em estados totalitários, mas também em sociedades pluralistas modernas, a linguagem é muitas vezes esvaziada em seu significado e, conseqüentemente, cessa a comunicação humana. Divorciada de qualquer vínculo com a verdade, a linguagem humana desintegra-se numa gritaria de *slogans*, na venda de imagens em oposição a idéias, na trivialidade dos programas de televisão. Alguns filósofos modernos vão ainda além: o que nos resta, dizem eles, são diversos "universos de discursos", incompatíveis entre si, sem uma estrutura de significados que lhes seja comum. Não há mais visões unificadas da realidade, pois a realidade por si mesma é pluralista. A discussão e a discordância são assim tornadas vazias (uma conclusão que parece invalidar a paixão com a qual esta posição é universalmente sustentada!). É aqui que a estrada para Babel termina.

Mas um lampejo da divina misericórdia brilha no próprio ato do juízo divino. A simplicidade da linguagem (11:6ss) não deve ser mal entendida. Tal como na narrativa do Éden, trata-se de uma profunda verdade que se expressa através de uma linguagem bem simples e figurativa. O Senhor Deus toma conselho consigo mesmo (como em 3:22ss) para apurar as conseqüências do ato humano: enquanto não se mexer na raiz do pecado, a unidade humana é impossível – de fato, toda tentativa por parte do homem de se ligar em projetos ideológicos apenas trará a multiplicação do mal. O desentendimento e a dispersão não constituem a pior coisa que pode acontecer às coletividades humanas. Muito pior seria o tremendo terror que viria com o sucesso de seu projeto de unificar pela domesticação do absoluto, de ter domínio total. "Ao impedir o término da torre, Deus demonstrou misericórdia para com aqueles loucos."[19] A dispersão dos povos

também proporcionou, embora num mundo agora decaído, uma já conhecida intenção de Deus para com a raça humana (1:28ss): o domínio sobre a terra e a diversificação das culturas humanas (pois as culturas são diferentes respostas a diferentes ambientes). Mas a verdadeira mensagem de esperança nessa história vem posteriormente, na chamada de Deus a Abraão (11:27ss), da família de Terá, do coração dos povos dispersos, de Ur da Babilônia. De uma cidade que em si mesma era rebelde, que simbolizava tudo o que seria uma distorção da verdadeira condição humana, Deus chama um homem e sua família. Eles teriam que viajar com Deus pelo deserto, voltando as costas para as nações. Mas o futuro das nações recai em Abraão e, em particular, em sua resposta à graciosa promessa de abençoar, feita por Deus (12:2-3). Ele é chamado para o bem de todos. A sua linhagem é escolhida para ser o meio pelo qual o Deus das nações atacaria a idolatria no mundo, produzindo uma nova humanidade com o seu verdadeiro centro nele mesmo. Assim, Abraão, andando pelo deserto com o Senhor, e enfrentando muitas vezes o medo e a dúvida, torna-se o portador da esperança para as nações.

Este tema da eleição feita por Deus, de ele chamar um povo para si para o bem de todo o mundo, é central no desenrolar da história da Bíblia. A eleição nunca significou que os escolhidos fossem melhores do que os outros, mas sim que foram escolhidos e a eles foi confiada, até mesmo como um encargo, uma mensagem para o bem de todos. E no compartilhar dessa mensagem eles mesmos ligam-se aos outros num processo de mútua transformação, o qual constitui tudo o que a salvação abrange. O exemplo que serve como paradigma é Jonas. Ele era o profeta chamado por Deus para pregar à cidade de Nínive. Sob diversos aspectos ele é o menos atraente, moral e espiritualmente, dentre todas as personagens que aparecem no livro (os marinheiros pagãos, o povo de Nínive). Contudo é ao relutante Jonas que Deus confia a sua palavra, e o futuro do povo de Nínive dependia da fidelidade de Jonas ao seu chamado. Quando por fim ele obedece, isso traz aos ninivitas as bênçãos do arrependimento.

No restante da Bíblia, a cidade da Babilônia veio a simbolizar a sociedade anti-Deus: pretensiosa, violenta, supersticiosa, rica, perseguidora do povo de Deus, e fadada à destruição (p. ex. Dn 3; Is 47; Jr 50; Ap 17–18). São os pecados dela que "se acumularam até ao céu" (Ap 18:5). Ela representa o "sistema", construído sobre a idolatria e sobre a injustiça, que procura unir o mundo para que a adore. Como tal ela é a verdadeira inimiga da esperança mantida pela linhagem de Abraão. No livro de Apocalipse ela é contrastada com a cidade santa, a Nova Jerusalém, "que descia do céu, da parte de Deus" (observe a figura de linguagem, em deliberado contraste em relação a Babel), e cujas portas abertas unem os povos do mundo (Ap 21:10, 24-27).

Notas

[1] E. Brunner, *Man in Revolt: a Christian Anthropology* (O Homem Revoltado: uma Antropologia Cristã), tradução de O. Wyon, Londres, Lutterworth, 1939; p. 34.

[2] A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations* (Uma Pesquisa da Natureza e das Causas da Riqueza das Nações), 1776, ed. Edwin Cannan (1904), Chicago: Universidade de Chicago, 1976, vol. 1; p. 477.

[3] Ibid., vol. 2; pp. 208-9.

[4] Ibid., vol. 1; p. 519.

[5] M. Volf, Exclusion and Embrace: Theological Reflections in the Wake of 'Ethnic Cleansing' (Exclusão e Abrangência: Reflexões Teológicas na Esteira da 'Purificação de Etnias'), em W. Dyrness (ed.), *Emerging Voices in Global Christian Theology* (Vozes Emergentes na Teologia Cristã Global) – Grand Rapids: Zondervan, 1994; p. 34 (itálicos inseridos).

[6] Ibid., nota 28.

[7] A. Nandy, *The Intimate Enemy* (O Inimigo Íntimo) – Delhi, Oxford University Press, 1980; pp. x, xi.

[8] *Human Development Report* (Relatório do Desenvolvimento Humano) – Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas, Oxford University Press, 1993; p. 3.

[9] Ibid. (itálicos inseridos).

[10] Ibid.

[11] Ibid.; p. 18.

[12] Ibid.; p. 11.

[13] A. Schlesinger, *A Thousand Days* (Mil Dias) – citado em P. Vallely, *Bad Samaritans* (Samaritanos Maus) – Londres: Hodder & Stoughton, 1990; p. 189.

[14] N. Wolterstorff, *Lament For a Son* (Lamentação por um Filho) – Grand Rapids: Eerdmans, 1987; p. 90.

[15] Martinho Lutero, citado em P. Althaus, *The Theology of Martin Luther* (A Teologia de Martinho Lutero) – Philadelphia: Fortress, 1966; p. 16 (nota 7).

[16] R. Bauckham, *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically* (A Bíblia na Política: Como Ler a Bíblia com um Enfoque Político) – Londres, SPCK, 1989; p. 140.

[17] Ibid.

[18] E. Conze, *Further Buddhist Studies* (Novos Estudos Budistas) – Londres: Cassirer, 1975; p. 13.

[19] H. Blocher, *In the Beginning* (No Princípio) – Leicester: Inter Varsity Press, 1984; p. 211.

6

Ciência e Anticiência

> "A fé cristã é necessária hoje para restaurar um equilíbrio aceitável entre as duas tendências concorrentes na cultura Ocidental: a tendência de fazer declarações de verdades finais e absolutas, e a atitude crítica que por tanto solapar todas as declarações da verdade acabamos caindo no ceticismo, no relativismo e no niilismo."
>
> – *Leszek Kolakowski, filósofo polonês*[1]

Aquela célebre autoridade em civilizações chinesas, Joseph Needham, certa vez fez uma interessante observação com respeito ao fracasso da ciência em não florescer numa sociedade que deu à Europa muitas das invenções, tais como a imprensa, que abriram caminho para a sua expansão científica e econômica. "Não é que não havia ordem na Natureza para os chineses, mas sim que não era uma ordem determinada por um ser pessoal e racional, e então não havia convicção de que seres racionais e pessoais teriam condições de explicar com suas linguagens inferiores o código divino de leis que haviam sido decretadas anteriormente."[2]

O que viemos a chamar de ciência moderna (com sua ênfase nas "*incursões*" experimentais feitas sobre a natureza, na análise teórica e em previsões) tem feito rápido progresso na China do século vinte. Embora a maioria dos cientistas chineses de destaque, sendo vários deles cristãos, tenham sido ou mortos ou presos no tempo da notória Revolução Cultural dos anos 60, a presente disposição é a de "alcançar" a todo custo o Ocidente em todas as áreas da ciência e da tecnologia.

A ciência, acima de qualquer outro produto ocidental, é idolatrada pelos estudantes da China, como de fato também é por toda a Ásia. Ela é uma peça básica no pacote de modernidade que varre o globo. Embora a Ásia vanglorie-se de ter uma tradição tecnológica antiga de enorme sofisticação, a tecnologia moderna é singular em que ela se acha tanto ligada ao empreendimento científico como ao poder econômico. Um amigo meu, que foi convidado pela Universidade de Beijing para dar uma palestra sobre a filosofia cristã, contou-me haver um renovado interesse entre os eruditos chineses com referência ao relacionamento da fé cristã com a ciência moderna.

Os relacionamentos históricos entre a teologia e a ciência são fascinantes, inclusive por causa dos modos extremamente complexos com que têm se interagido em diferentes épocas. É uma história de suporte mútuo, como também de mútuas críticas. Muitos historiadores têm reconhecido o poderoso efeito que a convicção bíblica quanto a Deus, quanto à humanidade e quanto ao mundo exerceu no crescimento do processo científico nos países protestantes da Europa, após a Reforma.[3] Embora seja muitas vezes difícil isolar os fatores intelectuais de outras influências sociais e estruturais de espectro mais amplo, certamente é significativo que os pioneiros em cada ramo da ciência natural (ou da "filosofia natural", como era chamada) tenham sido cristãos profundamente dedicados à sua fé, que obtiveram dela a motivação para o seu trabalho (p. ex. Kepler, Ray, Boyle, Newton, Harvey, Lyell). É interessante observar ainda que muitos dos gigantes do século dezenove, cujos nomes enobrecem os livros introdutórios de física e química (p. ex. Joule, Rayleigh, Faraday, Kelvin, Stokes, Maxwell), foram homens de fortes e ortodoxas convicções cristãs.

James Clerk Maxwell (1831–79), o fundador da teoria eletromagnética da luz e pioneiro na termodinâmica, era convencido de que "os cristãos cuja mente seja científica apegam-se ao estudo da ciência de modo que sua visão da glória de Deus seja tão extensa quanto o seu ser assim o permitir"; e seu companheiro escocês, Lord Kelvin (1824–1907), declarou corajosamente que "quanto mais profunda-

mente a ciência é estudada, mais ela nos tira de tudo o que tem a ver com o ateísmo".[4]

O conflito ou guerra que se estabeleceu entre a ciência e a teologia cristã foi um produto do final do século dezenove. Um dos principais de seus militantes foi um amigo de Darwin, T. H. Huxley, que fez muito para popularizá-lo. Sob a liderança de Huxley, um pequeno mas vociferante grupo de cientistas profissionais (o termo *cientista* foi pela primeira vez cunhado por William Whewell em 1834, indicando o surgimento de um novo e autoconsciente grupo social na Inglaterra) organizou-se numa "Igreja Científica", com a declarada intenção de atacar e minar a credibilidade da Igreja Anglicana. Esta estava cada vez mais impopular perante o povo comum, sendo que muitos eram atraídos para a Metodista, para a Batista e para outras igrejas independentes (a maioria dos cientistas cristãos mencionados acima veio destas igrejas). A Igreja Anglicana decaía em espiritualidade, seus pastores do interior eram ricos fazendeiros que se achavam alienados dos trabalhadores rurais, e os centros acadêmicos de poder eram barrados aos não-anglicanos. Desse modo Huxley e seus amigos não tiveram muita dificuldade para mobilizar os descontentes em seu assalto à liderança cultural clerical.

Com homens tais como Huxley, Herbert Spencer e Francis Galton na Inglaterra, e August Comte na França, a ciência transformou-se numa nova religião. A Igreja Científica organizava "sermãos leigos" sobre assuntos científicos, adotava uma beca que imitava a dos clérigos, estabelecia Sociedades de Conferências Dominicais para competir com as escolas dominicais da Igreja Anglicana, cantava hinos à "Natureza" nos encontros, e distribuía panfletos e folhetos que proclamavam o naturalismo científico e denunciavam o Cristianismo como sendo o principal obstáculo ao progresso da ciência. Até mesmo edifícios que foram erigidos como monumentos à ciência, tais como o Museu de História Natural em Londres, eram projetados como catedrais seculares.

Toda uma nova "história" da ciência foi escrita, agora considerada como totalmente inútil (exceto pela luz que ela lança sobre os motivos dos seus escritores e sobre o

seu meio social), para mostrar que a ciência e a religião sempre foram ardentes inimigos, com a Mãe Natureza tomando o lugar de Deus, e Copérnico, Galileu e Darwin assumindo um heróico *status* de "santos" do mundo moderno. Assim uma nova mitologia foi criada. A idolatria da ciência, com a sua classe sacerdotal de cientistas profissionais, agora estava completa.[5]

Mas a nova religião teve vida curta. Como observa Colin Russell, professor de História da Ciência na Universidade Aberta da Inglaterra, "a eufórica névoa de um ilimitado otimismo associado a Spencer e seus seguidores rapidamente se dispersou com as duas Guerras Mundiais que se seguiram. Os contornos do naturalismo científico vitoriano desapareceram em face da ciência do século vinte rejeitar um universo determinado e fechado. Nos dias de hoje a suprema ironia é que precisamente a visão de mundo da qual surgiu o naturalismo – uma visão romântica da natureza – está entre as que mais são opostas à própria ciência."[6]

A ciência moderna não tem como preencher o vácuo deixado pela perda dos significados tradicionais, e a visão de mundo que ela oferece em seu lugar seria totalmente inócua se tomada como normativa, totalmente abrangedora e auto-suficiente. Considere, por exemplo, o influente escritor francês Albert Camus em sua desilusão com a ciência:

> ... todo o conhecimento que há na terra não me dará nada que me assegure que este mundo é meu. Você o descreve para mim e me ensina a classificá-lo. Você desmonta as leis nele operantes, e em minha sede por conhecimento eu admito que elas são verdadeiras. Você explica o mecanismo delas e a minha esperança aumenta. Por fim você me ensina que este maravilhoso e multicolorido universo pode ser reduzido ao átomo e que o átomo em si pode ser reduzido ao elétron. Tudo isso é bom e espero que você continue. Mas você me fala de um sistema planetário invisível no qual elétrons gravitam em torno de um núcleo. Você explica este mundo para mim com uma imagem. Eu percebo então que você ficou reduzido a ser um poeta: eu nunca vou saber. Será que eu tenho tempo para ficar indignado? Você já alterou teorias. Assim a ciência que se propunha a

> ensinar-me tudo acaba ficando apenas com hipóteses, que a lucidez afunda-se na metáfora, que a incerteza se resolve num trabalho de arte. Que necessidade tinha eu de tantos esforços? As graciosas linhas dessas colinas e a mão do anoitecer sobre este perturbado coração ensinam-me muito mais.[7]

A antipatia para com a ciência é comum hoje em dia, especialmente nos países que beberam mais dos amargos poços do naturalismo científico. Há universidades na Inglaterra e nos Estados Unidos que têm tido dificuldade de preencher suas vagas em matérias científicas com estudantes da localidade. Mas os fantasmas de Huxley e Spencer ainda rondam as faculdades de ciência, de medicina e de engenharia na maioria das universidades asiáticas; enquanto Comte continua a ter um considerável contingente de seguidores entre os economistas e sociologistas positivistas (os quais de fato foram gerados por ele).

A maioria dos cientistas profissionais, talvez tal como seus pares do Ocidente, têm pouco conhecimento do desenvolvimento histórico de suas disciplinas, e muito menos das pressuposições que estão por detrás delas. A motivação para seguir uma carreira científica é antes de tudo pragmática: o status social como um profissional na ciência está em alta, e razões de ordem política e comerciais têm um papel importante para captar os melhores alunos para as ciências aplicadas. Os governos compreensivelmente vêem que o investimento na ciência aplicada e na tecnologia – mais do que na ciência pura ou nas humanidades – é algo que contribui para o "desenvolvimento" econômico.

Se, entretanto, alguém pulasse do câmpus universitário típico para o Departamento de Humanidades, tal pessoa encontraria Lyotard e Levi-Strauss, Derrida e Foucault nos lábios de seus intelectualmente elegantes estudantes e professores. Que aqueles que mal começaram a sentir os benefícios e as misérias da modernidade estejam se entregando à retórica de autores pós-modernistas com certeza surpreende o observador ocidental como sendo claramente irônico. Mas é somente tão irônico quanto aqueles críticos ocidentais que, ao mesmo tempo em que desfrutam dos

confortos da moderna tecnologia científica, dedicam-se a denegrir a ciência e a minar suas bases intelectuais. Vamos explorar ainda neste capítulo algumas das causas do desencantamento em relação à ciência.

Não se deve, é claro, exagerar o grau de desencantamento, mesmo no mundo ocidental da modernidade recente. Qualquer que possa ser a tendência em alguns círculos intelectuais, o psiquiatra e crítico social David Smail certamente tem razão ao afirmar que "a nossa atitude para com matérias científicas e técnicas está impregnada totalmente de temor, e os não-iniciados absorverão as banalidades e as falsas profundidades de, digamos, acólitos científicos da televisão, com uma credulidade assim tão cega como a de qualquer neoconverso religioso fanático." Ele continua: "os cientistas pensam..." e "os cientistas demonstraram..." etc. são frases que formam o preâmbulo de inumeráveis afirmações de uma implausibilidade quase infinita, às quais, por causa de sua aparente legitimação, espera-se que o leigo dê crédito de imediato. Isso, ainda, não é simplesmente o resultado de uma corrupção popular de questões que ultrapassam a compreensão laica, mas é o claro reflexo de atitudes tomadas por muitos cientistas."[8]

Ainda estamos na presença de um *ídolo*.

A Fé na Ciência

Fazer ciência é basicamente um ato de fé. Embarcar num trabalho científico requer uma básica suposição: há um mundo real fora da nossa mente, o qual é estruturado de um modo ordenado e inteligível. Vimos (no Capítulo 3) que isto está implícito na compreensão bíblica do universo como a *criação*. Além disso, esta ordem criada é contingente, não necessária. Em outras palavras, o universo *não tem* que ser do jeito que ele realmente é. Não há necessidade lógica alguma nem para Deus criar o mundo nem para criá-lo da forma como nós o experimentamos. Deus não está limitado por nada fora de si mesmo. Ele está livre para criar qualquer tipo de universo que queira. Vimos, num capítulo anterior, como isso é uma conseqüência da doutrina bíblica da criação *ex nihilo*.

Quais são as implicações desta visão para a pesquisa científica? Simplesmente, que a estrutura racional do universo precisa ser *descoberta*. Ela não pode ser especificada de antemão. Os racionalistas acreditam que as leis do universo são logicamente necessárias; assim elas podem ser inferidas por puro raciocínio. Por exemplo, os gregos argumentaram que por ser o círculo a forma geométrica perfeita, e Deus, por definição, o Ser perfeito, então os corpos celestiais que ele cria (os planetas) têm de mover em órbitas circulares. A observação real, porém, demonstrou que eles se movem em círculos distorcidos chamados elipses.

No sistema de Aristóteles, os planetas não poderiam ter satélites. Quando Galileu, no século dezessete, construiu um telescópio e descobriu os satélites de Júpiter, sua descoberta foi denunciada pelos racionalistas do seu tempo (muitos dos quais eram eminentes autoridades eclesiásticas), que foram educados com a crença de que isso era impossível, tal como dois mais dois resultar em cinco.

Por ter a criação de Deus uma ordem contingente, é que ela tem uma infinita capacidade para surpreender-nos. Tal ordem é descoberta por uma combinação da imaginação com a experimentação controlada. As nossas crenças, tanto na ciência como em outras áreas, estão tendo que ser continuamente revisadas. A visão bíblica do mundo incentiva os homens a estarem abertos a novas evidências, a seguirem o que os fatos possam direcionar, e a não se esconderem atrás de sistemas racionalistas fechados. Um outro importante aspecto da fé de um cientista jaz no significado que ele dá à pessoa humana. Para entrar numa carreira de pesquisa científica a pessoa tem que pressupor que a mente humana é capaz de desvendar os segredos do universo. Você já parou para pensar como é radical essa pressuposição?

Falando com respeito ao mundo físico, os seres humanos são partículas microscópicas de pó num simples planeta que translada em torno de uma estrela de média dimensão num canto remoto de uma galáxia que compreende uma centena de bilhões de estrelas, sendo ela apenas uma em meio a um número de tal ordem de galáxias. E, se as teorias geológicas e neodarwinianas concernentes à formação da terra e ao

surgimento de vida neste mundo são um quadro confiável do que aconteceu em nosso planeta, então a vida humana é muito recente, dentro de uma escala de tempo universal. Alguns astrônomos e biólogos gabam-se de que suas descobertas "puseram o homem no seu devido lugar" e eles fazem escárnio da ênfase bíblica sobre o valor intrínseco e a dignidade do ser humano. Assim, o eminente cientista astrofísico Chandra Wickramasinghe, numa tentativa de mostrar que a astronomia moderna comprova a filosofia budista, escreve: "A lição da astronomia que nos faz pensar, uma lição que ainda continua a se revelar, é que o nosso planeta e os seres humanos sobre ele são verdadeiramente insignificantes numa escala cósmica. Os nossos interesses egocêntricos, etnocêntricos e antropocêntricos certamente têm de se desvanecer até a plena insignificância num contexto cósmico."[9]

Entretanto, os escritores que se deliciam em depreciar a vida humana não apenas estão cometendo um erro infantil de confundir tamanho e idade com valor e importância, mas também deixam de ver que a astronomia e a teoria evolucionista em si mesmas são produtos da mesma mente humana insignificante! Usar teorias humanas para atacar a importância humana é destruir a própria base daquelas teorias. Certamente o verdadeiro sucesso da ciência em si mesmo dá um eloqüente testemunho à importância da vida humana. Como Pascal expressou-se no século dezessete: "Através do espaço o universo me toma e me consome como uma partícula. Mas através do pensamento eu o tomo."[10]

Veja, ainda, o que diz o teólogo e filósofo Thomas Torrance: "Por detrás e permeando toda a nossa atividade científica, seja em análise crítica ou em pesquisa, há uma fé elementar e preponderante na possibilidade de se poder entender o mundo real mediante os nossos conceitos e, acima de tudo, há a fé na verdade sobre a qual não temos nenhum controle, mas a serviço da qual a nossa racionalidade permanece ou cai. A fé e uma racionalidade intrínseca são interligadas uma com a outra."[11]

Um outro cientista que falou eloqüentemente sobre a fé do cientista e sobre o temor e o senso de maravilha que a

ciência invoca foi o maior dos físicos do século vinte, Albert Einstein: "Sem a crença de que é possível entender a realidade com as nossas construções teóricas, sem a crença na harmonia interior do mundo, não pode haver ciência. Esta crença tem sido e sempre será o motivo básico para toda criação científica."[12]

O fato de que a ciência é possível é, em si mesmo, um fato que nos aponta para além da ciência. Até mesmo quando usamos a matemática para desvendar os segredos do universo físico, algo muito estranho está acontecendo. Pois esses esquemas matemáticos são criações humanas abstratas, invocadas pelo pensamento humano. Vez após vez os grandes avanços na ciência fundamental ocorreram porque alguém decidiu confiar numa teoria simplesmente por causa de sua elegância e simplicidade a partir de um ponto de vista matemático, e então descobriu que ela de fato gera experimentalmente resultados com sucesso em seu enfoque do mundo físico ao nosso redor. Essa "irracional eficácia da matemática" (uma famosa frase do laureado pelo prêmio Nobel, Eugene Wigner) desperta uma grande admiração a muitos matemáticos e físicos com inclinações filosóficas.

Assim, por exemplo, o físico do estado sólido A. J. Leggett escreve: "... quase tudo o que sabemos, ou que pensamos que sabemos, sobre o universo e sua história, baseia-se na extrapolação de leis da física, descobertas em laboratório em condições muito diferentes em níveis de grandeza de densidade, de temperatura, de distância, e assim por diante. Que possamos desse modo obter um quadro provisório, que ainda possa ter uma razoável chance de ser consistente em si mesmo, é de se admirar."[13] Ele prossegue, com uma modéstia atípica entre os relatórios populares de físicos modernos: "Mesmo assim, a lista de coisas fundamentais que desconhecemos sobre o universo é desanimadora. Entre outras coisas, não sabemos do que ele é feito (em sua maior parte), se é finito ou infinito, se realmente teve um início, e se terá um fim. Está claro que temos um longo caminho à nossa frente."

O jornalista científico Timothy Ferris conclui o seu excelente trabalho sobre o crescimento da ciência moderna com a pergunta: "Como é que então a ciência funciona?

A resposta é que ninguém o sabe. É um total mistério – talvez seja *o* mistério total – a razão pela qual a mente humana pode ser capaz de compreender qualquer coisa sobre o bem mais amplo universo... Talvez seja porque o nosso cérebro evoluiu pelo funcionamento da lei natural de forma que de algum modo ele ressoa com a lei natural... Mas o mistério, realmente, não é que estamos em unidade com o universo, mas é que somos, num certo grau, estranhos a ele, diferentes dele, e ainda assim podemos entender alguma coisa a respeito dele. Por que é assim?"[14]

Como Ferris observa, a biologia evolucionista não é a resposta. Pode até ser o caso de que se não tivesse havido consonância entre o funcionamento das mentes humanas e o modo pelo qual as coisas são, nós teríamos perecido há um bom tempo. Mas o que vale para a sobrevivência no mundo é a experiência de cada dia (da gravidade e da dor, das pedras e das árvores, por exemplo) e o pensamento de cada dia (quando muito, de geometria euclidiana, de aritmética, de mecânica simples). Mas não estamos falando neste nível mundano. Estamos tratando aqui do comportamento contrário ao senso comum de um mundo subatômico e da criação de vastas galáxias a distâncias que não dá nem para imaginarmos, com estranhas entidades tais como "buracos negros", "gluons" e "quarks", tudo isso previsto com base em abstratos e sofisticados conceitos matemáticos. Como podem as teorias de campo tipo *gauge* e as teorias de corda ser subprodutos de uma luta evolucionista pela sobrevivência? Até mesmo o sonho de homens tais como Stephen Hawking, de ter uma "teoria para tudo" com base matemática, simplesmente evita as questões mais profundas. Uma teoria de todas as coisas, se for para ser uma teoria de tudo mesmo, tem de incluir em si a questão mais intrigante que estamos discutindo: de onde provém o desejo das criaturas (que à semelhança de Hawking são acidentalmente lançados à deriva numa obscura parte do universo), de onde provém o seu desejo de ter uma explicação de "tudo" — e a sua confiança no sucesso dessa explicação? (Deixo de lado, por enquanto, o outro erro por detrás do

sonho de Hawking, ou seja, não considerar que há outros níveis de explanação cujas categorias não podem ser reduzidas a conceitos físicos e matemáticos. Assim, mesmo que uma teoria física pudesse, em princípio, "explicar tudo" dentro de sua abrangência, ela seria visivelmente deficiente quando vista de um outro nível.)

Bem, se somos criaturas feitas à imagem do Criador, chamadas por Deus para uma mordomia responsável, não é uma presunção dos homens terem o propósito de compreender o mundo do seu Criador. Naturalmente esperaríamos algum tipo de correspondência entre a mente humana e o universo físico que essa mente explora. Tanto a contingente racionalidade do universo como a racionalidade do explorador baseiam-se na racionalidade final e na fidelidade da vontade do Criador.

Este não é um argumento irrespondível em prol da crença num Criador, pois no âmbito de nossos compromissos fundamentais, tanto religiosos como filosóficos, não há argumento algum que logicamente nos convença a crer ou a não crer. Não crer também se baseia em crenças que não podem nunca ser demonstradas logicamente, sendo que todo sistema de lógica baseia-se ele mesmo em axiomas que não podem ser provados dentro desse sistema! Além disso a tentativa de se argumentar quanto à realidade de Deus deste modo corre o perigo, como vimos anteriormente, de acabar ficando com um deus-das-lacunas e com um Projetista deísta.

O meu argumento é o seguinte: uma vez dadas muitas outras bases para a fé num Deus que é o Criador do mundo, e cujo carácter e cujo relacionamento com a humanidade são dados a conhecer através da revelação bíblica, todo o empreendimento científico torna-se perfeitamente racional. Isso também explica a observação histórica que a ciência moderna teve seu começo – e foi nutrida – num ambiente cultural profundamente influenciado por essas convicções bíblicas. Fora dessas convicções a própria ciência clama por um significado; e homens tais como Hawking têm muita dificuldade em justificar a sua dedicação ao trabalho que eles com freqüência usam (ou melhor, abusam) para atacar aquelas mesmas convicções bíblicas.

Poder-se-ia levar adiante esta discussão apontando para recentes desenvolvimentos na cosmologia (o ramo da astronomia que trata da evolução do universo), que parecem mostrar uma notável conexão entre o surgimento da vida humana no planeta Terra e a extensa estrutura do universo. A teoria mais popular hoje sobre a origem do espaço e do tempo chama-se cenário do Big Bang: presume-se que o universo começou num estado superdenso, superquente, que esfriou de maneira a formar o universo que vemos hoje. O processo já ocorre por cerca de quinze bilhões de anos. Os valores numéricos de certas constantes físicas fundamentais (por exemplo, a constante gravitacional "g", a carga elétrica do elétron, a razão entre as massas do próton e do nêutron) teriam sido determinados nos primeiros microsegundos do início do universo. Esses valores são descobertos por processos experimentais e são tidos como bastante "precisos". Em outras palavras, os cálculos mostram que se qualquer uma dessas constantes tivesse sido diferente na proporção de uma parte para vários milhões, isso teria resultado num universo totalmente diferente – especificamente, um universo em que as galáxias não teriam sido formadas, em que o sistema solar não teria surgido, em que a vida na terra não teria sido possível.

Tal descoberta, que leva o nome de *Princípio Antrópico* (usando a palavra grega para *humano*), revoluciona a nossa visão do universo por ligar a física cósmica com a biologia humana. A versão mais forte do Princípio Antrópico afirma que as constantes físicas *tinham* que ter o seu presente valor, e que o universo tinha que ter certas características em suas fases mais primitivas de modo que formas de vida carbônicas, culminando em observadores humanos do universo, pudessem surgir nesse universo depois de uma considerável extensão de tempo.

Como este princípio parece trazer de volta idéias de "propósito" e de "causas finais" à ciência, ele é vigorosamente resistido pelos cientistas que ainda se apegam (por razões diversas, não científicas) à sua visão da vida humana como um fenômeno acidental num universo impessoal. Como a vida poderia ser especificamente o alvo para o qual o universo se movia? Esse pensamento tem implicações tremendas.

Um modo de se evadir de qualquer implicação teísta é postular a existência de "muitos mundos" ou de "múltiplos universos", de modo que cada um dos possíveis valores das constantes físicas se realizasse num desses hipotéticos universos. Tais universos formariam um conjunto matemático infinito, e por acaso vivemos num membro daquele conjunto em que as constantes tomaram os valores que tornaram possível a nossa existência como observadores desse universo. Mas como esses universos não podem se comunicar entre si, a teoria é totalmente impossível de ser testada e, portanto, não é científica. Ela faz com que a nossa credulidade se estenda a um ponto de ruptura. Mas essa é a extensão que homens tidos como racionais parecem dispor-se a percorrer para evadirem-se de quaisquer possíveis implicações teístas que estejam presentes na descoberta científica...

Pesquisa e Responsabilidade

Talvez nos ajude se pensarmos no cientista como sendo aquele que faz um mapa. Há um mundo real de acontecimentos e entidades cujos relacionamentos o cientista procura entender mediante conceitos, modelos e teorias. O mapa não pode ser confundido com a realidade em si, mas constitui um bom guia para que possamos lidar com a realidade. Entretanto, um mapa científico, diferentemente de um mapa de rodovias ou de estradas de ferro, é mais do que algo meramente descritivo. Ele procura obter explanações e previsões de acontecimentos. As leis científicas são prescritíveis, não no sentido de que elas especificam o que *nunca* pode acontecer no mundo, mas sim no sentido de que elas nos dizem que expectativas razoáveis *devemos* ter. Uma teoria científica confiável diz-nos o que é razoável acharmos que vai acontecer numa situação que desconhecemos, tendo como base o que já experimentamos em outras situações. Mas as teorias são sempre falíveis, com falhas, e limitadas em sua abrangência. É por isso que a confiança e a humildade juntas constituem a marca característica de toda boa ciência.

Fazer mapas implica em ter responsabilidade moral. No sentido bíblico de "conhecer", o conhecimento e a responsabilidade andam juntos. Conhecer alguma coisa implica em responsabilidade. Se eu digo que conheço alguma coisa e contudo não atuo em conformidade com o que eu disse conhecer, na verdade eu não a conheço. Conseqüentemente, ampliando-se a área do meu mapa, amplia-se também a minha área de responsabilidade. Campos tais como pesquisa cerebral, energia nuclear e biologia molecular trazem com o seu crescente entendimento o correspondente aumento de responsabilidade humana pelo que se declare saber.

O cientista, diferentemente da maioria dos profissionais, é um produtor de conhecimento; e, assim, ele carrega consigo uma responsabilidade moral maior do que a de outros profissionais. Como ele é o criador de temíveis potencialidades (para o bem ou para o mal), ele tem que estudar suas implicações antes que as mesmas se tornem reais. Por exemplo, um advogado poderia aceitar fazer a defesa de Hitler por causa da sua crença de que a lei deve ser cumprida totalmente para poder funcionar; ou um médico poderia ter aceito tratar Hitler, mesmo para salvar a vida dele, por causa do seu juramento no sentido de tratar todos os homens de igual forma, independentemente da condição moral dos mesmos. Mas um cientista que esteja desenvolvendo, digamos, uma câmara de gás mais eficiente ou um sistema mais avançado de lançamento de mísseis para o Nazismo, não pode, ao fim do dia, descartar a sua responsabilidade pelo que Hitler fez com aquelas coisas. O cientista compartilha da responsabilidade pelo mal.

Um dos efeitos da Queda (Gênesis 3) e do pecado humano é o divórcio entre o conhecimento e a responsabilidade. A separação entre a teoria e a ação é tida como certa, e até mesmo ufanada, em instituições acadêmicas. Jornais científicos, documentos e livros de pesquisa estão lotando as bibliotecas do mundo a uma taxa impressionante. Contudo só uma pequena proporção da população mundial beneficia-se desse "conhecimento". Como seres humanos centrados em si mesmos, é mais fácil satisfazer-se com os aspectos técnicos do nosso ofício do que enfrentar difíceis e desa-

fiadoras questões que exijam uma maturidade que nós, como cientistas, não temos.

É por isso que a ciência se torna um instrumento de grande violência no dia de hoje. Ironicamente, lado a lado com seus grandes benefícios, em nome da ciência, mais violência tem sido infligida nos seres humanos e em outras criaturas vivas no século vinte do que em toda a história da humanidade. A ciência não é mais buscar a compreensão das coisas, uma humilde satisfação diante da criação de Deus. Ela liga-se ao poder militar e a enormes interesses econômicos. As distorções do pecado humano refletem-se nas erradas prioridades da pesquisa científica.

Como escreveu Richard Bube, ex-professor da Universidade de Stanford: "Muito da pesquisa científica de hoje é motivado por duas simples questões: (1) a pesquisa tem a perspectiva de um resultado financeiro no futuro próximo? (é a industrialização da ciência); ou (2) ela propiciará alguma contribuição para o programa militar? (é a militarização da ciência)... Isso quer dizer que a escolha de tópicos para serem pesquisados e a direção dos esforços das pesquisas tendem a ser mais ou menos diretamente influenciadas pelas necessidades militares numa proporção desequilibrada em relação às necessidades humanas.[15]

Isso é verdade não apenas nos Estados Unidos e na Europa, mas também em países pobres como a Índia, a China e o Paquistão. A "nata" dos cientistas do Terceiro Mundo é retirada e posta a trabalhar em pesquisas de interesse militar, tanto nos Estados Unidos como em seus próprios países. Estima-se que há mais cientistas e engenheiros vivos nesta geração do que os que viveram em todo o resto da história da humanidade – e quase metade desse número está envolvida em pesquisas ligadas aos interesses militares. Isto representa um terrível desperdício do talento humano, para não dizer dos recursos naturais da terra. Agora nós possuímos a tecnologia do satélite para esquadrinhar cada metro quadrado do nosso planeta, mas ainda somos incapazes de prover às cidades do mundo um sistema elétrico seguro e confiável, ou um sistema de transporte público não poluente.

A prática da ciência tem que ser pesada no contexto das realidades globais de hoje. Oitenta por cento da população mundial que vive no hemisfério Sul (o Terceiro Mundo) consome apenas vinte por cento da riqueza mundial. Somente os Estados Unidos, com apenas cinco por cento da população do mundo, usa quase um quarto da energia mundial, metade da qual é descartada como calor desperdiçado. Todo o combustível usado no hemisfério Sul para todos os propósitos é apenas ligeiramente maior do que o total de petróleo queimado no hemisfério Norte apenas para mover automóveis.

O mundo está tornando-se cada vez mais desigual. Hoje, levando em conta empréstimos, ajudas diretas, e pagamentos de juros, as nações pobres enviam cerca de 30 bilhões de dólares por ano para os países ricos, já descontado o que deles recebem. Se os preços decrescentes dos bens da agricultura das nações pobres fossem levados em consideração, o fluxo de capital do Sul para o Norte estaria lá pelos 60 bilhões de dólares por ano. Mas para obter dados mais precisos, seria necessário incluir as fortunas de políticos e de empresários do Terceiro Mundo que são "exportadas" para bancos da Europa e da América, e os lucros de empresas multinacionais que são enviados de volta para a sua base paternal do Norte. Quantos que vivem no hemisfério Norte percebem que o seu extravagante padrão de vida está sendo mantido em grande parte pela receita provinda das nações mais pobres do mundo?

Toda ajuda que seja dada ao Sul é uma mera gota d'água no oceano do que flui do Sul para o Norte, e até isso está sob condições que beneficiam o que dá, muito mais do que o que recebe! É um fato bem conhecido que o governo americano dá ajuda como um instrumento de política exterior e não em resposta a necessidades humanas prioritárias, tais como identificadas pelas Nações Unidas. De toda a assistência para desenvolvimento que foi oficialmente dada pelo Norte ao Sul em 1992, apenas 7% tinha por finalidade atender áreas prioritárias. A maior parte dos 15 bilhões de dólares dados como "assistência técnica" foi para a compra de equipamentos e para o pagamento de

técnicos especialistas das nações emprestadoras. Não é de se admirar que a receita dos 20% mais ricos da população mundial é 150 vezes a receita dos 20% mais pobres.[16]

A injusta distribuição da riqueza global também determina a natureza de bens que são manufaturados. Uma grande proporção do PNB das nações ricas é destinada a bens de consumo e à produção de tecnologias para fabricar esses bens de consumo. Como há ainda enormes disparidades dentro de cada nação pobre, os mesmos produtos de consumo de alta tecnologia (automóveis, computadores, aparelhos de vídeo, máquinas fotográficas, etc.) são desfrutados por elites em países onde as necessidades básicas de nutrição, de saneamento básico e de habitação para a grande maioria dos cidadãos ainda estão por serem alcançadas. Assim, apenas uma pequena parte dos recursos mundiais flui para o processamento de bens básicos requeridos por metade das pessoas do mundo (e especialmente pelas suas crianças) para a sua sobrevivência.

O controle sobre a tecnologia detido pelo hemisfério Norte tem contribuído para as dificuldades de muitas das nações pobres. Os países ricos usam as tecnologias industriais e da agricultura que detêm para a produção de bens excedentes que eles mesmos não têm como usar. Excedentes de safras, de cereais e de outros produtos são descarregados a preços baixos no mercado mundial, causando um colapso nos preços dos produtos do Terceiro Mundo, e assim reduzindo a receita e o nível de vida do povo pobre. As receitas de exportação do Terceiro Mundo estão caindo dramaticamente num tempo em que eles têm que pagar cada vez mais caro o custeio dos empréstimos externos. No final dos anos 80, o débito total do Terceiro Mundo chegou a um trilhão e trezentos bilhões de dólares, 90% dos quais devidos diretamente a instituições das nações ricas, ou indiretamente através de organizações internacionais. Este número chega próximo à metade do PNB do Terceiro Mundo. Os débitos da América Latina presentemente são quatro vezes o montante de sua exportação anual. A cada 1% de acréscimo no custo dos juros pagos ao Norte, é necessário um aumento de 4% nas exportações,

simplesmente para equilibrar os pagamentos. Para continuarem a pagar os juros sobre suas dívidas, as nações têm de continuar a fazer empréstimos. Parece não haver fim algum à vista para esse círculo vicioso.[17]

Uma indústria global que continua a ter grandes lucros, mesmo em tempos de recessão econômica, é a *indústria farmacêutica*. As vendas mundiais das maiores companhias farmacêuticas excedem o PNB de muitas nações do Terceiro Mundo. Ela é uma indústria fora do comum, se não única, no sentido de que ela requer alguém de fora dela para promover seus produtos: não são as "forças de mercado" nem a "soberania do consumidor" que operam, porque é o médico que decide qual o medicamento que o consumidor deve comprar. Dessa forma, a profissão médica tem se tornado no maior alvo das campanhas de promoção de venda dessas empresas. Pesquisas médicas, instituições educacionais, seminários e simpósios são com freqüência patrocinados por empresas farmacêuticas. Embora mais de vinte por cento de suas vendas provenham do Terceiro Mundo, menos do que um por cento de todo o seu gasto com pesquisas e desenvolvimento é destinado a prioridades de saúde do Terceiro Mundo.

As atividades promocionais das empresas de remédios definem não apenas a direção dada à pesquisa médica no Norte, mas também os hábitos dos médicos de todo o mundo. A maioria deles, especialmente nas nações mais pobres, têm pouco acesso a informações sobre drogas fora da literatura promocional das empresas farmacêuticas. Um recente estudo da propaganda feita na principal revista médica de Sri Lanka demonstrou que 49% das páginas continham anúncios de drogas (mais do que o dobro do número de páginas em revistas equivalentes da Escandinávia); apenas 25% das drogas anunciadas eram da lista de remédios essenciais, conforme definidas pelo ministro da saúde do governo; e tão somente 16% delas continham um mínimo de informação científica do interesse dos médicos.[18] No currículo da maioria das faculdades de medicina do mundo todo, a farmacologia é ensinada sem qualquer referência aos custos

de cada droga. É comum a prática de prescrever drogas mediante o seu nome comercial (de uma marca) e não o seu nome genérico (ou científico). Assim a medicina torna-se, sem que o queira, o instrumento da exploração do pobre.

Em sua muito bem documentada pesquisa sobre as operações das companhias farmacêuticas, *Pílulas Amargas: Medicamentos e os Pobres do Terceiro Mundo*,[19] Diana Melrose destacou (entre outras coisas) o seguinte:

> – Aproximadamente 20% do total da venda de drogas a nível dos fabricantes vai para a promoção, que inclui amostras grátis aos médicos, o patrocínio de encontros médicos, anúncios em revistas médicas e a propaganda diretamente dirigida ao público.
> – Embora a Organização Mundial de Saúde tenha identificado aproximadamente 200 drogas em 27 amplos grupos como "essenciais, básicas, indispensáveis e necessárias para as necessidades de saúde de qualquer nação", muitas dessas drogas acham-se escassas na maioria dos países do Terceiro Mundo, enquanto que drogas não essenciais superam aquelas na proporção de 10 para 1. Chega a ser 70% a porcentagem dos produtos farmacêuticos no mercado mundial que são da categoria de não-essenciais ou mesmo indesejáveis.
> – A prescrição médica de drogas feita além do que seria necessário e a prescrição de drogas em embalagens atrativas e de custo elevado, com limitado potencial de cura, têm seriamente prejudicado os esforços despendidos pelo pessoal da saúde pública para dar ao povo uma educação quanto à saúde e assim aliviar a pobreza. Pressões da indústria ainda distorcem a direção dada à pesquisa farmacêutica.

O mundo entrou agora na tão anunciada *Era da Biotecnologia*. Com a tecnologia *recombinante* do DNA é agora possível manipular o esquema genético de organismos vivos para satisfazer as nossas aspirações culturais, políticas e econômicas. Companhias farmacêuticas e agro-industriais estão agora assegurando para si direitos exclusivos patenteados para o uso de materiais genéticos oriundos das florestas do Terceiro Mundo. Elas estão fazendo um pesado trabalho de "lobby" junto aos governos para que lhes seja permitido patentear tudo com referência ao tecido humano,

animal e vegetal. Isso levanta profundas questões éticas que vão além da comunidade científica. O uso dessa tecnologia na reprodução humana e no exame médico genético levanta as possibilidades de discriminação contra aqueles que consideramos "sem importância", ou até "inúteis", de acordo com a nossa deformada escala de valores (este é o verdadeiro aspecto de "fazer o papel de Deus" na engenharia genética), e a exploração de mulheres numa eugenia comercial.

A síntese de novos vírus e bactérias para uso na guerra biológica pode levar a uma corrida para a obtenção de armas genéticas em tudo tão terríveis quanto a corrida armamentista nuclear. As transferências genéticas entre espécies vão muito além da tradicional geração de espécies animais e vegetais, reduzindo ao *status* de produtos manufaturados os animais que passaram pela engenharia genética. Será que partes do corpo humano e até mesmo estruturas genéticas humanas em breve se tornarão propriedade patenteada de alguma companhia privada? Isso sem dúvida seria o auge da sociedade consumista, tornando-se a herança humana um bem a ser comercializado.

A indústria da televisão e do entretenimento agora está se associando com as maiores empresas de jornais, de telefonia e de computação na tão alardeada via expressa global da informação. Um pequeno número de enormes conglomerados tenta controlar esse vasto império. A rede asiática de Rupert Murdoch já passa novelas americanas que atingem os lares de chineses e indianos. Longe de expandir a liberdade de escolha, ela representa um novo imperialismo econômico e cultural. Produtores locais de filmes para a televisão não têm como competir com essas companhias gigantescas. A implacável concentração do poder da mídia nas mãos de alguns homens e algumas poucas companhias reduz a escolha por parte do público. Jornais e editoras que anteriormente eram independentes agora são absorvidos pelos conglomerados, levando a uma emulsificação da televisão, de livros e de jornais numa massa conservadora sem expressão. A aliança de políticos conservadores com mega-empresários serve para pressionar a favor de posições ideológicas de

direita. Assim, paradoxalmente, mesmo que os canais de comunicação se expandam, o real conteúdo da comunicação diminui.

O problema não está nas tecnologias que empregam satélites e fibras ópticas, mas no contexto humano (econômico, político, ideológico) em que são desenvolvidas. A pesquisa científica e tecnológica *por si mesma* não leva ao enriquecimento da vida humana. Tudo depende de quem tem o *controle* dos frutos de tal pesquisa. Pesquisas e desenvolvimento que acontecem dentro de uma ordem econômica com grandes disparidades e/ou uma ordem política repressiva tenderão apenas a agravar tais iniqüidades e/ou repressões. Os poderosos consolidam o poder que têm, geralmente às custas dos fracos.

Como exemplo dessa tendência, considere a famosa *Revolução Verde* dos anos 60. Certas sementes de alta produtividade, "milagrosas", foram desenvolvidas em institutos de pesquisa agrária do México e das Filipinas, e introduzidas em outras sociedades agrícolas. Aqui havia uma tecnologia destinada a aumentar a produção local de alimentos e assim diminuir a subnutrição e pobreza rural. Entretanto tais sementes, sendo produzidas artificialmente, necessitavam altas doses de pesticidas para proteção contra agentes patogênicos; elas também precisavam ter uma boa irrigação e um grande consumo de fertilizantes. Os países agrícolas, em sua maioria, são economicamente pobres e têm que importar fertilizantes e pesticidas. Eles tiveram também que depender de especialistas estrangeiros para orientá-los e também de bancos de sementes pertencentes a institutos multinacionais. Desse modo os custos das importações subiram com maior rapidez do que as exportações agrícolas. Além disso, a grande maioria de pequenos agricultores em nível de subsistência não tinha condições de comprar fertilizantes e pesticidas, nem ainda tinha meios de irrigação adequados para suas porções de terra; assim tiveram que vender a terra que possuíam aos fazendeiros mais ricos. Isso resultou num maior número de sem-terras e no agravamento da pobreza rural. A tão anunciada Revolução Verde falhou.

A quem a Revolução Verde proporcionou uma colheita lucrativa? O escritor indiano Claude Álvares é direto em sua resposta: "Ela foi lucrativa para os que desenvolveram o projeto, incluindo-se fundações privadas americanas, tais como a Ford e a Rockefeller; para as empresas multinacionais que produziram as sementes, os equipamentos e os nutrientes necessários; para os bancos que forneceram o crédito, e para algumas categorias de grandes fazendeiros."[20] Fazendo um retrospecto, vemos que a diminuição da fome e da pobreza tem muito mais a ver com a reforma agrária, com a participação em cooperativas de tecnologia e com o poder de compra dos pobres, do que com a elevação da produtividade agrícola nacional.

A introdução de novas tecnologias em sociedades com grandes disparidades de rendimento, e tendo por trás agressivas técnicas de marketing moderno, serve apenas para gerar inveja, frustração e violência social. Elas tornam-se, sem o desejar, instrumentos de exploração humana mais do que de participação humana e de mordomia. É por isso que, contrariamente às crenças de muitos administradores e tecnocratas do mundo todo, a tecnologia não pode nunca substituir uma liderança política criativa e corajosa. É somente quando a ciência e a tecnologia são vistas como servas de uma visão humana mais elevada que elas podem tornar-se verdadeiros instrumentos de libertação.

Em termos bíblicos, a idolatria da ciência como um fim em si mesma e a não-aceitação da responsabilidade moral pelo próprio trabalho são uma negação da mordomia. A ciência, tal como qualquer outra atividade, participa da alienação que resulta da rebelião contra o Criador. Os jovens que entram nos campos da ciência e da engenharia têm de estar cientes dos contextos social, econômico e político desses campos. A ciência não é uma disciplina autônoma conduzida num vazio.

Como cristão creio que o empreendimento científico tem de ser guiado pelo amor: pelo amor a Deus e ao próximo. Onde o amor está ausente, a ciência torna-se demoníaca. Ela escraviza mais do que liberta. O amor a Deus inclui respeito pela verdade. Ele leva à integridade no trabalho, de forma

que a fama, a reputação e a riqueza (quer pessoal ou nacional) não sejam os motivadores da pesquisa. O amor ao próximo significa dar prioridade ao ser humano global em vez de a uma "auto-realização" pessoal. Significa também que às vezes as exigências da compaixão humana terão que ignorar a curiosidade humana. Assim, certas áreas de investigação têm que estar sob restrições legais porque elas podem ser facilmente abusadas ou podem diretamente ameaçar a personalidade humana: por exemplo, pesquisas não-terapêuticas em embriões, nos idosos e nos portadores de defeito físico. Os benefícios que resultam desse tipo de pesquisa precisam ser buscados por outros meios que não violem a dignidade humana.

A justificação pela busca do "conhecimento pelo conhecimento em si" é na realidade sem fundamento, pois o conhecimento envolve a habilidade de relacionar e integrar idéias entre si por todo o âmbito das disciplinas intelectuais. E o conhecimento coexiste com outros fins, entre os quais o desenvolvimento da justiça e da condição humana, como quer que tais conceitos se definam. É somente numa cultura em que o conhecimento tenha degenerado na acumulação de "fatos" isolados que as pessoas podem argumentar o "conhecimento pelo conhecimento em si". A inabalável postura de uma autonomia científica no Ocidente agora está dando lugar, com certa hesitação, mas com certeza, a um reconhecimento das reivindicações da sociedade em relação à ciência. Nenhuma profissão existe de forma isolada em relação à comunidade de amplitude maior dos concidadãos. A história da ciência desde os anos da década de 1930 tem demonstrado amplamente, e de forma dolorosa, como a curiosidade científica tem aos poucos se transformado em cobiça pelo poder e numa exploração dos impotentes. E, com o crescimento da participação democrática por todo o mundo, como se espera que aconteça, a curiosidade científica também terá que se sujeitar às normas da sociedade.

O perigo, é claro, é de as normas da sociedade se tornarem mais e mais distorcidas – tal como a própria democracia com freqüência é subvertida e distorcida pelo poder de enormes interesses comerciais. Já o espectro de cien-

tistas que têm que justificar o seu trabalho em termos de valores de consumo do mercado, é algo bem presente no mundo inteiro. Não é este o tipo de "responsabilidade" que estou defendendo. O que se chama de "pura ciência" é, como já expus, uma resposta obediente e respeitosa à inteligibilidade de um mundo que nós como cristãos reconhecemos como tendo vindo das mãos de nosso Pai. Mas essa ênfase na obediência, com seus concomitantes valores de amor e de deslumbramento, e respeito pela ordem criada e pela comunidade humana, muito mais do que uma mera curiosidade, é que impede que a pura ciência se degenere numa monomania pela busca do Prêmio Nobel.

A filósofa britânica Mary Midgley, embora não seja crente, argumentou persuasivamente contra essa monomania fazendo uso do que pode parecer ser uma estranha ilustração: a parábola de Jesus com respeito ao mercador que vendeu tudo o que tinha para adquirir uma única pérola de grande valor. Pois o que é comprado não é apenas estocado (como é tanto "conhecimento" hoje em dia, em bibliotecas e em bancos de dados de computadores). Ela escreve: "A menos que o mercador simplesmente queira aquela pérola para revendê-la, ele pretende fazer alguma coisa com ela. Ele quer, parece, entrar numa relação com ela, maravilhar-se com ela, contemplar a beleza dela. Mas maravilhar-se envolve amor. É um elemento essencial no maravilhar-se reconhecer que o que vemos é algo que não fizemos, que não podemos compreender totalmente, e que reconhecemos que contém algo maior do que nós mesmos... O conhecimento aqui não é apenas poder; é uma união amorosa, e o que é amado não pode ser apenas a informação obtida; tem que ser a coisa real a respeito da qual aquela informação nos fala... O estudante aprenderá as leis e praticará os costumes pertencentes ao reino dos céus ou da natureza, procurando tornar-se mais adequado para servi-lo. Mas primeiro vem a contemplação inicial, a visão que exprime a essência do todo. Tal visão não é absolutamente apenas um meio para um envolvimento prático, mas é em si um aspecto essencial do objetivo."[21]

Revoluções conceituais precisam ocorrer, se é que a comunidade científica tenha que redescobrir as razões para a sua existência. Midgeley é muito severa em sua exposição da pretensão acadêmica: "A obsessão hipócrita precisa ser publicamente desmascarada. Precisa ser esclarecido por que uma tentativa de compreender a desertificação na África, com o objetivo de resistir a ela, não é, como tal, num nível profundo, academicamente inferior a um avanço na teoria física. Algo precisa ser feito aqui quanto à tendência corrente de se usar palavras tais como "básica" e "fundamental" para descrever qualquer pesquisa que não pretenda ser útil. Questões triviais são sempre triviais, mesmo quando suas respostas são inúteis. Sua inutilidade não pode por si mesma transformá-las em questões fundamentais."[22]

O Assalto à Objetividade

A imagem tradicional da ciência como sendo uma busca de um conhecimento objetivo e universalmente válido, tem sido alvo de um pesado ataque nos últimos tempos. Muitas são as correntezas que têm convergido para esse assalto torrencial ao conhecimento objetivo. Uma das primeiras fontes de crítica veio da própria física, a saber, da mecânica quântica e da teoria da relatividade, as quais demonstraram a impossibilidade de descrever um conjunto de eventos sem referência ao sistema de observação. Isto serviu para reacender filosofias idealísticas que enfatizam o papel da consciência humana na "construção da realidade". Típicos dessa abordagem são os escritos de físicos tais como Fritjof Capra, um dos gurus-profetas do movimento da Nova Era. Para Capra é um "fato aceito" entre muitos cientistas que "as estruturas básicas do mundo são determinadas, afinal, pelo modo com que olhamos o mundo; que os padrões da matéria observados são reflexos de padrões da mente."[23]

As críticas mais significativas provieram de desenvolvimentos dentro da filosofia da ciência em si. Contrariamente à imagem popular da ciência, um cientista não é um observador neutro de fatos "que aí estão", esperando ser coletados e inseridos numa teoria do mundo. Até mesmo nossos atos

mais simples de percepção são interpretações mentais. Por exemplo, se eu digo que estou observando uma "cadeira vermelha", estou interpretando um conjunto de estímulos externos dentro de uma estrutura de conceitos teóricos ("vermelho", "uma cadeira") que são construções sociais que aprendi desde a infância – a linguagem, afinal de contas, é a suprema construção social. Assim não temos acesso direto à realidade física, mas toda realidade é mediada a nós através de nossos esquemas interpretativos.

A atividade científica pode ser considerada como a percepção numa escala bem mais sofisticada. A realidade física que os cientistas exploram é colhida apenas através de um esquema conceitual. O que o cientista observa tomará a forma dada pela teoria (e por modelos da realidade) que ele já conheça. Enquanto um estudante vê apenas linhas confusas e quebradas ao olhar para uma fotografia tirada de um detector de partículas, um físico bem treinado realmente *verá* o registro de eventos subatômicos. São teorias que decidem o que selecionamos como sendo "fatos", e a nossa interpretação desses fatos também baseia-se em teorias. Onde quer que um estudante aprenda ciência, ele primeiro aprende uma tradição (às vezes chamada de paradigma) que lhe é transmitida por aqueles que praticaram naquele campo anteriormente a ele. O paradigma forma a estrutura para o seu pensamento. Ele define a matéria que está para ser investigada, treina-o na interpretação dos dados através dos "óculos" da teoria reinante e estabelece a agenda para futura pesquisa: a saber, o que constitui um "problema", que questões devem ser legitimamente levantadas, e quais não, etc. Assim, todo o aprendizado científico é uma complexa interação da tradição, da experiência e da crítica. Isso será explorado com mais detalhes no capítulo seguinte.

Também, uma *sociologia da ciência* tem se desenvolvido como um ramo da sociologia geral do conhecimento (tratando o "conhecimento" como um produto social). Isso tem realçado o modo pelo qual paradigmas científicos têm sido influenciados pelas formas de pensamento predominantes, por preconceitos sociais, e até mesmo por planos políticos. Já observamos como a ciência moderna tem se sujeitado

a enormes interesses comerciais e militares. O tipo de questões que a ciência considera dignas de investigação refletirá os valores, as prioridades e a visão do mundo da sociedade mais ampla na qual a atividade científica se realiza. E a popularidade das teorias também reflete interesses sociais mais amplos. Assim, por exemplo, estudos históricos sobre Charles Darwin e sobre as respostas públicas dadas ao livro de Darwin *A Origem das Espécies* (1859) têm demonstrado que a idéia da seleção natural na biologia, com sua ênfase na competitividade e na sobrevivência do "mais apto", encontrou um nicho pronto no sistema de valores do capitalismo de *laissez faire* e nas atitudes vitorianas para com as raças não brancas que foram consideradas intelectual e moralmente inferiores (uma visão que o próprio Darwin sustentava).

Assim, a atividade científica não ocorre num vácuo cultural. Já vimos que as pressuposições sobre as quais a ciência se baseia foram deduzidas pelos pioneiros da ciência a partir de uma visão do mundo judaica-cristã. Também vimos como Darwin e outros compromissados com uma visão naturalista do mundo tendem a descrever teorias de maneiras que as fazem ser mais conclusivas para aquela visão do que a outras. Semelhantemente, Chandra Wickremasinghe – que com Fred Hoyle permanece sendo o defensor mais apaixonado da Teoria do Estado Constante (a antiga teoria rival à do Big Bang da cosmologia atual) – inconscientemente trai a razão fundamental pela qual aceita essa teoria: "De forma consistente com a crença budista, o universo, compreendendo incontáveis mundos – menores, intermediários e maiores, cada um deles passando por cíclicas mudanças em si mesmo – tem uma qualidade que é ilimitada e eterna."[24]

Alguns sociólogos do conhecimento, especialmente os da mais antiga escola marxista do materialismo histórico, têm visto conexões causais entre os *conteúdos* das teorias individuais – e não meramente um suporte social para elas – e as condições econômicas e sociais prevalecentes. Num clássico estudo da origem da física quântica na Alemanha da década de 1920, Forman argumentou que o princípio da

incerteza de Heisenberg e a não-causalidade do mundo dos quanta decorreram dos transtornos sociais e das incertezas políticas da república de Weimar. A inexistência de raízes sociais para os judeus na Europa foi a razão pela qual os físicos judeus foram os mais proeminentes no desenvolvimento das novas idéias.[25]

Também já vimos como a metáfora do "conflito" que descreve o relacionamento entre a ciência e a teologia foi desenvolvida por Huxley e outros no contexto de uma luta pela supremacia social da emergente classe científica profissional sobre o conservadorismo anglicano. Os cientistas amadores, muitos dos quais na Inglaterra eram clérigos ou cavalheiros financeiramente independentes, eram agora substituídos por uma nova classe profissional. A ciência tornou-se uma profissão especializada, bem organizada, de tempo integral. Tal como todo novo agrupamento social, ela teve que desenvolver para si mesma um nicho distintivo no ambiente intelectual. As diferenças na metodologia entre as diferentes ciências físicas foram reduzidas e todas foram subsumidas sob um procedimento abstrato rotulado como "o método científico", o qual foi creditado com o brilhante sucesso da ciência. O crescente prestígio da ciência significou que outros ramos na árvore do conhecimento humano sentiram a ameaça de serem podados. Todas essas outras disciplinas, incluindo-se entre elas a teologia, tiveram que se remodelar segundo as linhas do "método científico" de forma que seus praticantes não fossem marginalizados e talvez até mesmo desempregados.

Essa visão mais antiga (do "Positivismo" ou do "Empirismo") – que vê os cientistas como pessoas que se ocupam com um mundo de "observações puras", não contaminado por "teorias" e por "valores subjetivos" (o que pertence à esfera da religião e da filosofia) – há bastante tempo tem sido desmascarada como ingênua e como não correspondendo à verdade. O termo "positivo" aqui tinha o sentido do que era dado ou estabelecido, o que tinha que ser aceito tal como encontrado, e além do que não se poderia ir; assim ele levava uma advertência contra toda investigação metafísica e teológica. Todo conhecimento é dado

pelas observações através dos sentidos tão somente, sendo codificado em leis científicas. Todos os termos teóricos têm de ser traduzidos em afirmações de observações levantadas e de relações lógicas; caso contrário seriam (na melhor das hipóteses) "ficções úteis", ajudas heurísticas que não teriam como afirmar nada em relação ao mundo real. Os positivistas sonhavam com uma ciência, construída a partir de um conjunto axiomático de proposições definidas, que produziria previsões de sucesso e leis verificáveis experimentalmente. O positivismo andou de mãos dadas com uma visão otimista dos benefícios que uma extensão do método científico traria à humanidade. Esse positivismo era a imagem da ciência que dominava no século dezenove na Europa e até a metade do século vinte. Infelizmente, ele ainda molda a visão da ciência tida por muitos, inclusive por professores de religião e teologia, que se sentiram compelidos a ajustar suas disciplinas profissionais para adequarem-se às rigorosas exigências dessa tradição.

Essa visão restritiva e bizarra do conhecimento encontrou em Bertrand Russell um de seus mais lúcidos e influentes porta-vozes. No capítulo final de seu popular livro *Uma História da Filosofia Ocidental*, Russell desdenhosamente descartou toda filosofia moral e política como sendo um vazio "sofisma". Somente uma análise lógica de proposições científicas concernentes ao mundo físico deveria ser considerada como real filosofia. Embora reconhecendo que "ainda permanece um vasto campo, tradicionalmente incluído na filosofia, em que os métodos científicos são inadequados", e que "a ciência, por si, não prova, por exemplo, que é um mal ter prazer na crueldade", ele continuou: "O que pode ser conhecido pode ser conhecido por meio da ciência; mas tudo o que seja legitimamente uma questão de sentimentos cai fora de seus domínios."[26]

Observe que toda a extensão dos interesses humanos e todas as questões que possamos formular e considerar reduzem-se ou à "ciência", que é identificada com o conhecimento real, ou então não são objetos do conhecimento, sendo cada uma dessas coisas uma "questão de sentimentos". O que não se enquadra no âmbito de operação da

"ciência" é apenas a expressão de uma emoção. Mas, com certeza, o fato de que os nossos sentimentos atingem os nossos juízos morais não significa que não haja pensamentos envolvidos nesses juízos. O exemplo que Russell dá de um valor moral é na verdade um exemplo útil: pois o filósofo alemão Nietzsche de fato sustentou que ter prazer na crueldade é um sentimento profundo universal e portanto aceitável, enquanto há filósofos do behaviorismo que argumentariam que juízos morais não se prendem a estados mentais mas somente a ações. Em outras palavras, são "sentimentos" que podem ser – e são – discutidos, e que surgem de visões mais amplas do mundo, as quais podem ser articuladas e argumentadas racionalmente. A razão pela qual o positivismo é uma doutrina assim tão estranha é porque ele levou muito tempo para que as pessoas vissem seu caráter autocontraditório. Considere o próprio livro de Russell sobre a história, do qual a citação acima foi tomada. Por sua própria recomendação, não deveríamos levar livros de história a sério (ou, pelo menos, os que não produzem "leis" científicas), porque caem fora do escopo da "ciência" e são simplesmente exercícios emocionais por parte do autor!

A tendência para identificar a ciência exclusivamente com o conhecimento é sem sentido, até mesmo em relação às chamadas ciências "exatas". As pessoas não adquirem conhecimento pela primeira vez quando começam a estudar ciência. Há todo um histórico anterior em suas vidas, que lhes deu conhecimento, implicitamente aceito, que possibilita o seu estudo. Já vimos que muitas das pressuposições da ciência física – inclusive a realidade do mundo externo e de outras mentes, o valor da investigação intelectual, a confiabilidade de suas memórias e dos relatórios de outros colegas tanto do passado como do presente, e muitas outras coisas ainda – tudo isso é tido como conhecimento, e é somente ao se tratar isso como sendo conhecimento que se torna possível fazer qualquer ciência. Além disso, por reduzir o conhecimento científico ao estudo de regularidades observáveis e a sua previsão (e assim colocam entre parênteses

a questão da Verdade na ciência), a forte tradição do empirismo, paradoxalmente, converge com filosofias idealísticas na subversão da *objetividade* da ciência. Pois se considerarmos termos teóricos (p. ex. gene, neutrino, vírus, buraco negro, etc.) como meramente "ficções úteis" em nossos esquemas preditivos, e não nos referindo (de maneira inadequada que seja) a reais entidades e estados existentes no mundo, deixamos de explicar o sucesso do empreendimento científico e a convicção por parte da maioria dos cientistas atuantes quanto a serem seus modelos e teorias pertinentes a um mundo real que existe independentemente de como eles pensam que seja.

Tal positivismo é agora principalmente de um interesse histórico, mas ele tem o desconcertante hábito de ainda aparecer em alguns departamentos universitários, especialmente fora da Europa. À luz da camisa-de-força que ele arbitrariamente impôs sobre a filosofia e a teologia da Europa em nome da ciência por quase meio século, é altamente surpreendente que hoje estamos testemunhando uma violenta mudança em direção a outros extremos de um supermercado cognitivo. (De fato, talvez não seja uma mudança tão grande assim; pois, como indicado acima, é uma ironia que um forte empirismo tenha realmente aberto o caminho para a nova postura intelectual "anti-realista"!) Agora somos encorajados a ser cépticos em relação a toda reivindicação de que algo é verdadeiro bem como a toda palavra referente a uma ordem moral objetiva. Não há verdades nem valores que sejam válidos para todos os seres humanos. Não há como, dizem-nos, mostrar que a teoria de alguém seja melhor do que qualquer outra, ou que um conjunto de crenças morais seja superior a um outro – pois todas essas demonstrações dependerão de pressupostos que outras pessoas não aceitarão. As únicas teorias que sobrevivem são as que têm um poder social a seu lado.

No que veio a ser chamado de "*forte programa*" da sociologia do conhecimento, tal como desenvolvida, por exemplo, pela escola de Edimburgo de Barry Barnes e David Bloor, todas as distinções entre "conhecimento" e "crença",

"verdade" e "falsidade" são removidas. A atenção é desviada das questões epistemológicas tradicionais, concernentes a como o conhecimento da realidade é possível, à questão sociológica de como a "realidade" é socialmente construída. O conhecimento agora é o que quer que um grupo social em particular considere ser conhecimento. A verdade é o que um determinado grupo considere ser verdadeiro, seja o que for. A realidade é o que é refletido pelas crenças de uma sociedade. Qualquer coisa que saibamos/acreditemos (essa distinção – que se baseava em pressupostos "realistas", que antes havia, de que a realidade era independente dos conceitos humanos – agora já desapareceu) é socialmente condicionada, e explicável *totalmente* em termos das instituições sociais em que nos achamos. O ambicioso escopo desse programa pode ser avaliado pelo fato de que Barnes e Bloor pensam que até as "verdades" da lógica e da matemática são matérias da convenção social e dos costumes. Que base há aí para uma autoridade intelectual? Tudo desce ao nível da persuasão social. Eles escrevem:

> Como um corpo de convenções e de condições esotéricas, o convincente carácter da lógica, tal como é, deriva de certos propósitos restritos e do uso costumeiro e institucionalizado. Sua autoridade é moral e social, e como tal é excelente para a investigação e explanação sociológicas. Em particular, a credibilidade de convenções lógicas, assim como as práticas do dia-a-dia que se desviam delas, serão de carácter inteiramente local.[27]

Assim, dentro do espaço de uma geração passamos de uma concepção predominantemente empírica da ciência para uma concepção anti-realista e sociológica da ciência. A ciência agora é vista simplesmente como uma entre muitas outras práticas sociais, em nada diferente da astrologia ou da feitiçaria ou das danças para fazer chover, feitas por alguma tribo primitiva. Vamos explorar esta mudança dentro da filosofia da ciência com um pouco mais de detalhe no próximo capítulo.

Em Direção a uma Resposta Cristã

Creio que há muitos aspectos nesses argumentos que não apenas são historicamente válidos, mas que são também um eco do ensino bíblico quanto à natureza do pecado humano e os modos pelos quais o pecado distorce todas as estruturas humanas do conhecimento e do relacionamento. Todas as pressuposições do Iluminismo (por exemplo: a razão humana não é afetada pela cultura; os homens são bons por natureza e passíveis de serem aperfeiçoados por meio do conhecimento e de condições de vida melhores; a moralidade e um mundo justo podem ser construídos pela autônoma razão humana; a ciência nos dá um conhecimento direto e certo do mundo; etc.) eram profundamente anticristãs, e não é de se admirar que aqueles que delas tanto beberam não se sintam agora envenenados! A ironia é que essas mesmas pressuposições ainda estão sendo inculcadas na mente dos estudantes de ciência por todo o Terceiro Mundo por meio de livros e programas de televisão que difundem essa filosofia ultrapassada, em nome da "ciência" e da "modernidade".

Assim, conquanto dando boas-vindas à mudança anti-empirista no pensamento (pós-modernista) com respeito à ciência e ao atrasado reconhecimento do cativeiro ideológico da ciência institucional, os estudantes cristãos (quer do Ocidente ou do Terceiro Mundo) têm, entretanto, de desmascarar alguns dos escoramentos ideológicos que assaltam a ciência. Devido ao carácter introdutório do presente livro, posso apenas delinear os pontos básicos quanto a como uma crítica cristã pode ser feita (embora o capítulo seguinte também vá considerar alguns dos pontos aqui discutidos):

(a) O ceticismo anticiência de alguns tipos de pós-modernismo é simplesmente a conseqüência lógica de se ter feito ídolos da ciência e da razão, o que tem moldado a sociedade ocidental desde o século dezoito. A própria ciência, como vimos, teve como base a visão judaica e cristã do mundo como sendo uma criação de Deus. Quando essa visão é perdida, a ciência torna-se simplesmente uma busca do poder. A razão humana, que teve o propósito de funcionar em humilde resposta à revelação feita por Deus, perde-se por completo quando se estabelece por sua própria conta.

A razão não pode justificar-se a si mesma pela razão. Se todo pensamento é para ser um pensamento crítico, então mais cedo ou mais tarde teremos que pensar criticamente quanto ao próprio ato de raciocinar. E se estamos sozinhos no universo, se somos um mero subproduto acidental de um processo físico impessoal, e se todo o nosso raciocínio tem que se basear em tal pressuposição, então o nosso raciocínio também se evapora. Daí a tendência atual de atacar a razão – o que faz parte do cenário acadêmico e cultural do Ocidente – é algo bastante compreensível de um ponto de vista cristão.

(b) É o Criador que garante a objetividade do conhecimento. Todas as nossas formulações são, na melhor das hipóteses, provisórias e aproximadas; e elas estão sob o sábio juízo e escrutínio dele. É assim perfeitamente racional afirmar ao mesmo tempo duas coisas: que há uma explicação objetiva e verdadeira do universo, incluindo-se uma explicação quanto a nós mesmos; e que todas as nossas explicações são parciais e distorcidas – e, em alguns casos, de forma correta elas variarão de pessoa a pessoa (pois o que a pessoa A estaria certa em acreditar pode, em alguns casos, ser diferente do que a pessoa B também corretamente estaria acreditando, porque esta tem um diferente relacionamento com o acontecimento ou processo; contudo nenhuma das pessoas corretamente poderia crer em qualquer coisa, a diferença sendo um fato objetivo em relação ao Criador que sustém o fluxo de eventos que forma a nossa experiência comum). Além disso, o grau de objetividade possível em qualquer situação variará de um campo a outro, dependendo da natureza da pesquisa. O cristão tem onde basear-se para ser tanto humilde como confiante em seu mapeamento científico. Filosofias atéias da ciência oscilam entre um arrogante positivismo e uma contra-reação de um confuso subjetivismo.

(c) O conteúdo de teorias e idéias tem de ser avaliado quanto ao seu valor em termos da verdade, independentemente do processo efetivo de descoberta ou de formulação. Este pode ser cultural ou psicologicamente singular. Por exemplo, a afirmação "a gravitação é uma curvatura do

espaço-tempo" é verdadeira apenas para judeus alemães por ter sido formulada pela primeira vez por um judeu alemão num certo período da história européia? Semelhantemente, quaisquer que tenham sido as razões para a aceitação popular da evolução darwiniana na Inglaterra do século dezenove, nós ainda precisamos perguntar se a teoria explica as variações de espécie e os registros de fósseis de maneira melhor do que qualquer outra teoria atualmente disponível.

(d) Há um corpo bem grande de conhecimento científico confiável que goza da aceitação *universal*. Os problemas de medição no mundo submicroscópico não invalidam as expectativas racionais que temos com base nesse conhecimento. Por exemplo, a cada vez que voamos numa aeronave estamos confiando nossa vida a falíveis teorias de aerodinâmica e da física do estado sólido. Apesar do fato de que esse conhecimento não é provável por "cânones universais de raciocínio", nós nele confiamos; e a nossa confiança justifica-se apenas até o ponto em que não argumentemos que todas as teorias ou visões da ciência são igualmente válidas.

(e) Até mesmo na Teoria da Relatividade de Einstein, embora as medições de eventos dentro do espaço e do tempo dependam do referencial em relação ao observador, as leis da física que descrevem esses eventos são em si mesmas *invariáveis* – ou seja, verdadeiras para todos os observadores e todos os referenciais. A velocidade da luz é também uma constante, não variável. Na verdade Einstein foi levado a desenvolver essa sua teoria especial partindo de um desejo de fazer com que as leis eletromagnéticas de James Clerk Maxwell tivessem a mesma forma matemática sob todos os referenciais (sendo essa a razão por que o nome dado por Einstein para essa teoria foi Teoria da Não-Variação!). Assim, qualquer argumento que faça uso da teoria de Einstein para argumentar contra a noção de uma verdade absoluta ou contra valores objetivos é simplesmente um jogo de palavras.

(f) De igual modo na física quântica, embora os valores de variáveis físicas *per si* não possam ser "fixados" à parte do processo de medição, existe uma descrição objetivamente

verdadeira do estado do sistema, conhecido matematicamente como sua *função ondulatória*: assim realmente tem importância se (ou se não) se proveu da correta função ondulatória. Há ainda outros modos de interpretar a indeterminância que não caem no subjetivismo. De fato, é errôneo argumentar que os sentidos humanos é que determinam o resultado experimental obtido em medições quânticas, pois é o aparelho observador (por ex., a chapa fotográfica) e o fenômeno sob investigação que constituem um sistema quântico indivisível. Louis de Broglie, um dos pioneiros, advertiu contra tais interpretações monísticas: "[Tem-se dito que] a física quântica reduz ou diminui a região que separa o subjetivo do objetivo, mas há ... um mal uso da linguagem aqui. Pois na realidade o meio de observação claramente pertence ao lado objetivo; e o fato de que suas reações por parte do mundo exterior, as quais nós desejamos estudar, não podem ser ignoradas na microfísica nem podem abolir, ou mesmo diminuir, a tradicional distinção entre o subjetivo e o objetivo."[28]

(g) Os valores humanos não são totalmente subjetivos. Eles podem ser objeto de argumentação e podem ser comparados uns com os outros. Ao cristão, os valores que são consistentes com o carácter e com a vontade revelada do Criador são universalmente aplicáveis. A comunidade científica compartilha muitos valores em comum: por exemplo, dizer a verdade (no trabalho e nos relatórios de resultados), o direito de livre expressão e acesso à informação, o trabalho em equipe, a paciência, o debate honesto e mútua crítica, e assim por diante. Sempre que esses valores tenham sido desrespeitados (e isso tem acontecido, como sabe todo aquele que conhece a história da ciência), o mundo científico fica profundamente chocado. Além disso, aqueles que criticam a ciência por se deixar prender aos interesses militares e comerciais e, ao mesmo tempo, negam a objetividade de juízos morais, estão simplesmente minando a sua própria crítica. Pois estão fazendo uso de uma argumentação com base moral. Ela presume que o uso da ciência para reprimir, torturar ou explorar é errado – não apenas para eles, mas para qualquer pessoa em qualquer lugar.

(h) A sociologia do conhecimento é em si mesma uma prática social com suas próprias regras socialmente condicionadas e com seus próprios critérios de explanação. Por suas próprias suposições ela incita uma explanação sociológica: O que está acontecendo com as condições sociais do mundo ocidental do final do século vinte que faz com que muitos de seus intelectuais se inclinem a explanações sociológicas, e não filosóficas? Por que alguns sociólogos acham plausível afirmar que a ciência não é a busca da verdade, mas a vontade de se ter poder?

Que vontade de se ter poder acha-se oculta dentro da sociologia do conhecimento em si, ao menos em sua forte versão, quando aspira abraçar todas as disciplinas do conhecimento humano com termos puramente sociológicos? Essas são questões importantes, e elas nos ameaçam prender-nos num infinito retrocesso. Mesmo que viéssemos a dar respostas racionais a essas perguntas, seríamos confrontados com a pergunta seguinte sobre por que elas nos parecem racionais agora, uma vez que elas teriam sido consideradas estranhas por intelectuais de uma geração atrás. Somos absorvidos por uma sociologia da sociologia da sociologia do conhecimento, *ad infinitum*. Este é um cruel retrocesso para o sociólogo do conhecimento, uma vez que o mesmo afirma fornecer *explanações totais* de por que as crenças são mantidas. Mas tais explanações são apenas o que um determinado grupo social – ou seja, os sociólogos, condicionados a argumentar de um certo modo tradicional e específico deles – considera como válido. A razão por que agem assim pode ser ela mesma "explicada", e essa explicação pode também ser "explicada", e assim por diante...

(i) Ninguém negaria que contextos sociais exercem uma poderosa influência em nossas crenças, mas a questão é quanto a se eles contam *toda* a história. Se as nossas crenças realmente não abrangem nada, somos confrontados com o bastante conhecido problema da "reflexividade". Toda teoria que negue a objetividade da verdade não pode ser objetivamente verdadeira. A única maneira pela qual os não-sociólogos podem ser persuadidos a aceitar qualquer coisa

que os sociólogos digam é se estes últimos estiverem preparados para afirmar que certas coisas são *verdadeiras*, que certas situações sociais *existem* no nosso mundo e que *são* as causas de falsas crenças... Mas tais afirmações minariam a tentativa de tirar a atenção sobre o que é o caso para o que as pessoas consideram que o caso é. Se o forte programa se demonstrasse ser verdadeiro, ele assim demonstraria ser falso. Se a sua "verdade" não é diferente em nada, em sua lógica, de todas as demais crenças humanas, por que alguém que não pertença àquele grupo particular deveria aceitá-la?

Contra Barnes e Boor, não pode ser uma questão puramente convencional ser indesejável para mim afirmar e negar uma afirmativa ao mesmo tempo. Pois eu estaria retirando exatamente aquilo que estaria estabelecendo, e então não estaria dizendo absolutamente nada. Além disso, toda negação ao princípio da não-contradição não pode deixar de invocar o próprio princípio. Assim a desaprovação lingüística que se acha por detrás do princípio baseia-se em mais coisas do que numa simples restrição moral ou social: pois a única alternativa não é um conjunto de costumes sociais diferentes, mas um total silêncio. Aqui o forte programa da sociologia do conhecimento subverteu-se a si mesmo. Seu uso da linguagem para comunicar aos outros pressupõe certos "postulados", tais como a necessidade de coerência e de consistência. Sem isso, a argumentação seria algo impossível.

Com efeito, qualquer pessoa que deseja *argumentar* uma certa posição (e não simplesmente afirmá-la) com o fim de convencer ou persuadir outros a aceitá-la, não pode evitar de distinguir entre o que é o que não é o caso. Uma vez que aceitemos esta distinção, também aceitamos a possibilidade de que muitas de nossas crenças possam estar erradas. Assim qualquer argumento pressupõe que nós (e nossas crenças) somos mais do que as influências sociais que nos moldam. Ele leva em conta as distinções entre sujeito e objeto, entre o que uma pessoa crê e a realidade sobre a qual aquela crença diz respeito.

Ciência Reducionista

Uma outra fonte da desilusão contemporânea quanto à ciência tem a ver com o seu notório assalto à dignidade humana. A mentalidade associada com o positivismo tende a ser reducionista não apenas na metodologia (pondo à parte complexos conjuntos de forma a se poder investigar os componentes mais simples), mas também na filosofia (implícita ou explicitamente negando que o todo é igual à soma de suas partes). O protesto de Camus (veja a introdução ao presente capítulo) pela redução deste "maravilhoso e multicolorido universo" a uma história de "átomos e elétrons" é uma ilustração do modo pelo qual muitas pessoas têm receio de que tudo que torna a vida boa para se viver (por exemplo, o senso de que algo é maravilhoso, o amor humano, a beleza estética, os juízos morais) seja totalmente "explicado" (e portanto descartado) pela metodologia analítica da ciência.

Pode-se ver que há uma ampla justificação para esse receio, tendo como base muitos casos no jornalismo científico popular. Um bom exemplo disso acha-se no texto da contracapa do livro *best seller* de Richard Dawkins de título *The Selfish Gene* (O Gene Egoísta). Somos informados, com uma certeza impressionante, de que "os nossos genes é que nos fizeram. Nós, animais, existimos para a sua preservação e não somos *nada mais* do que suas descartáveis máquinas de sobrevivência".[29] O erro lógico que há num raciocínio assim toma a seguinte forma: "Como, falando do ponto de vista científico, X pode ser descrito como Y, X não é nada diferente de Y". Muitas vezes este erro acompanha um outro erro lógico que é conhecido historicamente como a Falácia Genética, que argumenta: "Se A proveio de B, então A não é diferente de B". Já vimos essa forma de argumentação surgindo muitas vezes em discussões sobre a evolução biológica.

Tomemos alguns exemplos menos sofisticados. Um físico legitimamente pode "explicar" uma sinfonia de Beethoven como sendo "padrões longitudinais de vibrações moleculares no ar", mas isso não tem interesse algum para quem não seja

físico, e especialmente para um músico ou para quem seja um estudante de música. De fato, este último advertirá o físico de que ele simplesmente não entendeu a obra como um todo. Isso não é, entretanto, um erro do físico, pois a apreciação da música está fora do escopo da ciência. O conceito de sinfonia não se encontra em livro algum de física. Mas, admitindo-se que a descrição ao nível da ciência esteja correta, há um nível mais alto de descrição que requer *novos* conceitos para fazer justiça a tudo o que está acontecendo no auditório. Se, entretanto, o físico fosse negar a explanação do estudante de música simplesmente tomando por base que os conceitos musicais não podem ser expressos em termos da física, então ele estaria cometendo um erro típico do reducionismo filosófico, que prima pelo uso da palavra "somente": "A sinfonia não existe; é *somente* uma sucessão de ondas transmitidas pelo ar."

Um outro exemplo agora vem dos computadores. Um físico ou um engenheiro pode explicar o que faz um computador em termos de transistores e de outros componentes do seu "*hardware*". O matemático pode dizer que o computador está procedendo de um certo modo por ser controlado por um programa ("software") que, vamos supor, esteja calculando o imposto de renda dos empregados de uma companhia. As leis do imposto de renda que determinam o resultado a ser apresentado pelo computador não podem ser reduzidas a leis de eletromagnetismo, as quais determinam a sua estrutura eletrônica. As duas descrições *complementam* e não propriamente contradizem uma à outra. Ambas são necessárias, mas para diferentes propósitos.

A postura *metodológica* reducionista de que se vale o cientista é útil e válida, e muitas vezes é uma abordagem necessária. É a forma normal de trabalho de um cientista. Cada aspecto de um complexo fenômeno é analisado separadamente. Mas se o físico prosseguir ao ponto de afirmar que o que ele diz em seu próprio nível da física exige que o músico e o matemático neguem a validade do que eles dizem num nível de ordem mais elevado, isso então seria algo evidentemente ridículo. Fazer isso o tornaria culpado

de um reducionismo *metafísico*: a saber, deixar de perceber o carácter hierárquico da realidade que requer descrições e entendimento em diversos níveis de significado. Mesmo dentro da ciência, conquanto possa ser válido reduzir um todo complexo em seus componentes com o fim de descobrir mecanismos básicos causais, normalmente o que se dá é que no todo a coisa é muito mais do que a soma das partes. Partindo-se para níveis mais altos de complexidade, novas propriedades surgem, as quais requerem novos conceitos explicativos e novas teorias que não podem ser reduzidos às explicações típicas dos níveis inferiores. Assim a sociologia humana não pode ser reduzida para aplicar-se na psicologia, esta não pode ser reduzida para aplicar-se na biologia, esta por sua vez não pode ser reduzida para aplicar-se na química, e a química não pode ser reduzida para aplicar-se à física quântica.

Já vimos que o que é dito pelo teólogo bíblico é uma explicação da realidade de um nível mais elevado do que o do cientista natural ao propor o Big Bang ou a evolução das espécies. A razão por que dizemos ser "de um nível mais elevado" é simplesmente porque, da mesma maneira como a análise de um musicista pressupõe que a análise ao nível da física é verdadeira (não haveria música se não houvesse as vibrações moleculares no ar), assim também dizer que somos pessoas criadas à imagem de Deus pressupõe que as descrições ao nível da biologia são válidas. A nossa personalidade incorpora-se em estruturas físicas e biológicas, tal como a sinfonia de Beethoven está incorporada em complexos padrões de ondas sonoras no ar, ou como um programa lógico de um computador incorpora-se num circuito integrado dentro do equipamento eletrônico.

O que aconteceria se o computador estivesse danificado ou se o ar tivesse sido esvaziado de um local? O software poderia ainda estar se processando num outro computador e a sinfonia poderia estar sendo tocada num outro lugar. De igual modo, mesmo quando o nosso corpo é destruído na morte, o nosso Criador pode reincorporar a nossa personalidade numa nova estrutura à sua escolha. Ele tem liberdade para isso, e isso é a base da nossa esperança cristã.

Há um relacionamento estreito entre o reducionismo e a ideologia. As ideologias de sucesso baseiam-se em torno de uma única e vívida imagem que capta um dos aspectos de uma verdade mais ampla, mas pelo martelar sem parar naquela verdade isso a amplia a uma explicação totalmente abrangente da realidade. Exemplos comuns disso (alguns dos quais foram mencionados em capítulos anteriores) são: a imagem da luta de classes no marxismo, o desejo sexual reprimido na psicanálise freudiana, o gene egoísta na sociologia, o reflexo condicionado no behaviorismo, e o patriarcado machista no feminismo. Os fatos que não estejam de acordo simplesmente são ignorados. Aqueles que são hipnotizados por essas imagens ficam sob uma compulsão para reduzirem tudo o mais a seus termos especiais.

Há ainda uma outra tendência entre os cientistas profissionais, e especialmente entre aqueles que se tornaram o centro da atenção da mídia, a tendência de adotar tanto uma atitude pessimista para com o restante do pensamento humano como uma postura de glória para com o seu próprio trabalho científico. Assim, o astrofísico Steven Weinberg conclui o seu livro *best seller* sobre a origem do universo, *The First Three Minutes* (Os Três Primeiros Minutos) prevendo que toda a vida terrena um dia se tornará extinta, um fato que lhe parece significar que conseqüentemente todos os valores a que nos apegamos hoje são inválidos e ilusórios. Mas a única exceção que ele descobre em toda essa falta de sentido da vida é a sua própria obra: "Quanto mais o universo parece ser compreensível, tanto mais ele parece não ter sentido. Mas se não há consolo nos frutos da nossa pesquisa, há pelo menos algum consolo neste próprio trabalho. O ser humano não se contenta em consolar-se com contos de deuses e gigantes, nem em confinar seus pensamentos aos cuidados de cada dia na vida; ele também fabrica telescópios, satélites e aceleradores, e senta-se diante de sua escrivaninha por horas sem fim, elaborando o significado dos dados que foram obtidos. O esforço para compreender o universo é uma das poucas coisas que eleva a vida um pouco acima do nível da farsa e lhe dá um pouco da graça da tragédia."[30]

Quais são os pressupostos por detrás dessa prosa um tanto pretensiosa? Primeiro, há a equiparação da temporalidade com a falta de significado. Isso traz à mente as antigas doutrinas gnósticas do maniqueísmo relativas ao mal que, segundo elas, há na existência física, as quais foram refutadas pela igreja dos primeiros séculos com a sua celebração da criação, da encarnação e da ressurreição. Um livro não tem significado, simplesmente porque tem uma página final? Uma peça musical não tem sentido, porque não dura para sempre? Há algo paradoxal em um autor afirmar que não faz sentido um mundo cuja estrutura racional ele tinha brilhantemente elucidado aos seus leitores nas páginas anteriores. Em segundo lugar, é claro que, para Weinberg, a tarefa de "entender o universo" basicamente se refere ao seu campo de estudo, a astrofísica (daí a referência aos instrumentos da sua profissão). Apenas isso basta para a humanidade. Mas como pode ser assim? Precisa ser discutido, mas a discussão é que está faltando. Num mundo totalmente desprovido de todo valor e de todo significado, como apenas a astrofísica poderá ter valor e significado? Seria bem mais racional que Weinberg concluísse que o próprio astrofísico é que tem valor, conferindo ele portanto valor ao trabalho que ele fazia. Mas isso, é claro, não foi o que ele disse. Suas palavras permanecem como um monumento, não à ciência, mas a uma *ideologia* reducionista da ciência.

Há um outro fato curioso que vale a pena observarmos, desta vez nas críticas à ciência reducionista feitas por aqueles que advogam uma síntese da ciência com a antiga *gnosis* das tradições místicas hindu, budista ou taoísta. Tais advogados também argumentam que essas visões gnósticas do mundo têm sido justificadas pelos resultados da física subatômica. A "lógica quântica" que se aplica ao micromundo é considerada mais verdadeira do que a "lógica clássica" que opera no mundo do dia-a-dia, porque aquela parece ser consistente com a filosofia budista. Também os campos de energia físicos da teoria dos quanta identificam-se com a energia psíquica ou espiritual (ou com a

consciência universal) a respeito do que falam os místicos. Mas isso é simplesmente um reducionismo metafísico da pior espécie! Com que base poderemos afirmar que o mundo dos quanta é "mais real" do que o macromundo das experiências de todo dia? Não será mais provável, como vimos acima, que quando nos movemos para níveis mais complexos da realidade, novas "entidades" aparecem (tais como a consciência individual), que não podem ser simplesmente descartadas como "menos real", e muito menos "ilusórias"?

Além disso, nenhum verdadeiro hindu, budista ou taoísta aceitará jamais que as percepções místicas que são acessíveis apenas aos sábios, aos *arahats* e *rishis* (e isso depois de uma vida inteira com uma rigorosa disciplina) sejam idênticas aos resultados de investigações racionais e empíricas. Admitir isso seria subverter as declarações transcendentes da maioria das tradições religiosas chinesas e indianas! Seria reduzir a experiência mística à análise matemática e à experimentação da física. Parece, então, que a tentativa (tentada por Capra e outros) de ligar as religiões da Índia e da China com as últimas teorias em moda das ciências físicas pode ser apenas um tiro pela culatra, fazendo apressar o eclipse daquelas por estas.

Deixo a palavra final com Donald MacKay, neurofísico e filósofo, que tem feito mais do que qualquer outro cientista para refutar os absurdos do reducionismo:

> Mesmo na ciência é à experiência consciente de outros observadores que apelamos para resolver questões de objetividade e de realidade. Assim a prática da ciência em si é construída sob o reconhecimento de que *as pessoas têm prioridade ontológica sobre as coisas*: nossos companheiros cientistas são seres conscientes, são sem dúvida alguma bem mais "reais" do que qualquer coisa que coletivamente possamos crer quanto ao mundo ao nosso redor. Nada poderia ser mais fraudulento do que a pretensão de que a ciência requer ou justifica uma ontologia materialista na qual a realidade última recai sobre o que pode ser pesado ou medido, sendo a consciência humana reduzida a um "mero epifenômeno". Mesmo à parte de considerações bíblicas, isto significa ir totalmente contra a realidade.[31]

Epílogo

Na abordagem cristã tradicional de questões de fé e ciência, a visão científica prevalecente do mundo é admitida e a ciência em si é considerada como estando firmada em fundações inatacáveis. A tarefa do apologista seria então mostrar que as reivindicações do Cristianismo bíblico são essencialmente compatíveis com a visão científica das coisas.

Neste capítulo eu reverti o padrão tradicional, que creio ter sérias falhas e ser bastante perigoso. Meu propósito teve dois aspectos: primeiro, reforçar o argumento do Capítulo 3 de que o empreendimento científico em si mesmo surge da visão do mundo do teísmo bíblico como uma expressão natural da obediência a Deus; e, o segundo, argumentar que quando a ciência está divorciada desta visão bíblica do mundo, ela ou leva para uma idolatria irracional (o que às vezes é rotulado de "cientismo" ou "positivismo") ou então provoca difamação e rejeição. Esses dois extremos são muito evidentes em todas as culturas e têm sido influenciados pela difusão da ciência e da tecnologia modernas; e creio que sua intensidade está em proporção direta com o declínio da influência bíblica.

Para os cristãos, tanto para os envolvidos com a pesquisa científica, quanto para os que buscam compreender e explorar a revelação bíblica e as tradições de sua fé, há um poderoso senso de responsabilidade final por tudo o que fazem, responsabilidade perante o Deus da verdade, da justiça e da compaixão, que nos chamará para darmos conta do que fizemos com as obras dele, realizadas por ele em nosso meio.

Notas

[1] L. Kolakowski, *Modernity on Endless Trial* (Modernidade num Processo de Julgamento Sem Fim) – Chicago: University of Chicago Press, 1990; p. 73.

[2] J. Needham, *Science and Civilization in China* (A Ciência e a Civilização na China) – Cambridge: Cambridge University Press, 1954, vol. 2; p. 581.

[3] Veja; p. ex., R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (A Religião e a Origem da Ciência Moderna) – Edimburgo: Scottish

Academic Press, 1972; S. Jaki, *Cosmos and a Creator* (O Cosmos e um Criador) – Edimburgo: Scottish Academic Press, 1980; C. A. Russell, ed., *Science and Religious Belief· a Selection of Recent Historical Studies* (A Ciência e a Crença Religiosa: uma Seleção de Recentes Estudos Históricos) – Londres: Open University, 1973.

[4] Citado em C. A. Russell, *Cross-Currents: Interactions Between Science and Faith* (Correntes Cruzadas: Interações entre a Ciência e a Fé) – Leicester: InterVarsity Press, 1985; pp. 210, 212.

[5] Para maiores detalhes veja; p. ex., Russell, ibid. Cap. 9; O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (A Secularização da Mente Européia no Século Dezenove) – Cambridge University Press, 1975.

[6] Russell, op. cit.; p. 195.

[7] A. Camus, *The Myth of Sisyphus* (O Mito de Sisyphus) – Londres: Penguin, 1975; p. 25.

[8] D. Smail, *Illusion and Reality: The Meaning of Anxiety* (A Ilusão e a Realidade: O Significado da Ansiedade) – Londres: J. M. Dent & Sons, 1984; p. 108.

[9] Prof. C. Wickramasinghe, "An Astronomer's View of the Universe and Buddhist Thought" ("A Visão do Universo de um Astrônomo e o Pensamento Budista") – *Ceylon Daily News*, 15 de maio de 1992.

[10] B. Pascal, *Pensées*, trad. A.J. Krailsheimer – Londres: Penguin, 1966, no. 113.

[11] T. F. Torrance, *Christian Theology of Scientific Culture* (Teologia Cristã da Cultura Científica) – Nova York: Oxford University Press, 1981; p. 63.

[12] A. Einstein, *The Evolution of Physics* (A Evolução da Física) – Nova York: Simon & Shuster, 1938; p. 313.

[13] A. J. Leggett, *The Problems of Physics* (Os Problemas da Física) – Oxford: Oxford University Press, 1987; p. 110.

[14] T. Ferris, *Coming of Age in the Milky Way* (A Via Láctea Torna-se Adulta) – Nova York: William Morrow & Co, 1988; p. 385.

[15] R. Bube, "Crises of Conscience for Christians in Science" (Crises de Consciência para Cristãos na Ciência) – em *Journal of the American Scientific Affiliation*, março de 1989.

[16] Fonte: *Human Development Report 1993* (Relatório do Desenvolvimento Humano, 1993) – Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas, Oxford University Press.

[17] Fonte: UNICEF, *State of the World's Children: 1990 Report* (Estado das Crianças do Mundo: Relatório de 1990) – Oxford University Press.

[18] G. Tomson & K. Weerasuriya, "Codes and Practice: Information in drug advertisements – an example from Sri Lanka" ("Códigos e Prática: Informação sobre propagandas de drogas – um exemplo do Sri Lanka") – em *Sociology, Science & Medicine* (Sociologia, Ciência e Medicina), vol. 31, no. 7, 1990 pp. 737-47.

[19] D. Melrose, *Bitter Pills: Medicines and the Third World Poor* (Medicamentos e o Pobre do Terceiro Mundo) – Oxfam, 1982.

[20] C. Álvares, *Science, Development and Violence* (Ciência, Desenvolvimento e Violência) – Delhi: Oxford University Press, 1994; p. 43.

[21] M. Midgley, *Wisdom, Information & Wonder* (Sabedoria, Informação e Admiração) – Londres e Nova York; Routledge, 1991; p. 41.

[22] Ibid.; p. 58.

[23] F. Capra, *The Turning Point* (O Ponto de Reversão) – Londres: Fontana, 1988; p. 85.

[24] Wickremasinghe, op. cit.

[25] P. Forman, "Weimar Culture, Causality and Quantum Theory 1918–1927..." (Cultura de Weimar, Causalidade e a Teoria Quântica 1918–1927...), Hist. Stud. Phys. Sci. 1971, 3, 1-116, reimpresso em *From Darwin to Einstein: Historical Studies on Science & Belief* (De Darwin a Einstein: Estudos Históricos sobre a Ciência e a Crença), (ed.) C. Chant e J. Fauvel (Reino Unido: Open University, 1990).

[26] B. Russell, *A History of Western Philosophy* (Uma História da Filosofia Ocidental), 1946, Londres: Routledge, reimpressão, 1991; p. 788.

[27] D. Bloor e B. Barnes, "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge" ("Relativismo, Racionalismo e a Sociologia do Conhecimento") – em M. Hollis e S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (Racionalidade e Relativismo) – Oxford: Blackwell, 1985; p. 45.

[28] L. de Broglie, *Matter and Light* (A Matéria e a Luz) – Nova York: Dover Books, 1946; p. 252.

[29] R. Dawkins, *The Selfish Gene* (O Gene Egoísta) – 1976, Oxford University Press, ed. em brochura, 1989 (ênfase minha).

[30] S. Weinberg, *The First Three Minutes: A Modern View of the Origins of the Universe* (Os Três Primeiros Minutos: uma Visão Moderna da Origem do Universo) – Londres: Flamingo, 2a. ed., 1983; p. 149.

[31] D. MacKay, "Brain Science and Human Responsibility" ("A Ciência Inteligente e a Responsabilidade Humana") – em *Behavioural Sciences: a Christian Perspective* (Ciências do Comportamento: uma Perspectiva Cristã), ed. M. Jeeves, Leicester: InterVarsity Press, 1984; p. 57 (ênfase minha).

7

Ídolos da Razão e do Irracional

"... com respeito a todas as posições de opinião que até agora já aceitei, o melhor que eu posso fazer é que comprometer-me a livrar-me delas de uma vez por todas, substituindo-as posteriormente por outras melhores, ou mesmo pelas mesmas, uma vez que as tenha aferido com o prumo da razão."

– *René Descartes (1596–1650), Discurso Sobre o Método*[1]

Pode-se considerar que grande parte do que foi escrito até aqui é um comentário sobre o conceito bíblico de pecado. Uma das melhores definições conhecidas do que seja pecado, recentemente formuladas, é a do teólogo americano Reinhold Niebuhr: "Pecado é ... o homem não querer reconhecer a sua condição de criatura e de dependência de Deus, esforçando-se para ter a sua vida de forma independente e segura. É a vã imaginação pela qual o homem esconde o carácter condicionado, contigente e dependente da sua existência e procura dar-lhe a aparência de uma realidade incondicionada."[2]

Pecado é, primariamente, um conceito teológico, muito mais do que moral. Refere-se a não reconhecer a verdade sobre nós mesmos, e não confiar no Deus vivo, seja por nos recusarmos a isso, seja por fracassarmos nesse sentido (cf. Rm 1:21). Ele leva ao vão esforço de estabelecer uma base independente e segura para a vida (o que chamamos de "formação de ídolos"). Essa busca ilusória por parte de uma geração apenas deixa as gerações seguintes desiludidas. Estas, como que presas numa armadilha, por estarem em formações que negam a Deus de forma social, cultural e

também intelectual, apenas perpetuam a idolatria de seus antecessores. Assim o pecado deixa um rastro de mal após si.

Os efeitos do pecado são vistos em todas as áreas da atividade humana, da religiosa à econômica. Já exploramos um pouco a respeito disso em capítulos precedentes e humildemente reconhecemos o desafio que então tem sido lançado ao discipulado cristão nestes últimos anos. O pecado atinge todas as culturas humanas, tanto tradicionais como modernas. Ele corporifica-se em múltiplas formas de idolatria, fora e dentro da Igreja Cristã. Mas como o presente livro tem a ver com os ídolos da modernidade, pareceu-nos necessário aprofundarmo-nos um pouco mais na idolatria da ciência e na reação que tem sido gerada desde os anos da década de 1960. Neste capítulo continuaremos com isso. Mas, primeiro, para vermos como o pecado tem uma expressão filosófica em sua busca por "uma base independente e segura", precisamos de uma rápida orientação histórica.

Construindo sobre Areia Movediça

O movimento conhecido como o Iluminismo europeu do século dezoito contribuiu significativamente para a consciência do que caracteriza a cultura moderna. Era complexo, mas um de seus traços marcantes foi a tentativa de emancipar a razão humana da autoridade de toda tradição e de todo costume. Immanuel Kant (1724–1804) resumiu o tema central do Iluminismo em sua famosa frase "ousar saber". Era uma chamada para se ter a coragem de pensar por si mesmo, para se ousar questionar até mesmo as mais sagradas tradições. Em seu famoso ensaio, *O Que É o Iluminismo?*, ele sugeriu a seguinte definição:

> O Iluminismo é a libertação humana de sua auto-imposta tutela. A tutela é a condição humana de não se poder fazer uso do entendimento sem a direção dada por uma outra pessoa. "Auto-imposta" significa que a causa dessa tutela não está na falta de razão, mas na falta de determinação e de coragem para usá-la sem o auxílio de ninguém. *Sapere aude!* Tenha a coragem de fazer uso da sua própria razão! Este é o lema do Iluminismo.[3]

Observe a importante frase "sem a direção dada por uma outra pessoa". Para Kant e outros advogados do Iluminismo, suas filosofias propunham-se fazer com que houvesse a libertação humana. O homem individualmente era autônomo, responsável a ninguém mais exceto aos ditames da sua própria razão e da sua própria consciência. Ele pensava por si mesmo e legislava por si mesmo. Tal objetivo permanece como sendo a atração central da cultura secular moderna. Toda tentativa de viver a fé cristã e de dar um testemunho missionário dentro da visão moderna do mundo necessariamente tem de enfrentar o questionamento da tradição e da autoridade que é feito pelo Iluminismo.

Um dos grandes precursores do Iluminismo foi o francês René Descartes. Embora ele tenha morrido há mais de um século antes do apogeu do Iluminismo francês, sua influência naquela época foi considerável. Descartes acreditava possuir um Novo Método que, num lance só, varreria todo o pó acumulado durante vários séculos, e proporcionaria um novo começo para o pensamento humano. Interessante foi que ele foi compelido a desenvolver e a publicar o seu método pelas autoridades da Igreja Católica Romana de Paris, preocupadas que estavam com a crescente onda de cepticismo sobre o conhecimento do mundo físico e com o ateísmo que vinha junto com tal cepticismo. Os dogmas científicos oficiais da Igreja, que os céptico contestavam, achavam-se na física de Aristóteles. Assim Descartes foi arregimentado como um aliado para combater a posição anti-Aristolélica (e, portanto, anticlerical) da época. Os próprios objetivos de Descartes permanecem ainda sob certa controvérsia.

O projeto de Descartes começa com um cepticismo para com qualquer reivindicação de conhecimento. Ele resolve tratar como falso qualquer crença passível de ser posta em dúvida: "Achei que teria que ... rejeitar como sendo totalmente falsa qualquer coisa sobre a qual pairasse a menor razão para dúvida, de forma a ver se permaneceria, depois disso, alguma coisa em meu pensamento inteiramente à prova de dúvidas."[4] Toda a herança social que foi recebida por nós (o que ele chamou de "costumes e exemplos"), incluindo o conhecimento de outras mentes, de Deus e do mundo

natural, não pode ser uma base adequada para o verdadeiro conhecimento, pois tudo isso não está fora do alcance da dúvida. A única coisa, para a qual não haveria dúvida, entretanto, é a realidade da pessoa que duvida. O conhecimento da existência do próprio ser ou alma é então a idéia mais clara e mais fundamental que temos: "Penso, portanto existo".

A tarefa seguinte é então ligar o ser que duvida, e que é conhecido, com outros objetos que há no mundo, permitindo assim que eles se tornem conhecidos também. "Prosseguirei sempre por este caminho até que encontre algo para o qual não haja dúvida, ou, pelo menos, se nada mais eu puder fazer, até que tenha aprendido com certeza que não há nada imune à dúvida neste mundo."[5] Dessa maneira Descartes passou a demonstrar, passo a passo, a existência de Deus (um Ser Supremo, onipotente e perfeitamente bom) e, da existência de Deus, a existência de um mundo eterno. Observe-se que Deus, nesse sistema, fazia o papel de um avalista, servindo para garantir a legitimidade de outros passos no procedimento adotado. Toda a esperança de Descartes estava em que, semelhante à matemática, um sistema universal de conhecimento à prova de dúvidas seria construído com base nas "idéias claras e específicas" que eram convincentes por natureza. Assim ele é um típico *racionalista*, alguém que acredita que a razão humana é a primeira fonte do nosso conhecimento da realidade.

A abordagem do conhecimento feita pelo *empirismo* que surgiu no século dezoito na Inglaterra foi um refinamento do modelo cartesiano (palavra esta que se refere a Descartes). Aqui as idéias "claras e específicas" de Descartes, que eram a base de todo o conhecimento, vieram a ser substituídas por entidades novas e estranhas, chamadas "dados dos sentidos", as quais eram tidas como sendo a matéria-prima da experiência. Todas as idéias humanas são construções a partir dos mesmos dados. A experiência sensorial então tornou-se a base para o conhecimento e, nas formas mais dogmáticas do empirismo, ela passou a ser o único árbitro de toda reivindicação quanto a qualquer conhecimento. Mas isso imediatamente caiu numa situação difícil, pois, como

David Hume logo demonstrou no projeto do Iluminismo, a base sobre a qual esses dados dos sentidos eram ajuntados era em si mesma problemática, de forma a não se ter de fato uma base segura para o conhecimento. Os ácidos da dúvida que Descartes dragou vieram a transformar-se em solventes corrosivos de todo sistema erigido para tomar o lugar das fontes tradicionais de conhecimento. Mas, a despeito das advertências de Hume, o ideal persistiu: o conhecimento visto como impessoal, separado e livre da dúvida. Fé foi o de que as pessoas se valeram quando da indisponibilidade do conhecimento.

Este modelo de conhecimento tem se demonstrado ser uma busca ilusória e até mesmo contraditória. Por um lado ele procurou extrair conhecimento dos recessos interiores do ser da própria pessoa – seja como "dados dos sentidos" ou como "idéias claras e convincentes" – e, por outro, procurou ter esse conhecimento referindo-se a um mundo real além do ser pessoal. A imagem do pensador como um astronauta solitário numa cabine hermeticamente fechada, comunicando-se com o mundo exterior apenas por meio de vários monitores e controles à sua frente é, afinal, uma imagem estéril. Com que base pode-se aceitar o que aparece nas telas desses monitores, especialmente se o astronauta nunca esteve do lado de fora da cabine para constatar se de fato há algo lá?

Logicamente é impossível duvidar de todas as próprias idéias ao mesmo tempo. Sempre que duvidamos de uma verdade, é com base em outras verdades das quais, naquele momento, não estamos duvidando. Por exemplo, o pensamento que Descartes considerou como básico – a realidade do "eu" que pensa – não é absolutamente básico. Não teríamos conceito algum do "eu" se não pensássemos a seu respeito como sendo participante de um mundo em que há outros. E, como Wittgenstein e outros filósofos lingüísticos posteriores destacaram, tais conceitos pressupõem o uso da linguagem, e a linguagem só pode haver se há uma sociedade. Não podemos falar "eu" exceto numa linguagem que pressupõe a existência de outros que podem comunicar-se tal como nós mesmos e que vivem num mundo de todos,

o qual pode ser referido em nossa fala. A linguagem do autoconhecimento faz sentido apenas porque ela já é parte do que Wittgenstein chamou de "uma forma de vida": compreendendo práticas sociais, conceitos usuais de conhecimento e o que constitui padrões de uma aceitável "evidência", e assim por diante.

Um outro assalto poderoso (se não por fim também autodestruidor) ao projeto de Descartes e Kant originou-se das idéias da escola de psicanálise de Freud, as quais consideramos brevemente no capítulo dois. Pois, como Ernest Gellner observa de forma um tanto pungente: "O conceito do "inconsciente" desvaloriza tanto a autonomia individual e toda compulsão interior racional, *como também* a autoridade da evidência. A pessoa não pode nunca dizer que a sua convicção interior não é a voz do Enganador, nem pode ter certeza, por si só, quanto à evidência de um real comportamento não ser meramente "superficial" e um engano inteligente. Somente o Profissional licenciado (na melhor das hipóteses) pode-lhe dizer e, *ex hypothesi*, não há apelo algum contra o seu veredicto. Nada poderia ser menos cartesiano em espírito do que tal auto-rendição e salto de fé."[6]

O erro fundamental, que é a base tanto do empreendimento cartesiano como do empirismo, veio a ser conhecido como *fundamentalismo*. O projeto do fundamentalismo concentra-se na noção de que existe um corpo de proposições fundamentais (ou básicas), as quais são absolutamente certas. A verdade delas é inquestionável e tem validade própria: o simples pensar nelas torna sua verdade aparente. (Versões atuais mais brandas falariam não de uma certeza, mas de uma "alta probabilidade intrínseca".) Proposições mais complexas (não básicas), entretanto, necessitam de justificação: especificamente, precisam ser inferidas dessas proposições básicas, tanto através do raciocínio dedutivo como do indutivo.

Esta visão do conhecimento tem se retraído filosoficamente durante a segunda metade do século vinte, e em seu lugar têm vindo toda espécie de relativismo epistemológico. As versões radicais deste último, como observamos no capítulo precedente, tendem a ser autocontraditórias. Para

evitar esses extremos, é importante notar o que uma crítica válida, não relativista, do fundamentalismo *deixa* de dizer. Ela deixa de dizer que o nosso conhecimento não tem fundamentos, que não há base racional para acreditar em qualquer coisa, que todos nós estamos aprisionados em nossos sistemas lingüísticos e culturais, que as verdades mudam o tempo todo e que diferem de pessoa a pessoa e de sociedade a sociedade. O que ele realmente diz é que a imagem do pensador humano dada pelo modelo do fundamentalismo é falsa e desencaminhadora: falsa porque nenhum sistema de pensamento pode ser validado por princípios que sejam por si mesmos evidentes; e desencaminhadora porque o pensamento humano não se vale, na realidade, de uma ordenação de idéias de crescente certeza num tipo de arranjo unidimensional.

A crença do Iluminismo, de que existe um ponto estratégico neutro e universal, independente da cultura e da tradição, a partir do qual a racionalidade (ou a não-racionalidade) de qualquer tradição pode ser avaliada, é uma crença ingênua. Ela é apenas um pouco menos ingênua do que a visão deles que tinha como certo que o Iluminismo em si é que veio ocupar tal posição primordial. Os pensadores do Iluminismo deixaram de ver que, tal como todos nós também, eles mesmos estavam culturalmente condicionados, alcançados pelo fluxo da existência histórica. Além disso, eles mesmos não se encontravam unidos em seus projetos como normalmente se supõe. Como Alasdair MacIntyre o expressa:

> Tanto os pensadores do Iluminismo como seus sucessores demonstraram ser incapazes de entrar em acordo quanto ao que precisamente seriam aqueles princípios, que não seriam rejeitados por nenhuma pessoa racional. Um tipo de resposta foi dado pelos autores da *Encyclopedie*, um outro por Rousseau, um terceiro por Bentham, um quarto por Kant, um quinto pelos filósofos escoceses do senso comum e por seus discípulos franceses e americanos. Nem ainda a história subseqüente diminuiu a extensão de tais desacordos. Conseqüentemente, o legado do Iluminismo tem sido a provisão da idéia de uma justificação racional, a qual demonstrou que é impossível ser atingida.[7]

A Perspectiva Posterior a Kuhn

O sonho fundamentalista reforçou muitas das discussões filosóficas sobre a fonte da ciência nos anos da metade do século vinte. Ele ainda sobrevive em enfoques e relatos populares da ciência, mas recebeu um golpe sério dado por um livro do americano Thomas Kuhn, que discorreu sobre como ocorreram mudanças na ciência.[8] A obra de Kuhn tem sido a mais influente nas recentes discussões da ciência, e suas idéias têm provocado poderosas correntes em outros ramos do ensino acadêmico. Seu trabalho pode ser melhor apreciado como sendo um ataque à mitologia individualista que permeia a maioria dos relatos científicos. De acordo com essa mitologia, o cientista é um herói solitário que tenta obter algum significado a partir dos dados que encontra pela construção de teorias. No antigo modelo "indutivo", o inquiridor primeiro reúne os dados e depois extrai dos mesmos uma teoria. Na escola anti-indutiva de pensamento de Popper (associada com o eminente Sir Karl Popper)[9], parte-se primeiro de uma teoria, que é um ato da imaginação criativa, e então ousadamente se põe à busca de dados empíricos que a pode detonar por completo. Neste último modelo, a ciência é vista não como a *geradora* de verdades confiáveis, mas a confiável *eliminadora* de falsidades.

Isso, porém, como muitos críticos então apontaram, levou a uma visão da atividade científica que corre contra o modo pelo qual a ciência de fato era entendida pela sociedade e também por muitas comunidades científicas – ou seja, como um corpo de crenças relativamente próximas da verdade de modo a garantir o risco de vidas e de grandes fortunas nacionais. Popper procurou ter êxito onde Descartes e Kant tinham falhado: na justificação da racionalidade da ciência, no resgate dela de uma opinião pública meramente inspirada pela cultura. Mas a sua "falsificação por exemplos contrários" tem o irônico efeito de subverter a nossa confiança na *aplicação* prática de idéias científicas bem estabelecidas, pois tal confiança agora parece ser irracional.

Algo mais sério é concernente a ser ele historicamente convincente quanto à sua descrição da ciência. Os cientistas

apegam-se tenazmente a suas teorias; e se seguissem a corajosa proposta de Popper de "conjectura e refutação" e abandonassem uma teoria que fosse rica em poder explanatório simplesmente por ela conflitar com algumas poucas observações, muitas teorias famosas nunca teriam nem mesmo nascido. A visão falsificadora da ciência que Popper tinha parece ser muito ingênua. Ela deixa de apreciar a complexidade da relação entre as teorias e a evidência experimental. Mas, seja como for, o único ponto que quero salientar diante de meu presente propósito é que tanto os partidários do raciocínio indutivo como os partidários de Popper permaneceram na tradição cartesiana de pressupor que existe um processo correto, racional e cognitivo que leva a um conhecimento confiável quando aplicado individualmente por qualquer pesquisador. O caminho que principia na ignorância não jaz nem numa esfera transcendental nem no investigador humano, mas sim na implacável aplicação de um correto método epistemológico.

Kuhn demoliu tudo isso. Ele destacou que os cientistas vivem em comunidades. Eles pensam, na maioria das vezes, em termos de um conjunto inter-relacionado de conceitos, modelos e exemplos históricos do que é tido como um "bom trabalho", e de provas que atendem a determinados padrões, e assim por diante, tudo isso constituindo um *paradigma* científico. Tal paradigma é mais importante do que uma mera teoria, pois gera programas de pesquisa que podem desenvolver a teoria em várias direções. O paradigma introduz uma medida de ordem no universo de "dados" que é multiforme, caótico e ambíguo. Ele assim torna possível uma pesquisa ordenada. Esses paradigmas desenvolveram-se historicamente, e um treinamento científico envolve receber os padrões prevalecentes na sociedade científica do campo específico em que a pessoa esteja atuando em seu estudo. Sob as condições do que Kuhn chamou de "ciência normal", os membros de uma comunidade de pesquisa não questionam o paradigma prevalecente. Eles permanecem em lealdade para com tal paradigma, interpretam tudo segundo ele, e procuram estendê-lo através da

acomodação de um crescente número de dados dentro de seu poder explanatório.

Mas o paradigma não é imortal. Chega a hora em que ele sofre uma crise quando mais e mais dados acumulam-se, por não se enquadrarem dentro do paradigma. Contudo, a menos que haja um sério rival – isto é, um novo paradigma – à vista, a ciência continua normalmente. "Revoluções" na ciência, tais como as que ocorreram com Copérnico, com Darwin e com Einstein, introduzem novos paradigmas: os velhos "fatos" agora são vistos sob uma nova perspectiva e novos dados surgem como "fatos" novos: "O historiador da ciência pode ser tentado a admirar-se, dizendo que quando os paradigmas mudam, o mundo em si muda-se com eles. Conduzidos por um novo paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e observam em novos locais. Mais importante, porém, é que durante as revoluções os cientistas vêem coisas novas e diferentes ao fazerem suas observações, com instrumentos seus conhecidos, em locais que eles já haviam examinado antes."[10]

De acordo com o relato de Kuhn, em vez de as observações determinarem a teoria, a teoria determina as observações. Como não há observações "neutras em relação a uma teoria", ele parece estar avançando um pouco mais do que simplesmente dizer que um novo paradigma demonstra-nos coisas que antes não notávamos. O mundo é na verdade diferente diante de diferentes paradigmas. "Num sentido que não sei como explicar" – escreve ele – "os proponentes de paradigmas alternativos praticam suas atividades em mundos diferentes."[11] Por exemplo, os cientistas antes acreditavam numa substância chamada flogisto (que era emitida durante a combustão), mas agora eles não crêem nela. O conceito de "massa" na física de Newton tem um significado bastante diferente do conceito de "massa" na física de Einstein. Embora a mesma palavra continua a ser usada, o seu significado é dado pelo paradigma dentro do qual ela ocorre. Como o mundo é sempre visto apenas segundo um paradigma, há um problema em relação a como aqueles que estão trabalhando segundo diferentes paradigmas poderão discutir entre si suas idéias, uns com os outros.

Se as teorias científicas não podem ser medidas contra nada externo a elas mesmas, elas não podem ser julgadas corretas ou erradas, verdadeiras ou falsas. No estágio "revolucionário" de uma dada disciplina científica, paradigmas em conflito são estritamente *incomensuráveis*. Não há um campo neutro de que se possa valer para conciliá-los.

Por que, então, os cientistas têm que mudar o paradigma? É importante lembrar que Kuhn não é propriamente um cientista nem um filósofo, mas é um historiador da ciência. Ele reconhece o fato das mudanças que ocorrem na ciência, mas enfatiza que o seu interesse é principalmente no tipo de comunidade que surge depois de um tempo de crise. Ele destaca que um cientista abraça um novo paradigma "por muitas razões de todo tipo, e geralmente por várias razões de uma vez", mas ele se vê impossibilitado de dar uma explicação racional dessa mudança. Não pode ser em virtude de um apelo à experiência, uma vez que a experiência é governada pelo paradigma. Nem pode ser pela descoberta de um erro fatal, já que o que se conta como erro é também controlado pelo paradigma. Ele refere-se a "idiossincrasias de autobiografia e de personalidade" e até mesmo à "nacionalidade ou reputação anterior do inovador e de seus mestres".[12] Aqueles que resistem ao novo paradigma não podem ser tachados de incorrerem em erro, e ele diz com respeito ao historiador da ciência: "Quando muito, ele pode querer dizer que quem continua a resistir, depois de toda a sua profissão se ter mudado, deixou, *ipso facto*, de ser cientista."[13] Uma vez que não há um padrão superior do que a aprovação feita pela comunidade científica,[14] ele argumenta que talvez "tenhamos de abandonar a noção, explícita ou implícita, de que as mudanças de paradigma levam os cientistas e os seus discípulos para estarem cada vez mais próximos da verdade."[15]

Assim, a filosofia da ciência, que tradicionalmente buscou dar uma justificação racional à atividade científica e à reconstrução racional do modo pelo qual as teorias dependem logicamente umas das outras, agora foi absorvida pela história e pela sociologia. A ciência não é mais aquilo que é gerado de forma imponente pela razão humana em inte-

ração com uma realidade objetiva, mas é simplesmente o que uma determinada comunidade histórica em particular passa a fazer. Por ter o foco na comunidade científica, Kuhn depreende o modo pelo qual normas e padrões se fazem cumprir por essa comunidade. Seus primeiros críticos foram rápidos em apontar, entretanto, que embora ele tivesse dado uma explicação razoável do desacordo entre os cientistas, ele não tinha como explicar o constante surgimento de um consenso na ciência. Pois, se as teorias científicas não podem ser comparadas, então como explicar a velocidade com que a oposição é vencida diante de um novo paradigma? Tendo-se apenas considerações extracientíficas, isso não é suficiente para explicar como a comunidade científica é capaz de resolver seus desacordos de forma tão rápida.

Em seus últimos escritos, Kuhn distanciou-se do relativismo livre que outros extraíram da sua posição.[16] Ele abrandou o seu conceito de "incomensurabilidade" e repudiou as acusações de que ele tinha feito a prática da ciência irracional. Ele esclareceu a sua posição como sendo uma rejeição a uma inferência dirigida por regras no que se referia a escolher entre paradigmas alternativos. "Num debate pela escolha de uma teoria, nenhuma parte tem acesso a um argumento que se pareça com uma prova em matemática formal ou em lógica."[17] O consenso é possível porque há valores compartilhados e critérios da teoria da escolha, mas diferentes cientistas darão pesos diferentes aos critérios utilizados e também diferirão no modo de interpretar a aplicação dos critérios e assim chegarão a diferentes conclusões. A avaliação de teorias é mais como a racionalidade de juízos de valor em outras áreas da vida do que a racionalidade de regras. Pode-se aceitar isso de coração, e ao mesmo tempo ainda estar expressando a crítica de que a tendência de Kuhn de falar de diferentes "mundos" para diferentes paradigmas cai numa incoerência, uma vez que é difícil falar de que *há* realidades diferentes sem tornar-se vulnerável à acusação de que se esteja de algum modo falando sobre a realidade.

Permanecendo por enquanto com Kuhn, a racionalidade que ele atribui à ciência é ainda estritamente limitada. Ele ainda se acha relutante a usar o conceito de "verdade". Assim não podemos falar de uma teoria como mais "verdadeira" do que outra, nem podemos dizer que a prática e as teorias da ciência são mais "verdadeiras" do que, digamos, as de um astrólogo ou de um curandeiro. Assim ele é incapaz de explicar o sucesso da ciência, e o notável poder da ciência moderna de prever e manipular coisas. Toda teoria da mudança científica com certeza tem de explicar o *progresso* científico – por que a comunidade cientifica considera a Relatividade Especial de Einstein, por exemplo, ser uma explicação da realidade *mais verdadeira* do que a mecânica de Newton. Kuhn de algum modo concorda com a firme crença nesse progresso, ao mesmo tempo em que permanece dentro de uma estrutura puramente sociológica de explanação. Quanto a ser isso logicamente defensável, trata-se de algo que fica, com toda seriedade, aberto a se questionar.

O anti-empirismo de Kuhn enquadrou-se no modismo da época. Suas tendências anti-realistas encontram a sua culminação lógica na obra de Paul Feyerabend. Para Feyerabend, os cientistas são "vendedores de idéias e de engenhocas, eles não são juízes da verdade e da falsidade".[18] Ele faz uma abordagem do tipo "vale tudo" a todas as afirmativas, a todos os procedimentos, inferências e conclusões. Uma vez que as bases do conhecimento empírico tenham sido postas de lado, e não havendo nada para ocupar o seu lugar, não mais falamos da realidade, mas das crenças das pessoas quanto à realidade, passando da verdade para as coisas que são consideradas verdadeiras. Para Feyerabend, o que conta como "realidade" depende da nossa escolha: "Admitimos que nossas atividades epistemológicas possam ter uma decisiva influência até mesmo sobre a mais sórdida peça do equipamento cosmológico – elas podem fazer com que os deuses desapareçam, substituindo-os por montes de átomos num espaço vazio."[19] Em outro lugar ele escreve: "Existe ... uma pluralidade de padrões, assim como há uma pluralidade de indivíduos. Numa sociedade livre, entretanto,

um cidadão usará os padrões aos quais ele pertence: os de alguma tribo indígena, se a ela pertencer; os padrões da igreja protestante fundamentalista, se for fundamentalista."[20]

Vimos no capítulo anterior como os ataques relativistas sobre o conceito da verdade objetiva acabam sendo incoerentes, se não realmente contraditórios. Feyerabend está afirmando *como verdadeira* a proposição de que não há o que seja a verdade. Ele lançou um ataque vituperioso em Popper e em todos os defensores do "conhecimento objetivo", um ataque do qual sua justificação tornou-se duvidosa pelas próprias declarações de Feyerabend! Mas isso parece que ele não notou, por estar tão intoxicado por sua recém-descoberta liberdade cognitiva, uma liberdade que aparentemente ele nega àqueles que o criticam. Inconsistências semelhantes são encontradas entre os eruditos literários que argumentam que "vale tudo" quando se trata de entender um texto, uma vez que os sentidos são criados pelos leitores, mas são eles que com fúria acusam os críticos literários de terem feito "distorções" quando seus próprios textos é que foram apreciados!

Uma coisa é dizer que teorias ou paradigmas possam governar a forma de como se vê e se experimenta o mundo, mas uma outra coisa bem diferente é tornar impossível que de agora em diante o pensamento humano e a linguagem se refiram a um mundo real. Uma coisa é admitir que a análise do conceito de verdade tem sido problemática, mas é outra coisa bem diferente considerá-la como "ilusória" e descartá-la de todo como um objetivo humano. Uma coisa é questionar se a experiência é a única fonte do conhecimento, e outra afirmar que o conhecimento e os valores morais são apenas uma questão de convenção social, tal como ter a mão de direção do lado direito ou esquerdo da estrada. Uma coisa é argumentar em favor de uma oportunidade de escolha entre diferentes tradições e teorias como uma boa estratégia para a descoberta da verdade, e bem outra é negar que qualquer visão possa ser melhor do que outra, ou que certas razões sejam mais válidas do que outras.

Conhecimento Pessoal

O pensamento de Michael Polanyi (1891–1976) sopra como uma brisa refrescante sobre os pântanos estagnados da filosofia da ciência contemporânea. Polanyi, diferentemente de todos os demais filósofos que foram mencionados anteriormente, era um pesquisador químico que exercia essa atividade e ao mesmo tempo era filósofo e historiador da ciência. Ele procurou compreender a ciência da perspectiva de um cientista que praticava a ciência, e não a partir do produto acabado do "conhecimento científico". Seu objetivo foi o de reformar a base epistemológica da ciência, resolver o dilema proposto pela separação entre o "objetivo" e o "subjetivo" como dois pólos do conhecimento, que ele acreditava ter deixado uma marca desastrosa na sociedade moderna. Ele chamou sua abordagem de uma "filosofia pós-crítica", porque ela rejeita o falso entendimento do que seja a objetividade científica, que tem dominado a cultura ocidental desde o Iluminismo. Mas ele faz isso de um modo que resgata a ciência do atoleiro do relativismo.

Polanyi é devedor a outros cientistas, tais como Einstein, que enfatizaram a lacuna lógica que existe entre idéias científicas e uma dada experiência. Teorias são criações da mente humana, são conjecturas muito bem imaginadas que não podem ser captadas por um determinado procedimento sistematicamente aplicado. Embora dados empíricos possam dar indicações de como uma teoria deveria ser, esta não pode ser deduzida a partir daqueles. Nisso as idéias dele lembram a teoria de Popper. Mas não temos de saltar para a conclusão de que os conceitos e teorias da ciência são puramente entidades subjetivas na mente humana. Eles derivam da estrutura verdadeira e racional do mundo real, estrutura essa que eles também revelam. Eles são formados sob o impacto que o mundo faz em nossa mente ao procurarmos humildemente compreendê-lo e refletir a sua racionalidade. Este é um tema que discutimos no Capítulo 6. Ele nos conduz ao conceito de Polanyi quanto à objetividade científica, por reconhecer:

> ... que a descoberta da verdade objetiva consiste em entender que há uma racionalidade que comanda o nosso respeito e que

> desperta a nossa admiração contemplativa; que tal descoberta, que usa também a experiência dada pelos nossos sentidos como indícios, transcende a experiência por abraçar a visão de uma realidade além da impressão de nossos sentimentos, uma visão que fala por si mesma ao nos guiar para uma compreensão ainda mais profunda da realidade...[21]

Polanyi expressa num linguajar mais sofisticado o que Agostinho afirmou em *credo ut intelligam*: creio para que possa compreender. Não há conhecimento sem confiar em alguma coisa, e a maneira de se chegar ao conhecimento é por confiar. A arte da descoberta científica é uma habilidade igual às demais habilidades, seja ter percepção, seja aprender uma língua, seja andar de bicicleta, ou seja usar uma ferramenta. Assim como as outras habilidades, ela somente pode ser adquirida pelo exemplo que vem de geração a geração, sendo aprendida até um certo ponto por simples imitação. Da mesma forma que outras habilidades, suas premissas não podem ser explicitamente formuladas. Nas palavras de Polanyi, "Sabemos mais do que podemos dizer". A descoberta científica tem em comum com todas as outras habilidades o fato de que as premissas da habilidade não são compreendidas por nós antes de começarmos de fato a exercê-la. Nós aprendemos a habilidade antes, somente depois é que refletimos sobre a mesma. Uma criança aprende a falar imitando os adultos. Para fazer isso a criança tem que aceitar em confiança que as palavras que os adultos usam têm significado. Esse é um "conhecimento tácito", que a criança então expressa em imitação e praticando. Não há regras explícitas pelas quais a linguagem é aprendida. Por toda uma série de julgamentos tácitos, a criança alcança uma semelhante "vivência" na linguagem, como a têm os seus pais, e assim compreende o sentido das palavras e da linguagem. Da infância à idade adulta a pessoa tem que confiar antes de poder entender.

Da mesma forma é também no trabalho científico. Aceitamos que a ciência é uma atividade que faz sentido e que constitui um válido sistema de pensamento. Cremos na ciência de modo a podermos conhecer através da ciência. E como não há regras formais para nos guiar na descoberta

científica, depositamos a nossa confiança em um Mestre de cujos exemplos obtivemos a habilidade. Uma vez que já exploramos (no capítulo anterior) o primeiro aspecto de tal "fé", vamos aqui examinar com um pouco mais de detalhes este segundo aspecto que Polanyi ressalta: "Aquele que aprende de um mestre por observá-lo tem de confiar no seu exemplo. Tem de reconhecer como tendo autoridade a arte que quer aprender e as pessoas das quais ele a quer aprender."[22]

Polanyi insiste em que a autoridade da ciência é essencialmente tradicional. A tradição científica nos é passada mediante o contato pessoal entre mestres e discípulos. Isso é verdade desde o nível elementar até os mais altos níveis de pesquisas originais. Confiamos na autoridade dos mestres até estarmos numa posição em que podemos por nós mesmos ver que aquilo que nos é ensinado é verdadeiro. Em outras palavras, a dúvida não pode ser nunca o primeiro passo na estrada do conhecimento. A dúvida crítica é uma atividade intelectual secundária. Ela é exercitada apenas depois de termos assimilado totalmente a tradição científica, tal como incorporada nos livros e jornais científicos, e na autoridade pessoal de um praticante capacitado que é reconhecido pela comunidade científica como um mestre competente.

Somente depois de um longo período em que o estudante se submeteu à autoridade da tradição é que ele é qualificado a trabalhar ao lado de um cientista que esteja fazendo pesquisas originais diante de problemas ainda não resolvidos, e talvez até mesmo somente reconhecidos por esse cientista, e não pelos demais. A visão do que seja a ciência é passada para o estudante, e ao mesmo tempo ele aprende a como agir na pesquisa, em todo o tempo em que observa o cientista trabalhando, vendo como ele seleciona novas linhas por onde pesquisar, vendo como ele reage diante de novos indícios e de dificuldades não previstas, vendo como ele avalia resultados ambíguos, como discute o trabalho de outros cientistas, e como fica especulando diante de centenas de possibilidades que talvez nunca venham a dar certo. Não há critérios objetivos pelos quais o trabalho do cientista pode ser julgado; ele, junto com os seus pares, é quem

estabelece os padrões e determina esses critérios; e, ao fazer isso, aceita os riscos do insucesso bem como a possibilidade do sucesso. A questão do sucesso e do fracasso pode não ser resolvida por um longo tempo. As teorias de Einstein foram, depois de muito debate, aceitas com base em sua beleza intrínseca e por causa da sua abrangência, mas foi apenas depois de um bom tempo que houve alguma demonstração experimental da sua verdade.

Essa autoridade, que é essencialmente pessoal e informal em seu caráter, e à qual o estudante se submete para poder aprender, é para fazê-lo entrar em contato com uma realidade maior do que ele mesmo. Todo o processo de assimilação da arte e das premissas da ciência é muito semelhante à verdadeira estrutura da descoberta científica em si. A teoria e as experiências que realizamos, a tradição científica, incorporada nos livros que usamos e que temos como autoridade, são como os "indícios" que tacitamente integramos no mapa do ambiente da pesquisa em nossa mente e assim nos intuímos da racionalidade na natureza para a qual eles nos apontam.

Essa dimensão tácita do conhecimento humano é um aspecto importante na epistemologia de Polanyi. Considere um cirurgião usando uma sonda para explorar uma cavidade que não pode ser observada diretamente. Ele não presta atenção à pressão que a sonda faz em sua mão porque a sua "atenção focalizada" está no corpo do paciente. A "consciência secundária" do instrumento em sua mão é tácita. A sonda é uma extensão de si mesmo, ele *está* naquela sonda. Mas quando ele era um estudante e pela primeira vez tomou conhecimento desse instrumento, sem dúvida ele deu a atenção central para o mesmo. Mas com a experiência ele passou a confiar no instrumento. Chega um dia em que ele sente que aquilo não é mais adequado para a tarefa que tem em mãos e que precisa ser substituído. Mas enquanto estiver fazendo uso daquele instrumento, ele tem que confiar nele. Ele o usa criticamente. Ele não pode, ao mesmo tempo, confiar no instrumento e duvidar dele.

É por isso que Polanyi usa o termo "conhecimento pessoal": somente uma pessoa pode relacionar coisas subsi-

diárias a um foco e sustentar tal integração. O erro do racionalismo e do empirismo (e de seu desdobramento, que é o positivismo) tem sido que eles tentaram substituir essa participação pessoal no ato da compreensão por algum procedimento explícito e sistemático. Mas é isso o que não podemos fazer. Não apenas porque muitos dos indícios e aspectos secundários não são passíveis de especificação, mas primariamente porque estamos lidando com um ato de integração e não de dedução. Não podemos dar uma explicação explícita a um ato de tácita integração. Assim, não há uma justificativa fundamentalista para a ciência, nem uma prova rigorosa de qualquer parte da ciência.

Todo cientista em seu trabalho científico absorve a tradição científica como um todo, bem como o paradigma reinante em seu campo de pesquisa. Sem esse compromisso com a tradição a ciência entraria em colapso. Em qualquer momento da história alguma parte da tradição pode estar sob uma cuidadosa avaliação, mas essa avaliação é possível somente se a tradição como um todo é aceita tacitamente. A autoridade dessa tradição é mantida pela comunidade científica. Ela é sustentada pela livre concordância de seus membros, e é exercida na prática por aqueles que determinam que artigo será aceito para ser publicado em jornais da pesquisa científica e quais artigos serão rejeitados, e é exercida também por aqueles que estão em cargos de pesquisa e de ensino em universidades e em outras instituições.

Em seus escritos, Polanyi deu exemplos de muitas teorias que foram rejeitadas sem discussão simplesmente porque elas estavam fora da tradição aceita. A menos que a tradição se protegesse de toda idéia dissidente, a ciência não poderia desenvolver-se. Ao mesmo tempo, se a tradição não desse lugar ao questionamento e a uma inovação radical, a ciência estagnaria. A inovação, entretanto, pode ser responsavelmente aceita somente daqueles que já sejam habilidosos "portadores" da tradição. E um fato novo, ou mesmo vários fatos novos, não são suficientes para descartar um paradigma estabelecido. Isso pode acontecer somente quando um novo paradigma é oferecido em seu lugar, um que expresse uma visão alternativa da realidade e que se

recomende a si mesmo por sua beleza, por sua racionalidade e por sua abrangência. A aceitação de tal visão é um ato pessoal do que a ela se entrega, tendo consciência de estar numa minoria e correndo o risco de ser provado que incorreu em erro. Envolve um compromisso pessoal com o novo paradigma (ou teoria) e a disposição de pôr em risco a sua própria reputação científica.

Mas não é algo que seja meramente subjetivo. O cientista que se dedica a uma nova visão faz isso – como Polanyi se expressa – com uma "intenção universal". Ele crê que ela é objetivamente verdadeira, e portanto ele tudo faz para que ela seja amplamente disseminada, incita discussões e críticas, e procura persuadir seus companheiros cientistas quanto a ser ela uma verdadeira explicação da realidade. Pode ser que ele tenha que esperar muitos anos até que haja experiências convincentes que atestem a sua visão. Mas em nenhum dos estágios ela é simplesmente uma opinião subjetiva. Ela é considerada como tendo um "alcance universal", como sendo uma verdadeira explicação da realidade que todas as pessoas deverão aceitar e que será comprovada tanto pela verificação como também por abrir o caminho para novas descobertas.

Assim a tradição científica expressa liberdade, mas não anarquia. A tradição não é infalível, mas sim provê uma firme estrutura para a pesquisa. Há normas universais que têm que ser respeitadas se não se pretende que a pesquisa venha a tornar-se inútil. A especulação é limitada pelo que tenha sido estabelecido como verdade. Essa República da Ciência (frase de Polanyi aplicada à comunidade científica) é pluralista no sentido de que não está sob o controle de nenhum centro, e que os cientistas têm a liberdade de divergir entre si e de argumentar, um perante o outro. Mas por acreditar que há uma realidade objetiva a ser conhecida, as diferenças de opinião não são simplesmente deixadas a coexistir como maravilhosos exemplos de "tolerância". Não, elas são intensamente debatidas, argüidas, e investigadas em todos os seus detalhes até que uma visão prevaleça sobre todas as demais como sendo mais verdadeira, ou então quando surge um novo modo de encarar as coisas de

forma a fazer com que as outras visões sejam vistas como apenas vislumbres parciais da mesma verdade. É porque os cientistas operam dentro das mesmas premissas e valores que é de todo possível um entendimento entre eles.

Em resumo, a difundida autoridade da República da Ciência recai sobre o fato de que cada membro da comunidade é informado por uma mesma tradição, que cada um reconhece o mesmo conjunto de mestres do passado, bem como a autoridade dos ideais e dos padrões que tacitamente são passados de geração a geração. Os mestres do passado podem ser criticados e a tradição melhorada, mas somente porque a autoridade da tradição é levada em conta em todas as críticas feitas. Nas próprias palavras de Polanyi: "Podemos ver aqui o relacionamento bem mais amplo, sustentando e transmitindo as premissas da ciência, do qual o relacionamento mestre/discípulo é apenas uma faceta. Ele consiste em que todo o sistema da vida científica está enraizado numa tradição comum. É aqui que se encontra a base em que as premissas da ciência se estabelecem; elas são incorporadas numa tradição, a tradição da ciência. A permanente existência da ciência é uma expressão do fato de que os cientistas estão concordes em aceitar uma tradição, e que todos confiam uns nos outros quanto a serem informados por essa tradição."[23]

Implicações Missionárias

Há óbvias lições aqui para a educação cristã e para a atividade missionária. O próprio Polanyi viu uma analogia entre a tarefa teológica e a pesquisa científica, mas ficou para teólogos tais como Thomas Torrance e Lesslie Newbigin a missão de sacarem todas as implicações dessa epistemologia para a teologia cristã e para o esforço missionário.Há fortes semelhanças entre a prática do discipulado cristão e a prática da pesquisa científica. Ambas são aprendidas através da submissão a uma tradição recebida. A tradição cristã, incorporada nos textos bíblicos e na história de sua interpretação em diferentes épocas e lugares, expressa e leva adiante – tal como a tradição científica –

certos modos de olhar para as coisas, certos modelos para interpretar a experiência. Diferentemente da ciência ela nos envolve com questões sobre o significado final e o propósito das coisas e da vida humana – questões que a ciência moderna exclui por causa da sua metodologia. Como Newbigin disse, "Os modelos, conceitos e paradigmas pelos quais a tradição cristã procura compreender o mundo abraçam essas questões bem mais amplas. Eles têm os mesmos pressupostos quanto à racionalidade do cosmos quanto as ciências naturais, mas é uma racionalidade bem mais abrangente, baseada na fé de que o autor e sustentador do cosmos pessoalmente revelou o seu propósito."[24]

Tal como o cientista, o crente em Cristo tem que aprender a ficar na tradição. Isso é o que está envolvido em se desenvolver "uma mentalidade cristã". Nós não estudamos a Bíblia por estudar, mas sim tendo o propósito de entender o mundo *através* da Bíblia. Seus modelos e conceitos são coisas que não examinamos simplesmente a partir da perspectiva de um outro conjunto de modelos (tirados, digamos, da tradição do Iluminismo ou da tradição de Confúcio), mas têm de se tornar os modelos através dos quais compreendemos o mundo. Temos que captar em nós esses conceitos e viver neles. E, como no caso do estudante de física ou biologia, isso tem que ser a princípio um exercício de fé pessoal. Mas pelo fato de ser pessoal não significa ser algo subjetivo. Newbigin usa a terminologia de Polanyi para argumentar que "a fé é sustentada com um enfoque universal. É sustentada não como "minha opinião pessoal", mas como a verdade que é verdadeira para todos. Portanto ela tem de ser afirmada publicamente, e aberta para interrogação e debate por todos. Especificamente, como a ordem de Jesus nos diz, é para se fazer conhecida a todas as nações, a todas as comunidades humanas de todas as raças, credos e culturas. É uma verdade pública."[25]

Esse paralelismo, entretanto, não é completo. "No caso da comunidade científica, a tradição decorre do que o homem aprende, escreve e fala. No caso da comunidade cristã, a tradição é a de testemunhar a ação de Deus na história, ação

que revela e que implementa o propósito do Criador. Essas ações são elas mesmas a realidade que a fé busca compreender. Assim o entendimento cristão do mundo não é somente uma questão de se "firmar" numa tradição de como compreender o mundo; é uma questão de se firmar numa história da atividade de Deus, atividade essa que ainda está em processo. O conhecimento que a fé cristã procura é o conhecimento do Deus que tem atuado e que ainda está atuando."[26]

Uma outra diferença está na distinção entre "descoberta" e "revelação". O cientista diz: "Descobri que..."; o profeta declara: "Deus me falou". Mas será que o uso da palavra "revelação" significa que a razão foi deixada de lado? Obviamente que não. Tanto a descoberta científica como a palavra dita têm Deus como sua fonte final. Em ambos os casos elas se tornam o ponto inicial de uma nova tradição de raciocínio em que o significado dessas revelações é explorado, desenvolvido, testado pela experiência, e estendido a outras áreas. A razão opera na tradição que tem como base a revelação, com o mesmo rigor que ela opera na tradição que tem como base as descobertas. Assim, contrapor a razão em relação à revelação, como é comum em alguns círculos tanto cristãos como não-cristãos, é um contra-senso. A razão, como vimos acima, não é uma fonte de informações independente. Ela abocanha o que ela recebe. Ela está sempre incorporada na tradição. A diferença entre a tradição científica e a tradição bíblica não é que uma conta com a razão e a outra, com a revelação. "A diferença está no ponto de contraste entre os dois modos de expressar a experiência original: "Eu descobri" e "Deus falou".[27]

Mentes Alienadas

A idolatria carrega a sua própria reação. A adoração de qualquer ídolo provoca o surgimento do seu contra-ídolo com o passar do tempo. Por falar do conhecimento humano como sendo sempre um envolvimento *pessoal* com a realidade além do próprio ser, Polanyi mostrou um caminho além das falsas antíteses (ou idolatrias) do objetivismo e subjetivismo, razão e cultura, autonomia e tradição, que

têm atormentado o projeto modernista desde os seus inícios no Iluminismo europeu. O conhecimento está disponível a todos os que estão desejando pessoalmente se lançar em sua busca, assumir responsabilidade pessoal por ele, e publicamente compartilhar esse conhecimento com outros, reconhecendo ao mesmo tempo a possibilidade de que podem estar enganados. Não podemos fugir de nossa responsabilidade pessoal para com nossas afirmações da verdade.

Essa visão do conhecimento vai de encontro a bases fundamentais de muitas epistemologias medievais e modernas. *Não* é verdade que se pode aceitar uma crença somente se ela pode ser inferida de proposições que são válidas por si mesmas, conhecidas impessoalmente e de forma incontestável. Não é verdade que o raciocínio científico é *fundamentalmente* diferente do raciocínio em outras esferas, tais como na teologia ou no direito, pois a avaliação racional de teorias científicas é também uma racionalidade do julgamento humano e não uma racionalidade de regras. Isso não implica em que não haja uma realidade estruturada, inteligível, fora de nossas próprias concepções e crenças, nem em que tenhamos que abandonar a verdade como o alvo da pesquisa teórica, nem ainda que nunca chegaremos a conhecer a verdade. Embora muitos dos que foram afetados pelas dificuldades do fundamentalismo tenham se deixado ser atraídos por uma ou mais dessas outras posições, Polanyi demonstrou de forma convincente que todas essas conclusões não são válidas. A rejeição de uma certeza falsa não implica num ceticismo quanto à verdade. Antes, é para que reconheçamos uma racionalidade criada adequada à nossa situação de falíveis e caídos conhecedores humanos.

A descrição de Polanyi de como a ciência opera é algo totalmente diferente da mitologia da ciência expressa por muitos filósofos não científicos e por teólogos modernos. Por exemplo, Don Cuppit, que se autodenomina um teólogo "radical", contrasta o que ele rotula de "pensamento dogmático tradicional" com o suposto "pensamento crítico" da ciência, da seguinte maneira: "Como vemos com maior clareza no caso do método científico, o pensamento crítico

usa a dúvida metodicamente como um meio de se chegar à verdade ... Aberto, céptico e puritano, ele é (ou deveria ser) sistematicamente dedicado à autocrítica. Ele acaba com toda mitologia, detecta e descarta ilusões com um zelo quase que obsessivo. Em termos de pensamento dogmático tradicional, essa postura mental é subversiva, destruidora e niilista."[28]

O que é desconcertante é encontrar esses erros duplicados na igreja cristã contemporânea. De forma não infreqüente, em escritos sobre o diálogo entre as religiões, encontramos a suposição (não reconhecida) de que o escritor tem acesso a uma posição privilegiada, fora da tradição e da cultura, da qual ele pode observar todo o mundo de crenças religiosas e concluir que elas são "parciais e simbólicas expressões" de um Mistério inefável e universal. Ou então somos informados de que, à luz do colapso do "projeto da modernidade", agora temos que renunciar a todas as noções de "universalidade" e de "objetividade" e falarmos de nossa tradição cristã como sendo simplesmente "uma conversa em meio a muitas outras". Outras teologias relacionadas patrocinam um crepúsculo relativista onde não há controles objetivos ("vale tudo") na interpretação de textos, e a criatividade do leitor reina de forma suprema. Na outra extremidade do espectro eclesiástico encontramos tentativas de "provar" a verdade do Cristianismo com base numa "evidência inquestionável" e capturar a "essência" do evangelho numa estrutura racionalista e independente do contexto.

É aparente que tanto "liberais" como "fundamentalistas", cada um dos quais vê o outro como arquiinimigo, são muito mais profundamente unidos do que pensam: ambos são vítimas das oscilações de comportamento da cultura ocidental posterior ao Iluminismo. Se é que a igreja deva ser obediente à sua vocação para confrontar as multiformes idolatrias do mundo moderno, ela tem de começar arrependendo-se dos modos de pensamento sobre a verdade, sobre a tradição e sobre a autoridade que deriva de uma postura mental estranha.

Finalmente, nunca deveríamos esquecer-nos de que, na perspectiva bíblica, o "escurecimento das mentes humanas"

é afinal enraizado no endurecimento do coração humano para com Deus e para com os seres humanos (cf. Rm 1:18ss; Ef 4:17ss). A decaída razão humana, que é restaurada ao seu correto funcionamento por divina revelação e por redenção, acha desagradável toda fala sobre o pecado. O relativismo pós-modernista compartilha com o modernismo do Iluminismo uma ingênua crença no poder humano para vencer o mal. No primeiro deles, não por aplicar a razão, de maneira sustentada, à vida humana, mas reconstruindo o nosso "mundo" através de um livre jogo sem fim de palavras, pela criação de um "novo vocabulário". Assim, "pecado" e "mal" são banidos com uma tacada só. Uma confrontação cristã com a modernidade não pode, portanto, permanecer no nível da epistemologia. Ela tem de atingir a misteriosa perversidade da vontade humana e sua necessidade de se reconciliar e de se libertar.

Notas

[1] R. Descartes, *Discourse On Method, and Other Writings* (Discurso Sobre o Método, e Outros Escritos) – trad. F.E. Sutcliffe; Harmondsworth; Penguin, 1968; Discurso 2; p. 37.

[2] R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (A Natureza e o Destino do Homem) – 2 vols.; Nova York, Scribner, 1941-1943; 1: pp. 137-38.

[3] Citado em E. Cassirer, *Kant's Life and Thought* (O Pensamento e a Vida de Kant) – New Haven e Londres: Yale University Press, 1981; pp. 227ss.

[4] Op. cit., Discurso 4; p. 53.

[5] Ibid., abertura da Meditação 2; p. 102.

[6] E. Gellner, *Reason and Culture* (Razão e Cultura) – Oxford: Blackwells, 1992; p. 91.

[7] A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Justiça de Quem? Que Racionalidade?) – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988; p. 6.

[8] T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (A Estrutura das Revoluções Científicas) – Chicago: University of Chicago Press, 1962, 2a. edição, ampliada, 1970.

[9] P. ex.: K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (A Lógica da Descoberta Científica) – Londres: Hutchinson, 1959.

[10] Kuhn, op. cit.; p. 111.

[11] Ibid.; p. 150.

[12] Ibid.; p. 153.

[13] Ibid.; p. 159.
[14] Ibid.; p. 94.
[15] Ibid.; p. 170.
[16] Veja "Reflections on my Critics" (Reflexões sobre meus Críticos) e "Logic of Discovery or Psychology of Research?"(Lógica da Descoberta ou Psicologia da Pesquisa?) – em *Criticism and the Growth of Knowledge* (A Crítica e o Crescimento do Conhecimento) – eds. I. Lakatos e A. Musgrave; Cambridge: Cambridge University Press, 1970; "Objectivity, Value Judgement, and Theory Choice" (Objetividade, Juízo de Valor, e Escolha da Teoria) e "*Second Thoughts on Paradigms*" (Pensando Melhor nos Paradigmas) em *The Essential Tension* (A Tensão Essencial) – Chicago: University of Chicago Press, 1977.
[17] T. S. Kuhn, "Reflections on my Critics" (Reflexões sobre meus Críticos) – em I. Kakatos e A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (A Crítica e o Crescimento do Conhecimento) – Cambridge: Cambridge University Press, 1970; p. 260.
[18] P. Feyerabend, *Philosophical Papers* (Escritos Filosóficos) – Vol. II; *Problems of Empiricism* (Problemas do Empirismo) – Cambridge: Cambridge University Press, 1981; p.31.
[19] P. Feyerabend, *Science in a Free Society* (A Ciência numa Sociedade Livre) – Londres: New Left Press, 1978; p.70.
[20] P. Feyerabend, *Philosophical Papers* (Escritos Filosóficos) – vol. II, op. cit. p. 27.
[21] M. Polanyi, *Scientific Thought and Social Reality* (Pensamento Científico e a Realidade Social) – Oxford University Press, 1977; p. 101. Veja também *The Tacit Dimension* (A Dimensão Tácita) – Nova York, Doubleday & Co., 1966; *Science, Faith and Society* (Ciência, Fé e Sociedade) – Chicago: University of Chicago Press, 1964.
[22] M. Polanyi, *Science, Faith and Society* (Ciência, Fé e Sociedade) – p. 15.
[23] Ibid.; p. 52.
[24] L. Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) p. 49.
[25] Ibid.; p.50.
[26] Ibid. pp. 50-1.
[27] Ibid.; p. 60.
[28] D. Cupitt, *The Sea of Faith* (O Oceano da Fé) – BBC Publications, 1984; pp. 252-3.

8

A Cruz e os Ídolos

> "Então os fariseus e os chefes dos sacerdotes se reuniram com o Conselho Superior e disseram:
> – O que é que vamos fazer? Este homem está fazendo muitos milagres! Se deixarmos que ele continue assim, todos vão acreditar nele. Então as autoridades romanas agirão contra nós e destruirão o Templo e o nosso país."
> – João 11:47-48 (TLH)

As razões para a crucificação de Jesus são complexas. Mas é claro que ao anunciar a vinda da nova ordem de Deus (o "reino de Deus") e com o seu ensino sobre as bênçãos e as exigências dessa nova ordem, Jesus estava, desde o início do seu ministério, entrando em direto confronto com as estruturas de poder deste mundo. Anunciar que o Deus de Israel era rei não era uma nova mensagem em Israel. Era, afinal de contas, o ponto central da fé daquela nação. A novidade estava em anunciar que, no ministério desse humilde Jesus de Nazaré, e através desse ministério, o rei estava reivindicando o seu mundo dos falsos deuses que reinavam em seu lugar. Isso foi apresentado como o cumprimento da promessa a Abraão. Certamente Jesus consistentemente considerou a si mesmo não como simplesmente mais um profeta na linha de Abraão e Moisés, mas sim o cumprimento de tudo o que os profetas falaram e esperavam (cf. Lc 4:16-21; 10:23-24; 24:25-27; Mt 11:2-14; 16:13-17; Jo 5:39-40, 45-47; 8:56).

Confrontações de Poder

O Império Romano, no período do Novo Testamento, era herdeiro da Babilônia, tanto no poder militar como, o que era mais importante ainda, na incorporação espiritual de

tudo o que a Babilônia bíblica simbolizava. A cultura greco-romana desprezava a humildade e a fraqueza física. Seus deuses pagãos eram deuses de força. Eles ofereciam aos seus devotos poder, conquistas militares, riquezas fabulosas e a imortalidade. Com respeito aos judeus do tempo de Jesus, tal como acontecera muitas vezes na história acidentada do povo judeu, eles tinham perdido a visão da sua vocação nacional dada pelo seu Deus. Embora permanecendo fisicamente separados e culturalmente diferentes de seus senhores pagãos e de outras nações, eles eram espiritualmente indistinguíveis deles. Eles tinham começado também a pensar em Iahweh segundo os conceitos pagãos de poder. O reino de Iahweh havia se tornado para eles sinônimo do governo universal da nação de Israel e a destruição pública de seus inimigos. Até mesmo, no início, os discípulos foram cativados por uma visão de Jesus como um outro Judas Macabeus (ou, melhor ainda, como um César judeu), estabelecendo o seu trono em Jerusalém e invocando a ira de Deus sobre as nações, tendo eles como seus assistentes honorários (cf. Mc 10:32ss). Eles esperavam que Jesus iniciasse entre os homens o reino de Iahweh de influência e de riqueza, que excluísse estrangeiros e "pecadores" (termo que os religiosos da época empregavam ao se referirem às pessoas comuns que não guardavam todas as obrigações da Lei Mosaica), e que vingasse Israel de seus inimigos nacionais.

Que choque eles estavam por receber! Lendo as narrativas dos Evangelhos, rapidamente somos informados de quão perturbadora foi a redefinição feita por Jesus acerca do reino de Deus. Ele pôs abaixo todas as expectativas dos seus discípulos, para não falar na expectativa dos líderes nacionais, com respeito à natureza de Deus e à salvação que ele estava trazendo. Aqueles que haviam sido consignados como marginais da sociedade (p. ex. as mulheres, os leprosos, os coletores de impostos, os samaritanos) de repente viram-se convidados a desfrutar da vinda do reino de Deus em seu meio. A vida com Jesus parecia ser uma permanente série de celebrações. Ele declarou que o reino de Deus era uma dádiva a ser recebida, não algo a ser conquistado. Estava aberto a todos os que estavam prepara-

dos para ser como uma "criancinha" (Mc 10:15) - em outras palavras, para ser como um "Zé ninguém" da sociedade, como quem não tem importância alguma, como quem não tem do que se orgulhar, seja de poder político, de status social, de posses, de méritos religiosos, de realizações de ordem moral ou intelectual. Tais pessoas são as menos indicadas para dizer a Deus o que Deus deve e o que não deve fazer, a quem Deus deve aceitar ou a quem não deve aceitar. Jesus viu neles os representantes do verdadeiro Israel, um novo "povo de Deus" a ser reconstituído em torno de si mesmo.

Em nome do rei de Israel, que também era o rei de toda a criação, Jesus desafiou os líderes de Israel ao cruzar barreiras sociais e políticas, que faziam separações entre o povo. Ele com freqüência violou tabus sociais (como p. ex. as leis da purificação, que operavam como um sistema de castas no judaísmo de seus dias). Diferentemente dos rabinos judeus, ele não apenas se relacionava com mulheres, mas ainda discutia teologia com elas (cf. Jo 4:19ss), e as convidava, junto com os homens, para fazerem parte de seu grupo de discípulos. Até mesmo os seus "sinais" de cura tinham profundas implicações políticas. Para pessoas tais como os leprosos e a mulher com uma hemorragia (Mc 5:24ss), o que eles tinham significava a sua exclusão de sua membresia de Israel. Eles não podiam entrar no templo, que era o ponto central da identidade nacional judaica (não se permitia que os leprosos entrassem até mesmo em Jerusalém). Por curar e receber os leprosos, Jesus não apenas os curou fisicamente, mas também os restaurou socialmente. E o poder que jaz no coração do reino de Deus não era o poder dos governantes pagãos, que eles a si mesmos atribuíam, disse Jesus, mas sim o poder de servir, a que as pessoas se submetiam. Era o poder de amar as pessoas, até mesmo os inimigos, ao ponto de morrer por eles.

O Jesus dos evangelhos, diferentemente do Jesus do sentimentalismo religioso, é ao mesmo tempo gentil e duro, espirituoso e sério, severo e compassivo. O que as pessoas que se encontravam com ele não podiam fazer era estereotipá-lo. Ele demoliu todos os rótulos que lhe deram e

todas as expectativas delas, perturbou todas as tentativas de o descartarem como um profeta, como um operador de maravilhas, ou como um rabino convencional. Ele foi difamado como sendo "um glutão e um beberrão", foi acusado de associar-se com prostitutas e outros da "baixa vida", as pessoas se melindravam por seu mordaz humor, bem como por sua implacável exposição da presunção religiosa. Assim Lord Hailsham, um antigo Chanceler do Reino Unido, maravilha-se em sua autobiografia: "A tragédia da Cruz não foi que crucificaram uma figura melancólica, cheia de preceitos morais, asceta e deprimida... Aquele que eles crucificaram era jovem, vital, cheio de vida e da alegria de viver, o próprio Senhor da vida ... era alguém tão atrativo que as pessoas o seguiam pelo simples prazer de o seguirem."[1]

Também a novelista Dorothy Sayers descreveu, com a mordacidade que lhe é peculiar, o impacto causado por Jesus: "Os que crucificaram a Cristo nunca, para fazer-lhes justiça, o acusaram de ser enfadonho – pelo contrário, consideraram-no dinâmico demais. As gerações posteriores é que vieram abafar toda aquela sua personalidade perturbadora, cercando-o com um ambiente de tédio. Com muita eficiência temos aparado as garras do Leão de Judá, dando-lhe o atestado de "manso e meigo", e apontando-o como um adequado animal de estimação para párocos doentios e piedosas senhoras idosas. Para aqueles que o conheceram, entretanto, de forma alguma ele demonstrava ser uma pessoa água-com-açúcar; eles se opunham a ele por ser um perigoso atiçador de conflitos."[2]

Uma das coisas mais perturbadoras com respeito a Jesus, e que acabou por selar a sua execução, foi a maneira tão radical pela qual ele atribuía a si mesmo as prerrogativas de ser e fazer tudo aquilo para o que o templo de Jerusalém existia. Não apenas ele curou e reintegrou pessoas de volta na comunidade social, ele lhes ofereceu de graça o perdão não merecido dos pecados, declarando assim que as reconciliava com Deus. Ao fazer isso ele estava subvertendo por completo todo o culto de sacrifícios que era realizado no templo. O templo era o local para onde todo judeu ia para ser purificado da impureza e para ser perdoado de seus

pecados. Os sacrifícios diários e anuais, realizados pelo sacerdote do templo, faziam lembrar a santidade de Deus e a custosa natureza do seu amor para o Israel pecador; expressavam também a resposta de um compromisso de fé pelo adorador. O templo era ainda o lugar em que se acreditava que a glória de Deus habitava: era o símbolo da presença pessoal de Iahweh em meio ao povo com quem tinha aliança. Em resumo, o templo representava tudo o que tornava Israel uma nação sem igual no mundo.

Mas Jesus mudou tudo isso. O perdão do pecado agora era encontrado nele, não no culto feito no templo. Ele reivindicou ter autoridade para cancelar o débito do pecado e para oferecer uma nova vida no Espírito Santo (um dos dons que se seguiriam com a inauguração da nova ordem do reino de Deus – cf. Ez 36:25-27; Ez 37; Is 32:15ss; Jl 2:28). Ao expulsar os cambistas do templo e ao "amaldiçoar" uma figueira a caminho do templo (Mc 11:12ss) ele desempenhou ao vivo duas parábolas contra o templo – e, por decorrência, contra toda a nação. Ele chorou pela cidade e pelo templo, e advertiu quanto à sua próxima destruição (Mt 23:37; 24:2). Em outras palavras, Jesus viu que Israel tinha falhado em seu chamado para ser o agente de Deus para a cura das nações. O templo havia se tornado um objeto da idolatria nacional e de ostentação religiosa. Longe de se postar ao lado dos judeus nacionalistas em sua fanática violência contra Roma, Jesus viu a presente ocupação romana e a próxima destruição de Jerusalém pelos exércitos romanos como o juízo de Deus sobre um povo que havia abandonado precisamente o Deus cujo nome estava constantemente em seus lábios. O seu corpo humano é que seria o novo templo (Jo 2:19-22), o lugar de encontro entre Deus e a humanidade. Era por isso que honrar a ele era o mesmo que honrar a Deus, e rejeitar a ele era rejeitar a Deus, conhecê-lo era conhecer a Deus, e até mesmo vê-lo era ver a Deus (cf. Jo 5:19ss; 14:8ss; Lc 10:16). Ele mesmo também cumpriria o destino de Israel: sofreria o juízo que era da nação de Israel, nas mãos de poderes pagãos, demonstraria a obediência de um filho ao seu Deus, e revelaria a glória de Deus fazendo expiação pelo pecado das nações, assim atraindo-as para a sua luz.

A morte de Jesus, então, foi o campo de batalha entre Deus e os poderes do mal, representados pela idolatria religiosa e política. Em Jesus vemos o único ser humano que se recusou a inclinar-se diante do santuário de qualquer ídolo. Desse modo ele atraiu a malevolência de todos os que se beneficiavam da adoração a ídolos, bem como a dos poderes demoníacos que a idolatria evocava. Toda a nossa rebelião humana coletiva foi extravasada sobre ele. Assim a cruz revela a verdadeira natureza da idolatria: Jesus foi condenado à morte, não pelos sem religião e pelos não civilizados, mas pelos mais ilustres representantes da religião judaica e da lei romana, porque suas reivindicações e o seu estilo de vida minaram tanto a idolatria da realização pessoal (seja ela religiosa ou secular) como a idolatria do poder em todos os relacionamentos humanos.

O Deus da Cruz

Entretanto, a cruz revela ainda a resposta de Deus àquela idolatria. Mesmo no seu sofrimento e na sua morte, Jesus resistiu à tentação (que ele enfrentou em todo o seu ministério público) de lutar com o mal em seus (do mal) próprios termos. De fato ele permitiu que o mal o atingisse totalmente. Paradoxalmente, o ponto de aparente derrota tornou-se o momento do maior triunfo. Foi a vitória da fraqueza divina sobre a força humana; da palavra da verdade sobre as maquinações de poder; do amor de uma auto-rendição sobre um ódio que surge do amor próprio. A ressurreição corporal selou aquela vitória revertendo o veredicto humano passado para Jesus e mostrando que a idolatria e a morte não teriam a última palavra na criação de Deus. Mas é importante lembrar que os escritores do Novo Testamento viram a vitória realizar-se, não apenas através da ressurreição, mas no momento da morte de Jesus. Foi a oferta da sua vida através da sua morte que proclamou a glória de Deus (cf. Jo 12:23ss; 13:31; 1 Co 1:22-25; Cl 2:15). É neste contexto que a questão sumamente importante surge: quem é este que estabelece o seu reino no mundo por morrer sob todo o peso do mal que nele há?

As pessoas deste mundo, inclusive muitos cristãos, presumem saber o que a palavra "Deus" significa, e então procuram ver se ela comporta, ou não, Jesus em seu significado. Mas o testemunho dos escritores do Novo Testamento vai numa outra direção. Eles argumentam que, na realidade, nós não sabemos quem é o Criador do universo até que olhemos para Jesus, e especialmente para Jesus crucificado. Esta é uma surpreendente afirmação. Adorar alguém que obviamente foi uma criatura humana, como todos nós, parece ser o cúmulo da idolatria. Mas os primeiros cristãos, que eram provenientes da mais forte tradição monoteísta do mundo, não apenas foram encontrados eles mesmos dirigindo-se a este Jesus com uma linguagem que eles tradicionalmente somente usavam para com o próprio Deus, mas fizeram disso a plataforma de lançamento da sua campanha contra toda idolatria!

O teólogo alemão Eberhard Jungel aborda isso muito bem:

> A linguagem tradicional do Cristianismo insiste no fato de que é necessário que *alguém nos diga* qual o sentido que a palavra "Deus" deve ter. A pressuposição é que em última instância somente o próprio Deus é quem pode dizer o que deveríamos entender com a palavra "Deus". A teologia compreende toda essa questão com a categoria da revelação... Portanto, quando procuramos pensar em Deus como aquele que se comunica e que se expressa na pessoa de Jesus, então temos sempre de nos lembrar que esse homem foi *crucificado*, que foi morto em nome da lei de Deus. Para um uso cristão responsável da palavra "Deus", o *Crucificado* é virtualmente a real definição do que significa a palavra "Deus". A teologia cristã é portanto fundamentalmente a teologia daquele que foi Crucificado."[3]

Semelhantemente, num livro popular cujo título é *Who Was Jesus?* (Quem Foi Jesus?), o erudito britânico Tom Wright mostra que a doutrina cristã da encarnação "nunca teve a intenção de elevar um ser humano ao *status* da divindade. Isso foi o que, de acordo com alguns romanos, aconteceu com os imperadores após a sua morte, ou até mesmo antes." Wright continua: "A doutrina cristã tem a ver com *um tipo diferente de Deus*, um Deus que era tão diferente em

relação à expectativa normal que ele pôde, de forma completa e apropriada, tornar-se humano na pessoa do homem Jesus de Nazaré. Dizer que Jesus é de alguma forma Deus é certamente fazer uma surpreendente afirmação sobre Jesus. É também fazer uma estupenda declaração quanto a Deus."[4]

Tais declarações, que se encontram no centro no evangelho bíblico, são o que caracterizam a singularidade de Cristo e da fé cristã. O poeta inglês Edward Shillito, ao escrever após a selvagem carnificina da Primeira Guerra Mundial (1914–1918), quando os homens se mataram uns aos outros em defesa dos deuses modernos cujos nomes eles não podiam nem mesmo citar, apontou para as chagas de Jesus como sendo as únicas credenciais de Deus para uma humanidade sofredora:

> Outros deuses eram fortes; mas por fraco te fizeste passar;
> Ao trono eles se dirigiram em poder; mas tu aos tropeções chegaste;
> Mas para as nossas feridas, só as chagas de Deus podem falar,
> E deus algum tem chagas, mas tão somente tu é que as tomaste.[5]

O desconhecido autor da epístola aos Hebreus elabora no tema de Jesus ter cumprido todos os aspectos da Lei do Antigo Testamento. Ele é tanto o sumo sacerdote como o sacrifício, o altar e o caminho que passa pela cortina para dentro do Santo dos Santos. Ele é um profeta superior a Moisés, um sacerdote superior a Arão e a Melquisedeque. Ele é "coroado de glória e de honra" (2:9) como o Filho a quem Deus "constituiu herdeiro de todas as cousas" (1:2). Ele é o pioneiro, aquele que, tendo provado "a morte por todo homem" (2:9) é capaz de libertar "todos que, pelo pavor da morte, estavam sujeitos à escravidão"(2:15), conduzindo-os à Jerusalém final, a cidade do Deus vivo. Os que o seguem já estão "recebendo... um reino inabalável" (12:28). Eles não têm necessidade de nenhum desempenho religioso adicional, pois por estar nele mesmo a realidade que a Lei fracamente indicou, Jesus revelou ter sido ela apenas uma "sombra dos bens vindouros" (10:1).

À luz dessa realidade, era natural que aqueles que ainda procuravam preservar o templo e a nação (Jo 11:48) levas-

sem Jesus para fora dos portões da cidade de Jerusalém para ser judicialmente executado no lugar em que os corpos dos animais sacrificados eram queimados (Hb 13:11-12). Não foram os "pecadores", mas sim os religiosos que o rejeitaram. Assim, o autor conclui sua exposição quanto ao que era significante em Jesus com um lógico apelo a seus companheiros cristãos: "Saiamos, pois, a ele, fora do arraial, levando o seu vitupério. Na verdade, não temos aqui cidade permanente, mas buscamos a que há de vir" (13:13-14). Os discípulos de Jesus são chamados para ir lá onde Jesus já está: *descartado pela religião*. Eles têm que compartilhar da sua "desgraça", o escárnio e o ódio que toda comunidade religiosa antiga dirige àqueles que ousam dizer que a devoção e a tradição nos podem separar de Deus e que os não religiosos podem estar mais perto do reino de Deus do que os "justos" (cf. Rm 4:5; Lc 18:9-14). Esse "ir para o lado de fora" é uma figura da conversão cristã. Mas o escritor não trata isso como a conversão de uma religião para outra, como se o que é oferecido no evangelho fosse uma religião superior (o Cristianismo) para se ter. Não é nada disso, mas é fundamentalmente a conversão de qualquer forma de religiosidade para Jesus Cristo.

Aqui a epístola aos Hebreus fecha o ciclo. Todo o argumento nos leva de volta ao versículo inicial da epístola, o fundamento a partir do qual esta nova perspectiva surge: "Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias, nos falou pelo Filho... (1:1-2). O apóstolo João expressa-se assim, quanto a isso: "Porque a lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus; o Deus unigênito, que está no seio do Pai, é quem o revelou" (Jo 1:17-18). Jesus não suplanta a religião (tomando a "lei" e os "profetas" acima em seu sentido mais amplo) confrontando-a e rejeitando-a. Antes, ele leva toda a discussão a um outro nível totalmente diferente de realidade: conhecer a Deus é uma questão de "graça e verdade", não de "lei", e ele é o único que pode trazer essas duas coisas à humanidade. Ele as incorpora em sua própria pessoa. A lei só pode seguir a

graça, e todas as nossas visões de Deus, do mundo e de nós mesmos, agora têm um novo critério de verdade: o Jesus crucificado e ressurreto. É aqui que o Criador do universo (nas palavras de Martinho Lutero) "nos doa, não o sol ou a lua, não o céu e a terra, mas o seu próprio coração e o seu amado Filho, e o faz sofrer a ponto de derramar o seu sangue e morrer a mais vergonhosa de todas as mortes por nós, que temos do que nos envergonhar, e que somos pessoas perversas e ingratas."[6] A morte do próprio Filho de Deus é a única medida adequada do que Deus pensa acerca do nosso pecado; e a morte do seu Filho é a única base adequada pela qual dele podemos ser perdoados.

O grito de abandono na cruz, "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?", está no fundo do coração do evangelho. Jesus entra nas profundezas do desespero que o pecado dispensa e o homem sofre na sua alienação de Deus. Nas palavras do apóstolo Paulo, "Aquele que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós; para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus" (2 Co 5:21). Meditar sobre o que aconteceu no Gólgota é, como Jürgen Moltmann enfatizou recentemente, ser levado para além de um monoteísmo abstrato e de um ateísmo secular para uma vigorosa compreensão trinitariana da realidade suprema. A cruz revela a verdadeira identidade de Deus como o santo e amoroso Pai e como o amoroso e obediente Filho, que se oferece no Espírito Santo à humanidade pecadora. Vemos a dor do Pai por entregar o Filho à morte por causa do seu amor pelo mundo, e vemos o Filho sofrendo o abandono do Pai, em obediência e em amor a ele. A condição do Filho de ter ficado sem o Pai é paralela à condição do Pai ter ficado sem o Filho. Pai e Filho ficam totalmente separados nesse abandono, ao mesmo tempo em que estão totalmente unidos em sua mútua rendição.[7] E então no ponto em que (para o mundo) Deus parecia estar totalmente ausente, naquele ponto (aos olhos da fé depois da Páscoa) é que ele estava sendo mais profundamente revelado.

É assim que Moltmann expressa o envolvimento de Deus conosco na morte de Jesus: "Em Jesus ele não morre a morte natural de um ser finito, mas a morte violenta de um crimi-

noso na cruz, a morte de um completo abandono de Deus... Deus não se torna uma religião, de forma que o homem participe dele por corresponder a determinados pensamentos e sentimentos. Deus não se torna uma lei, de forma que o homem participe dele obedecendo a uma lei. Deus não se torna um ideal, de forma que o homem tenha comunhão com ele por um constante esforço. Ele se humilha e toma sobre si a morte eterna dos ímpios e dos abandonados, de modo que os ímpios e abandonados possam ter comunhão com ele.[8] Não há rejeição, degradação ou solidão que ele não tenha assumido na cruz de Jesus.

Aqui estamos face a face com o supremo desafio da idolatria: com o Deus Crucificado (para usar essa frase arrojada de Lutero). Por renunciar os privilégios de um ídolo, por tornar-se carne e por assumir a nossa fraqueza humana, a nossa vulnerabilidade, o nosso sofrimento e a nossa morte, ele transtorna totalmente o mundo. Assim ele nos liberta da busca de ídolos poderosos por tornar-se ele mesmo uma vítima da idolatria. Vimos como a idolatria desumaniza o idólatra e também as vítimas. O Deus crucificado, na histórica forma de uma vítima desumanizada, converte os homens desumanizados em verdadeiros seres humanos.

Observamos numa seção anterior o vibrante protesto de Martinho Lutero diante do "Deus dos Filósofos" em nome do "Deus Crucificado". Lutero falou com base em sua experiência pessoal da graça de Deus, que maravilhosamente ilumina as epístolas de Paulo, que ele tinha começado a estudar e a ensinar aos alunos da universidade da cidade de Wittenburg. Na Contestação de Heidelberg de 1518 ele contrastou mais a fundo os "teólogos da glória" com os "teólogos da cruz". Aqui ele estava se baseando em duas passagens bíblicas, Êxodo 33:18ss e Romanos 1:20ss. Em Êxodo 33 Moisés pede a Deus: "Rogo-te que me mostres a tua glória." E recebe a resposta: "Não me poderás ver a face, porquanto homem nenhum verá a minha face e viverá." Em vez disso, Deus coloca Moisés numa fenda da penha e o cobre com a mão até que a sua glória tenha passado. Então Deus retira a mão e Moisés tem um vislumbre das costas de Deus, mas não da sua face cheia de glória.

Para Lutero, os "teólogos da glória" procuram conhecer Deus diretamente em sua sabedoria, em sua majestade e em seu poder, que são obviamente divinos. Mas ele inclui isso dentro da idolatria descrita por Paulo em Romanos 1:20ss. Os homens fazem mal uso do conhecimento de Deus que é dado pela criação. Isso produz idolatria e homens cada vez mais orgulhosos. Assim Deus revela-se de um modo que enfrenta a idolatria humana e que destrói o orgulho humano. Tal conhecimento de Deus é um conhecimento que salva e que traz os homens pecadores a um correto relacionamento com Deus e a uma harmonia com o restante da criação. Essa é a teologia da cruz. Ela reconhece Deus precisamente onde ele "se escondeu", em seus sofrimentos e em tudo o que os teólogos da glória consideram ser fraqueza ou tolice.

Deus não pode encontrar-se conosco quando ele está vestido com sua majestade. "Não se misturem com este Deus", disse Lutero, "quem quiser ser salvo deve evitar o Deus de majestade, pois ele e a criatura humana são inimigos entre si." Nesta vida Deus nunca se encontra conosco desse modo, nem quer que tentemos nos aproximar dele desse modo. O brilho da sua glória seria terrível demais para que o suportássemos. O Deus de que necessitamos é o "Deus que se reveste com suas promessas, o Deus que está presente em Cristo... Não conhecemos nenhum outro Deus, a não ser o que se reveste com suas promessas. Se ele fosse falar comigo em sua majestade, eu fugiria, assim como os judeus fizeram. Entretanto, quando ele se reveste com a voz de um homem e acomoda-se à nossa capacidade de compreensão, então eu posso aproximar-me dele." Em outra parte ele escreveu: "Assim vocês podem encontrar Deus em Cristo, mas não podem encontrar Deus fora de Cristo, mesmo no céu."[9] O intelectualismo religioso e o ativismo moralista de igual forma pertencem ao domínio da idolatria. Eles procuram obter por esforço uma área de autonomia humana, e livrar-se da dependência da criatura perante o Criador. Centram-se na realização humana, e não no recebimento da dádiva divina. Recusam-se a "deixar Deus ser Deus". Somente pela teologia da cruz, que ensina

a pensar de Deus e da vida através das chagas de Cristo, é que nos firmamos na realidade. Pois só assim é que Deus está livre para ser Deus.

Em tudo isso Lutero repetia, com muito brilho, e com uma linguagem nova e clara, as convicções centrais da pregação do Novo Testamento. Por exemplo, atente para o que o próprio apóstolo Paulo disse:

> Onde está o sábio? Onde, o escriba? Onde, o inquiridor deste século? Porventura, não tornou Deus louca a sabedoria do mundo? Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os que crêem pela loucura da pregação. Porque tanto os judeus pedem sinais, como os gregos buscam sabedoria; mas nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios; mas para os que foram chamados, tanto judeus como gregos, pregamos a Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus (1 Coríntios 20-24).

Embora o Deus da cruz seja também o Criador da mente humana, e embora todo verdadeiro conhecimento tem como base final a sua sabedoria, Deus recusa-se a sujeitar a mensagem da cruz ao julgamento da sabedoria humana. Pois isso seria destroná-lo como Deus e entronizar o homem. Seria capitular diante do pecado humano, em vez de salvar a humanidade de seu pecado. Assim, a estratégia de Deus para a transformação da humanidade – para salvar o mundo de sua idolatria tola e autodestrutiva – é centrada na vergonha da cruz. A cruz, revertendo as nossas noções de poder e de sabedoria, destrona toda a nossa centralização em nós mesmos, e humaniza-nos. Ela glorifica a Deus, permitindo-nos agora servi-lo em nossa humanidade.

Da perspectiva da sabedoria humana, a cruz é uma louca aberração, uma piada de mal gosto. Em sua magistral pesquisa sobre a crucificação na antiguidade, Martin Hengel nos faz lembrar do horror e da aversão que universalmente ela gerava. Somente escravos rebeldes e a pior espécie de criminosos é que eram executados por crucificação no Império Romano. Não é de se admirar, portanto, que "a essência da mensagem cristã, que Paulo descreveu

como sendo 'a palavra da cruz', fosse de encontro a não apenas todo pensamento político romano, como também a todo o sistema de valores da religião da antigüidade e, em particular, ao conceito que as pessoas cultas tinham quanto a Deus."[10] Os primeiros apologistas cristãos tinham uma perspicaz consciência do escárnio que a mensagem da cruz despertava entre os sofisticados homens do mundo greco-romano. Desse modo Justin Martyr (c. de 100–165) observou que a base para a ofensa causada pela pregação cristã era a crença no *status* divino do Jesus crucificado e a sua importância para a salvação: "Eles dizem que a nossa *loucura* consiste no fato de colocarmos um *homem crucificado* no segundo lugar depois de um Deus eterno e imutável, o Criador do mundo."[11]

O fato de que os primeiros seguidores de Jesus viveram e morreram por essa louca mensagem é certamente a maior evidência dessa verdade. É precisamente o absurdo da "palavra da cruz" que é a sua melhor apologia. Para um auditório judeu, a confissão "Cristo (o Messias) morreu..." era um escândalo sem precedentes, em contradição às expectativas messiânicas que prevaleciam. Hengel ainda destaca que, enquanto entre os estóicos, por exemplo, uma interpretação ética e simbólica da crucificação era possível, "afirmar que o próprio Deus aceitou morrer na forma de um trabalhador judeu da Galiléia, que foi crucificado com a finalidade de quebrar o poder da morte e trazer salvação a todos os homens, era algo que parecia uma tolice e uma loucura aos homens da antigüidade. Ainda hoje, toda teologia genuína terá que ser avaliada pelo teste desse escândalo."[12]

As conseqüências sociais dessa pregação são também evidentes:

> Irmãos, reparai, pois, na vossa vocação; visto que não foram chamados muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de nobre nascimento; pelo contrário, Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios e escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes; e Deus escolheu as coisas humildes do mundo, e as desprezadas, e aquelas que não são, para reduzir a nada as que

são; a fim de que ninguém se vanglorie na presença de Deus (1 Coríntios 1:26-29).

Aqui está a igreja *dos* pobres e *para* os pobres, que vem a existir como resultado da pregação do evangelho. Um evangelho tão radical assim não é para ser confundido com a radical tendência recentemente em voga nos círculos teológicos asiáticos de identificar a igreja com os "povos da Ásia" e a evangelização com ativismo político, este último exibido com categorias semimarxistas. O teólogo coreano Kim Yong-Bock, por exemplo, dá como certo que "a afirmação teológica principal é que os povos da Ásia são os filhos de Deus... Os pobres, os oprimidos, as mulheres e os étnica e culturalmente alienados da Ásia são o verdadeiro povo de Deus."[13] A obra da Igreja Cristã, então, é identificar-se com os que já são o povo de Deus com o objetivo de fazê-los se libertarem de se sentirem arruinados, ressentidos, indefesos e irados – sentimentos esses que potencialmente podem dar origem a uma fonte revolucionária de energia psíquica. Ele continua: "A obra de Deus entre os sofredores da Ásia é o estabelecimento da regra soberana de justiça por parte de Deus, pela qual o povo se torna soberano."[14] De igual modo, um relatório feito por um grupo de teólogos ecumênicos da Ásia afirma: "As pessoas do Terceiro Mundo – os pobres oprimidos, os negros e as mulheres – que são vítimas de poderes capitalistas dominantes contêm também em si mesmos a dinâmica da revolução e da libertação. O marxismo talvez seja a melhor ferramenta para que eles se libertem e para que revolucionem em direção a uma nova ordem mundial, justa e humana."[15]

Somos forçados a pensar: é a isso que a sabedoria da cruz foi reduzida? A visão radical do pecado que a cruz proporciona agora foi diluída e domesticada num conceito puramente secular de se ter sido injustiçado por outros; não há mais necessidade "da graça e da verdade" para sermos libertos das distorções ideológicas de todas as formas de poder, bastando apenas transferir o poder de um grupo social para outro. O escritor parece revelar uma ingênua visão das pessoas oprimidas. Nem Jesus nem Paulo tiveram qualquer

ilusão quanto ã opressão humana. Embora a mensagem de salvação para o rico e poderoso venha por meio do pobre (e depende de sua vontade de se identificar com o pobre), os pobres propriamente ditos não são salvos por sua pobreza. O pecado vai mais a fundo do que as estruturas sócio-políticas nas quais ele com freqüência se incorpora. As próprias narrativas da crucificação mostram-nos que embora Jesus tenha sido executado com dois criminosos, que sofreram a mesma humilhação e degradação, ele recebeu duas respostas bem diferentes. Um deles queria a liberdade como um direito seu, e o outro lançou-se na misericórdia de Jesus, ao mesmo tempo reconhecendo a sua própria culpa. Foram os dois libertos pela cruz? Temos que pensar ainda: a redução do evangelho a um apelo para uma libertação política das "massas oprimidas" não é em si mesma uma outra manifestação da idolatria moderna – especificamente, a substituição de pessoas humanas por abstrações coletivas? E isso não contribui para perpetuar as tendências desumanizantes de tal idolatria no mundo?

Uma abordagem reducionista semelhante é aparente na exortação feita pelo renomado jesuíta do Sri Lanka, Aloysius Pieris, à igreja asiática quanto a ser ela "batizada" no Jordão da religiosidade asiática" e ser "crucificada" na "cruz da pobreza asiática". Já vimos que esse último apelo é com efeito uma conseqüência da fé naquele que foi rejeitado por desafiar as estruturas de poder e a idolatria da sua sociedade. Mas o modo pelo qual Pieris desenvolve a exortação anterior é mais duvidoso. Ele descreve o batismo voluntário de Jesus pelas mãos de João Batista como uma identificação com "a correnteza de uma antiga espiritualidade",[16] e tira disso a conclusão de que "a primeira e a última palavra sobre a missão da igreja local para os pobres da Ásia é a total identificação... com os monges e com os camponeses que conservaram para nós, em seu *socialismo religioso*, as sementes da libertação que a *religião* e a *pobreza* juntas produziram."[17]

Mas isso é com certeza impor ao texto algo que Pieris queira dizer! Jesus identificou-se com o movimento de renovação judeu permanecendo próximo de João no deser-

to da Judéia. Mas João fala de Jesus como alguém que é "mais poderoso do que eu, cujas sandálias não sou digno de levar", e que batizaria as pessoas não com água mas com "o Espírito Santo e com fogo", tendo ainda procurado deter Jesus, dizendo: "Eu é que preciso ser batizado por ti, e tu vens a mim?" (Mt 3:11-14). Por fim é João que se submete ao pedido de Jesus! Será que Pieris está preparado para dizer que as tradições hindus e budistas de espiritualidade relacionam-se com Jesus da mesma maneira que "a correnteza de uma antiga espiritualidade" de João? Evidentemente que não. Podemos compartilhar da preocupação de Pieris pelos pobres e também do seu apelo à igreja para aprender das tradições religiosas asiáticas sem condescender com essa seletiva exegese bíblica.

Os cristãos do Terceiro Mundo, lutando sob regimes opressores e estruturas econômicas globais, bem fariam se prestassem atenção à sabedoria daquele grande pastor cristão, teólogo e mártir sob o regime nazista, Dietrich Bonhoeffer (1906–1944). No capítulo inicial (cujo título é "Ética como Formação") do seu famoso livro *Ética*, Bonhoeffer, tendo lembrado os leitores de que "somente por Deus ter executado juízo sobre si mesmo pode haver paz entre ele e o mundo e entre um homem e outro homem", e de que "o que aconteceu com Cristo acontece com todo aquele que nele está"[18], em seguida ele os adverte: "Nem o triunfo do que tem sucesso nem o ódio que o bem-sucedido desperta no coração dos que não são bem-sucedidos podem por fim vencer o mundo. Jesus com certeza não é apologista dos homens bem sucedidos na história, mas ele também não lidera a insurreição dos que têm uma vida malograda contra seus bem sucedidos rivais."[19] Bonhoeffer continua: "Na cruz de Cristo, Deus confronta o homem bem sucedido com a santificação da dor, do pesar, da humildade, do fracasso, da pobreza, da solidão e do desespero. Isso não significa que tudo isso tem um valor em si mesmo, mas que recebe sua santificação do amor de Deus, o amor que leva tudo isso sobre si como uma recompensa justa. A aceitação da cruz por Deus é o seu juízo sobre os homens bem sucedidos. Mas os que não são bem sucedidos têm de reconhecer que

o que lhes dá condições para permanecerem diante de Deus não é sua falta de sucesso, em si, nem a sua posição como um miserável, mas somente a aceitação da sentença infligida nele (isto é, infligida em Cristo) pelo amor divino."[20]

Para Bonhoeffer, apenas a "forma de Jesus Cristo", que é a forma da cruz em oposição à forma dos planos e programas humanos, é que verdadeiramente se confronta com o mundo e que o vence. Somente na cruz de Cristo, ou seja, na condição de quem suportou a sentença de Deus, é que reconhecemos e percebemos a nossa verdadeira forma. Nós fundamentalmente não transformamos o mundo com nossas idéias ou com nossos princípios ou com nossas revoluções, mas é o Cristo ressurrecto, que carrega em si mesmo o novo mundo, que transforma os homens em conformidade com o que ele é.

> Conformar-se com o encarnado – é isso que é ser um homem real... A busca pelo super-homem, o esforço de superar o homem dentro do homem, a busca pelo que é heróico, o culto do semideus, tudo isso não é o que diz respeito ao homem, por não ser verdadeiro... Conformar-se com o encarnado é ter o direito de ser o homem que se é. Agora não há mais desculpa, não mais hipocrisia, nem violência própria, não mais compulsão para ser alguma outra coisa, melhor e mais ideal do que se é. Deus ama o homem real. Deus tornou-se um homem real.[21]

Certamente não há uma mensagem mais libertadora do que esta, para a vítima e para o agressor! Os seres humanos podem tornar-se verdadeiramente humanos porque Deus tornou-se verdadeiramente humano. É por isso que não podemos realizar a nossa própria transformação, mas é Deus, e não nós, que toma a nossa forma para ser a sua forma de modo que nos tornemos, *não Deus*, mas, aos olhos de Deus, *humanos*. A igreja não é nada menos do que o Cristo ressurrecto tomando forma entre as vidas humanas. A igreja tem, para o bem de todos, a forma que é a forma conveniente para toda a humanidade. Citando novamente as palavras de Bonhoeffer, "A igreja é o homem em Cristo, encarnado, sentenciado, e despertado para uma nova vida. Em primeira instância, portanto, ela não tem nada a ver

com as assim chamadas funções do homem, mas sim com o homem integral em sua existência no mundo com todas as suas implicações. O que importa na igreja não é a religião, mas a forma de Cristo, e a forma que ela assume em meio à companhia dos homens.[22]

O que une as mais antigas religiões orientais e o moderno humanismo secular é a busca por *técnicas de poder*: técnicas que conferirão domínio sobre si mesmo e/ou domínio sobre a ordem natural. Os deuses dos panteões da Índia e da China são essencialmente personificações de várias formas de poder. Devoções e rituais, menos exigentes do que as rigorosas técnicas contemplativas dos místicos, têm como objetivo a libertação de toda vulnerabilidade, sofrimento e contingência. A fórmula correta, a postura devocional correta, a oferta apropriada a ser dada... todas essas coisas são preocupações do devoto tradicional. No moderno mundo tecnocrático, ter o *slogan* certo para uma campanha publicitária, ter o método gerencial correto, ou o estilo político adequado, tudo isso tem vindo dominar a vida de muitos homens. A manipulação da esfera "espiritual" agora vai junto com a manipulação das esferas humana e material na espiritualidade tecnocrática da Nova Era. A cruz de Cristo, que nos dirige à condição de impotência e de sofrimento de Deus, voluntariamente assumida, permanece como o grande antídoto à obsessão pela técnica, tanto religiosa quanto secular. Os discípulos de Cristo, seguros no gracioso amor de Deus, nada têm a oferecer ao mundo a não ser a sua própria vulnerabilidade.

A Cruz entre as Nações

Retornando ao tema de Jesus crucificado fora dos portões de Jerusalém, os discípulos de Jesus têm também de estar onde ele está: *rejeitado pelo nacionalismo*. Eles têm que compartilhar do "vitupério" dele (Hb 13:13), o isolamento e o ódio que contraímos quando ousamos identificar-nos com os que são de outras comunidades nacionais e quando pensamos globalmente, e não em termos de nossa comunidade. A cruz de Jesus reconciliou judeus e gentios, escravos e livres, homens e mulheres, levando-os todos a um

mesmo nível como filhos de Deus. Unidos no pecado, mais unidos ainda na graça (cf. Ef 2:11-18; Gl 3:26-29). A reconciliação da cruz assim tem uma dimensão horizontal e uma vertical: ela é o que torna tanto o individualismo como o nacionalismo uma categórica contradição da mensagem da cruz. O evangelho é universal em sua essência.

Entretanto, assim como ser convertido de uma religião a Jesus *não* implica na rejeição de tudo o que é bom, verdadeiro e belo no mundo da religião; assim também permanecendo fora do nacionalismo não significa que se tenha que denegrir as culturas nacionais. De fato, é o contrário. É somente quando ousamos "ficar no lado de fora" da nossa própria cultura (não necessariamente de forma física, mas esforçando-nos por ver as coisas segundo a ótica do evangelho), que desenvolvemos uma apreciação crítica da grandeza da nossa própria nação e também das idolatrias que lhe são peculiares.

Vimos anteriormente como o movimento cristão foi visto pelos romanos com perplexidade e suspeita, em parte porque ele se distanciava das observâncias religiosas comuns, que normalmente eram associadas com a "boa cidadania". Um apologista do segundo século, advogando que os cristãos fossem mais tolerados do que reprimidos, descreveu-os do seguinte modo:

> Os cristãos não se distinguem do restante da humanidade em termos de país, ou língua, ou costumes... Sua doutrina não foi descoberta por meio de uma faculdade mental, nem através do pensamento cuidadoso de homens pretensiosos... Vivendo em cidades tanto gregas como orientais, conforme a sorte de cada um, e seguindo os costumes do país em vestimentas, alimentação, e estilo de vida, eles mostram o característico status da sua cidadania. Eles moram em seu próprio país, mas como que tendo uma residência temporária. Eles participam de todas as coisas como cidadãos; eles sofrem todas as coisas como estrangeiros. Cada país estrangeiro é sua terra natal; todo lugar em que são nativos é para eles um país estrangeiro...[23]

Mas essa atitude de se relativizar a cidadania política à luz de realidades superiores não significava que os cristãos fa-

lhassem em levar a sério o que caracterizava a cultura local. Na verdade, era exatamente o oposto. Desde o seu início, a missão cristã ratificou aspectos culturais, ao mesmo tempo em que permanecia com uma característica universal em seu campo de ação. Os eventos do Pentecostes foram compreendidos como reversos ao de Babel. O miraculoso dom de "línguas" foi um símbolo da vocação da igreja, para continuar o ministério de Jesus para as nações sob sua permanente liderança e com o seu poder. Pentecostes serviu para "santificar" linguagens seculares como canais adequados para acesso à verdade de Deus. Do ponto de vista do evangelho, nenhuma cultura é inerentemente impura aos olhos de Deus, nem cultura alguma é a única norma da verdade. Esse compromisso com um *pluralismo cristão* (que aceitou uma diversidade lingüística e social) não era uma mera tolerância. Era o reconhecimento de que, no plano de Deus para a salvação, a herança de todas as nações, purificada de todos os seus acréscimos de idolatria, por fim servirá o reino de Deus (cf. Is 60; Ap 22:24).

Uma das grandes contribuições do apóstolo Paulo à igreja primitiva foi sua vigilância em relação a duas frentes teológicas: contra a hegemonia cultural judaica, por um lado, que procurava impor normas e costumes judaicos a não-judeus convertidos; e, por outro, contra as tendências sincretistas das religiões greco-romanas, que constituíam o contexto social em que a maioria dos cristãos vivia. A igreja de Jesus Cristo era as primícias da "nova criação", que incorporava tudo o que era bom dos mundos judeu e gentio, e que era purificado pela mensagem da cruz de seus elementos demoníacos. Características étnicas são então legitimadas, sem que se tornem absolutas (cf. At 15:1-2; Gl 2:11ss; 3:25-28; Ef 2:14-22; 1 Co 10:14-22, 32; Rm 15:8-16; Cl 2:13-17; Fp 4:8).

Vimos como o evangelho, que originalmente se pôs contra o poder da religião e que radicalmente questionou o modo religioso de se estar no mundo, foi ele também convertido numa nova religião sob o patrocínio dos poderes imperiais. Constantino tornou-se o incontestável imperador de Roma em 312 d.C., crendo que o Cristo dos cristãos havia dado aos

seus exércitos vitória na batalha. A genuinidade de sua "conversão" ainda vem sendo debatida pelos historiadores: parece ter sido uma curiosa mistura de superstição, de uma genuína admiração pelos cristãos, e de uma percepção política. O Edito de Milão, no ano seguinte, levou a uma tolerância legal dos cristãos. Finalmente, em 380 d.C., o imperador Teodósio oficialmente transformou o Cristianismo na única religião oficial do estado, com todo o potencial para a idolatria, para a corrupção e para o demonismo, que veio junto. Que a igreja corroborou, não pouco, para que aquele potencial se tornasse realidade, é um triste fato da história que temos que reconhecer. Não foi tanto uma questão do estado assumir o controle da igreja, mas da igreja assumir funções do estado: com o império em declínio, a igreja viu-se tomando conta de um espaço vazio de poder, e passou a assumir as prerrogativas do estado. Num certo sentido isso era inevitável, e tornou possível a preservação dos tesouros culturais da civilização greco-romana de sua total extinção. Entretanto, a influência da corrupção dos poderes seculares veio minar a autoridade espiritual da igreja por toda parte com mais eficiência do que qualquer decreto imperial de perseguição jamais pudesse ter conseguido.

O Cristianismo ainda é identificado com o seu passado europeu, a despeito do fato de que a maioria dos cristãos de hoje acha-se fora da Europa e da América do Norte. A missão cristã no Terceiro Mundo ainda é notada por outras comunidades religiosas como a imposição de uma "religião ocidental", e como uma implícita crença na superioridade dos valores culturais ocidentais. Muitas vezes essa percepção é baseada na ignorância tanto da fé cristã como dessa complexa entidade a que descuidadamente nos referimos como "cultura ocidental". Ela é também freqüentemente motivada por um visível preconceito. Mas, com certeza, os cristãos – para quem o reconhecimento de que os homens erram e que a realidade do perdão está no centro da mensagem que proclamam – deveriam estar sempre dispostos a confessar e arrepender-se das perversões do evangelho que foram decorrentes do colonialismo. Não somos chamados a defender as situações por que passou o Cristianismo,

mas a sermos testemunhas do crucificado e ressurrecto Jesus Cristo. E Cristo permanece como juiz da igreja em seu percurso por toda a história, bem como de todas as culturas históricas, de todas as crenças e de todas as estruturas de poder.

Dar testemunho de Cristo começa com uma crítica a si mesmo. Não podemos ignorar as lições da história para que não acabemos repetindo os mesmos erros do passado. Um movimento que proclamou a graça e a prática da justiça, uma fé que tinha como ponto central um homem que foi crucificado como sendo a esperança da transformação humana e cósmica, não poderia ter se convertido numa civilização religiosa como outra qualquer sem que houvesse um sério dano em sua verdadeira essência...

Entretanto, devido às corrupções e aos atos de traição à fé, necessitamos mostrar para os nossos críticos da Ásia que a atividade missionária da igreja em nossa parte do mundo não começou com as expedições européias do século dezesseis e com a subseqüente expansão do poder militar, econômico e cultural europeu. Os portugueses, ao atingirem a costa sudoeste da Índia, encontraram uma comunidade nativa indiana de cristãos de 100.000 pessoas, a qual declarava ter uma ligação direta com o apóstolo Tomé.[24] Eles viviam num relativo isolamento, tendo tido uma vez uma forte conexão com igrejas de fala siríaca da Ásia ocidental, que tinham sido enfraquecidas desde o surgimento do poder islâmico no século sétimo. A primeira missão oficial cristã à China foi de um patriarca persa no meio do século sétimo: os cristãos foram se mudando para regiões mais para o Oriente, em evangelização, mesmo quando os árabes muçulmanos do sul estavam conquistando a Pérsia zoroástrica. Há evidências de comunidades cristãs na China do século oitavo que, ao lado dos budistas, sofreram perseguição sob a nova dinastia imperial no século nono e que desapareceram misteriosamente nos três séculos seguintes.[25] Cristãos na Ásia Central também desapareceram sob a selvagem ação devastadora dos conquistadores mongóis sob o comando de Tamerlão no século catorze. Somente no Egito e na Etiópia é que antigas igrejas não européias sobreviveram bem até o período moderno.

É um salutar desafio ser lembrado (por um destacado historiador americano que pessoalmente serviu como missionário na Ásia) de que a Igreja Cristã teve o seu início na Ásia: "Sua história mais antiga, seus primeiros centros eram da Ásia. Na Ásia é que foi construído o primeiro edifício que veio a ser conhecido como templo de uma igreja; na Ásia foi feita a primeira tradução do Novo Testamento; possivelmente foi nela que houve o primeiro rei cristão, os primeiros poetas cristãos, e até mesmo é possível que nela tenha surgido o primeiro estado cristão. Os cristãos da Ásia suportaram as maiores perseguições. Eles criaram empreendimentos missionários globais para a expansão do Cristianismo que o Ocidente não tinha condições de realizar até depois do século treze. Até então a Igreja Nestoriana (como a maioria das primeiras comunidades cristãs asiáticas vieram a ser conhecidas) tinha exercido uma autoridade eclesiástica sobre um território maior do que o de Roma ou Constantinopla.[26]

Toda a história das comunidades cristãs nativas, que viviam fora dos centros de poder do mundo, ainda está para ser escrita. Mas ela seria um meio muito importante para se corrigir a idéia que muitos não-cristãos têm acerca da história da expansão do Cristianismo. Essa história deveria ser lida, lado a lado, com as histórias da perseguição e do martírio de cristãos dentro da assim chamada Europa "cristã", ou seja: o custoso testemunho de cristãos que renunciaram o poder, tais como os franciscanos, os beneditinos, os valdenses, Wycliffe e os Lollards, os anabatistas e os menonitas, os morávios, o primitivo movimento Metodista e muitos outros. Os cristãos que fugiram para o deserto americano no século dezessete foram os que tinham sido perseguidos pela Igreja Anglicana. Bem pode ser o caso de que, no período de 1492 a 1914, que viu o gradual domínio dos poderes europeus por todo o mundo, mais cristãos do que quaisquer outros povos tenham sido mortos ou vitimados por esses mesmos poderes europeus.

A experiência colonial foi uma história complexa, variando de período a período e de país a país. O relacionamento de missionários cristãos e das igrejas européias com aquela experiência é ainda mais complexa, e apenas agora está

começando a ser explorado.[27] São somente aqueles que nunca tiveram conhecimento da história, que nunca examinaram as complexas interações na malha dos motivos em todas as comunidades históricas, é que têm a propensão para simplificar os quatro últimos séculos de missões cristãs como sendo um conto pejorativo de "armas e Bíblias". Há um outro lado nessa versão que precisa ser escrito em cada sociedade. Generalizações sem base geralmente têm um propósito político. Elas dão suporte a ideologias que, como vimos, servem para disfarçar a busca de poder ou a consolidação do poder (neste caso, sobre os cristãos do país).

Sem tentar fazer vistas grossas para as atrocidades que muitas vezes foram cometidas em nome de Cristo, e para os muitos casos de arrogância e insensibilidade, podemos contudo citar inúmeros atos de heroísmo, de cortesia e de auto-sacrifício por parte de missionários ocidentais em todos os continentes. Alguns deles estiveram entre os mais brilhantes jovens intelectuais da Europa e da América. Muitos morreram ainda jovens, outros foram atingidos por enfermidades e por uma saúde precária ao trabalharem em tórridas regiões. Eles fizeram com que toda atividade humana fosse a serviço do evangelho, desde a educação de mulheres e de párias da sociedade a casas publicadoras e agricultura. Muitas das melhores instituições médicas e educacionais ainda atuantes no subcontinente da Índia (como p. ex. Vellore, Luddhiana, Universidade de Serampore) foram fundadas por cristãos por sua própria iniciativa, muitas vezes contra a vontade dos colonizadores europeus ou de seus próprios governos. De fato, a contribuição missionária para a saúde pública na Ásia e na África não tem sido nada menos do que extraordinária: do tratamento da lepra e de descobertas pioneiras em epidemiologia até o desenvolvimento de sistemas de assistência social, e o treinamento de trabalhadores para primeiros socorros e o estabelecimento de instituições educacionais para médicas e enfermeiras.[28]

Conquanto toda a atividade de despojo e de opressão feita pela Espanha e por Portugal, com a cumplicidade da hierarquia católica, seja bem conhecida até mesmo em livros

didáticos de escolas primárias, poucos dentre nós sabem a respeito de homens como Antônio de Montesinos ou Bartolomeu de Las Casas – ambos missionários católicos que foram para a América Latina no século dezesseis – que defenderam os direitos dos indígenas nativos e que com vigor denunciaram as ações feitas pela hierarquia de sua própria igreja. Ou que dizer dos evangélicos, tais como Van der Kemp, Philip e Kibb, na África do Sul, que foram odiados pelos colonizadores europeus por terem defendido as tribos negras; e também que dizer dos esforços semelhantes feitos pelos evangélicos contra o comércio árabe de escravos na África oriental, no século dezenove.

Também se deu que os interesses de missionários e colonizadores, longe de terem uma atuação conjunta, geralmente se defrontaram uns com os outros. Até 1833, por exemplo, missionários britânicos foram barrados de entrar na Índia pela "East India Company" (uma empresa britânica, fundada em 1600, que cresceu a ponto de tornar-se o primeiro império comercial multinacional do mundo e que se tornou um grande poder na Índia até que certas circunstâncias forçaram a coroa britânica a intervir diretamente nesse país em 1858), pois havia o receio de que as conversões tivessem um efeito negativo no comércio local. Poucos sabem que o trabalho pioneiro de missionários eruditos cristãos, com antigos livros hindus e budistas, e sua tradução em línguas européias, foi um fator chave no reavivamento dessas religiões no subcontinente indiano nos séculos dezenove e vinte. Mesmo quando os eruditos não eram missionários cristãos, as editoras cristãs foram muitas vezes as primeiras a disseminar os resultados do trabalho deles. Por exemplo, o livro de Rhys David sobre o Budismo, em 1877, que foi a primeira obra de nível universitário em inglês sobre aquela religião, foi publicado pela Sociedade de Propagação do Conhecimento Cristão. (Haverá alguma obra sobre o Cristianismo publicada por uma editora budista, hindu ou muçulmana?) Quantos sabem que a época áurea da atividade missionária cristã tem sido o século vinte, e especialmente no período pós-colonial? Há mais missionários transculturais em ação no mundo de hoje do

que em qualquer outro período da história humana (e provavelmente haja mais do que a soma de todos os do passado). E a estimativa é que na primeira década do século vinte e um haverá mais missionários transculturais protestantes enviados dos países do Terceiro Mundo ou para o Terceiro Mundo do que os enviados dos países desenvolvidos do Ocidente.[29]

Um ponto de destaque na estratégia missionária protestante foi sempre a tradução da Bíblia. Para isso muitas vezes foi necessário criar a linguagem escrita pela primeira vez, e a criação de gramáticas e literaturas locais. Isso se deu tanto na Europa como na Ásia ou na África. A tradução da Bíblia para mais de 2000 línguas tem sido o principal instrumento para uma renovação cultural indígena em muitas partes do mundo. Por acreditar que a verdade da Bíblia independe da língua em que se incorpore, e que a linguagem do povo é adequada para a participação do movimento cristão, os missionários e tradutores mais sérios preservaram uma grande variedade de línguas e culturas da extinção, e trouxeram tribos e grupos étnicos desconhecidos para o curso da história universal.

Ninguém mostrou essa verdade com tanta propriedade do que o erudito africano ocidental Lamin Sanneh, agora professor na *Yale University*. Ele escreve: "Em muitos casos importantes, essas línguas receberam o seu primeiro sopro de vida através do interesse cristão. Isso é verdade quer estejamos falando de Calvino e o nascimento do francês moderno, de Lutero e o alemão, de Tyndale e o inglês, de Robert de Nobili ou William Carey e os vernáculos indianos, de Miles Brunson e o assamês, de Johannes Christaller e a língua acã em Gana, de Moffat e a língua sichuana na Botsuana, de Ajayi Crowther e o yorruba na Nigéria, e de Krapf e o swahili na África Oriental, isso para tirar ao acaso de uma lista de muitos exemplos... a tradução para a língua do povo desperta autoconfiança, o que por sua vez dá alento ao sentimento nacional."[30] Sanneh observa que a visão cristã de que todas as culturas podem servir ao propósito de Deus, 'tirou da cultura o perigo da idolatria, emancipando-a com a força da tradução e do uso'.[31] Trata-

se talvez de mais uma das muitas ironias da história da igreja que tal renovação na cultura nativa tenha se transformado num grito estridente antimissionário e posteriormente em nacionalismo.

Sanneh convida-nos a contrastar essa atitude cultural em relação à do Hinduísmo ou do Islamismo. Tanto para o Hinduísmo como para o Islamismo os textos sagrados não são traduzíveis. O sânscrito e o árabe são as línguas divinas, e a cultura de origem torna-se o paradigma universal. Até quase ao fim do século vinte muitos hindus de alta casta acreditavam que por se aventurarem saindo da Índia poderiam ficar ritualmente contaminados. Enquanto o Islamismo tem praticado um pluralismo social, é "através da tolerância mais do que pela substituição da língua árabe pelo vernáculo".[32] O sucesso missionário do Islamismo é de fato a universalização do árabe como a linguagem da fé. Todo muçulmano tem que se firmar na língua árabe ao entrar na mesquita para realizar os seus ritos, uma passagem diária que para muitos alcança o seu clímax na peregrinação anual a Meca. Quando se considera que três dentre quatro muçulmanos no mundo não são árabes, fica claro que isso implica numa degradação da língua materna nos atos fundamentais de piedade e de devoção. A diversidade cultural é contemplada, na melhor das hipóteses, como sendo irrelevante, ou, na pior, como sendo um impedimento para a fé.

O historiador Brian Stanley, comentando sobre o fracasso de muitos trabalhos missionários britânicos no século dezenove, deu como causa não uma falha na motivação, mas uma falha na santificação: "Os missionários que tinham plena consciência da necessidade de serem radicalmente distintos em seu comportamento em relação às pessoas não-cristãs a quem haviam sido enviados, não tinham o entendimento de que era igualmente necessário eles serem diferentes em relação aos pressupostos raciais e culturais do seu próprio ambiente social... O erro deles não foi terem sido indiferentes diante da causa da justiça para com os oprimidos, mas que suas percepções quanto às exigências da justiça eram muito facilmente moldadas para se enquadrarem nas ideologias ocidentais prevalecentes."[33]

A lição para o testemunho cristão de hoje é clara. A própria natureza do evangelho implica em que tomemos, com igual seriedade, tanto a particularidade cultural como a relatividade cultural. A igreja que é a portadora do evangelho para as nações precisa ser criticamente consciente de sua própria situação sociocultural. Ela tem que saber até que ponto a sua pregação, o seu estilo de vida e as suas metodologias expressam essa situação, e como a desafiam. Mas a capacidade para desafiar é possível apenas se a igreja levar a sério a sua natureza que se caracteriza pela pluralidade cultural. Uma parceria entre cristãos provenientes de toda tradição e cultura dentro da igreja mundial, envolvendo um atento intercâmbio de idéias, é indispensável para um testemunho unido e fiel a Jesus Cristo.

Infelizmente, as possibilidades para essa parceria parecem ser desanimadoras no momento em que escrevo. O movimento ecumênico mundial parece ter abandonado seu propósito original de trazer as várias igrejas a uma visível e orgânica união entre si. O próprio compromisso básico do Conselho Mundial de Igrejas com "Jesus Cristo como Salvador e Deus, de acordo com as Escrituras" parece ter caído no esquecimento, deixando de expressar os limites aceitáveis dentro de um pluralismo doutrinário. Embora muitas de suas declarações públicas e documentos de trabalho denotem um forte compromisso para com a autoridade bíblica e para com a evangelização mundial, seus programas tanto em âmbito nacional como em âmbito internacional tendem a ser seqüestrados pela última moda política. Ele tende a multiplicar "cristãos da moda" que marginalizam todos os demais que não concordem com a sua posição teológica ou que se recusem a identificar o evangelho com uma determinada causa política.

De igual modo, a população evangélica tem se fragmentado em muitas igrejas e organizações independentes, cada uma com sua programação particular e com a sua estratégia pela evangelização mundial. Planos para se orquestrar o que chamam de "missão global" normalmente são formulados em algum banco de computadores da Califórnia ou em alguma megaigreja sul-coreana. Quem quer que

levante questões fundamentais com respeito à falta de uma teologia da missão simplesmente é descartado como um cripto-liberal. Um dos muitos paradoxos no cenário evangélico é que a abundância da tecnologia das comunicações dentro das igrejas tem sido acompanhada, pari passu, por um declínio inversamente proporcional na comunicação entre os cristãos!

Parece-me que muitos líderes evangélicos, especialmente nos Estados Unidos, têm sido enganados pelo mito da Aldeia Global. O fato de que posso telefonar para Nova York de Colombo, no Sri Lanka, com maior facilidade do que, por exemplo, para Madras, na Índia, não quer dizer que o mundo está tornando-se menor, e muito menos que estejamos nos entendendo melhor, passando por barreiras culturais, sociais e teológicas. Tudo o que isso reflete é o modo pelo qual a tecnologia segue as redes distorcidas do poder econômico e político. Como vimos num capítulo anterior, os que detêm a tecnologia das comunicações, são os que estabelecem a ordem do dia, em escala mundial. O que conta como "notícia", por exemplo, é o que os magnatas da televisão e da imprensa decidem que é notícia. Como conseqüência da televisão mundial, a maioria da população do Terceiro Mundo tem uma imagem bem distorcida da vida das pessoas do Ocidente e da cultura ocidental, enquanto que provavelmente a maioria dos ocidentais de hoje são menos informados quanto a outras sociedades não-ocidentais (incluindo-se o modo pelo qual os não-ocidentais as vêem) do que foi a geração de seus pais. Ainda, enquanto os cristãos americanos e da Ásia oriental estiverem cegos quanto ao modo como o seu poder econômico e político distorce a sua apresentação do evangelho, todos os seus esforços bem intencionados em prol da "missão global" sairão pela culatra nas igrejas do Terceiro Mundo. Uma vez mais os pobres são expostos a um Cristo tipo Constantino em vez de ao Cristo da cruz. A aliança do *know-how* do mundo dos negócios com empreendimentos missionários se mostrará ser desastrosa, como sempre foi na história da Igreja. Metodologias evangelísticas contemporâneas, com toda a sua preocupação com técnicas gerenciais e estratégias mercadológicas, não apenas minam o impacto radical

do evangelho como também servem para reforçar a identificação da Igreja Cristã com as tendências despersonalizantes da modernidade.

Conclusão

Onde quer que a cruz seja pregada, o estigma do desprezo e da vergonha é levado. Vimos como a cruz é em si um objeto de horror, e que a mensagem que ela incorpora é um escândalo para os ricos, para os orgulhosos, para os poderosos e para os religiosos de toda época. Ela é a resposta de Deus à idolatria do coração humano. Mas esta mensagem tem sido traída com tanta freqüência pela Igreja Cristã em suas associações idólatras com a riqueza e com o poder, que o ridículo que ela agora evoca, entre pessoas tanto religiosas como seculares, é de um tipo bem diferente. O seu sentido tem sido completamente obscurecido ou então reduzido em sua importância. Hoje a cruz do Jesus ressurreto poderá, uma vez mais, ser um evangelho libertador tão somente se for proclamado com humildade, com arrependimento e confissão, e com um amor não manipulador. A igreja tem que encarnar as Boas Novas como também proclamá-las. Em outras palavras, a proclamação que Jesus é o caminho verdadeiro e vivo para o Pai (cf. Jo 14:6) somente pode ser feita por quem esteja andando no caminho em que Jesus andou.

Lesslie Newbigin, que foi um missionário por muitos anos no sul da Índia, convocou os cristãos, especialmente os do Ocidente, a desafiar toda a estrutura de conceitos segundo a qual a cultura contemporânea opera: "O que tem que ser requerido é uma radical conversão, uma conversão da mente, de forma que as coisas sejam vistas de maneira diferente, e uma conversão da vontade, de modo que as coisas sejam feitas de maneira diferente. Tem-se que recusar também a tentativa inútil de recomendar a visão bíblica de como as coisas são, procurando ajustá-la aos pressupostos da nossa cultura."[34]

Os cristãos da Ásia estão expostos a uma multidão de culturas, tanto religiosas como seculares. Absorvemos a cultura da modernidade predominante de hoje através do

nosso sistema educacional, das profissões e dos meios de comunicação, enquanto os pressupostos e a orientação das nossas tradicionais culturas religiosas moldam as nossas respostas emotivas, a nossa vida em família, e as nossas escolhas "particulares". Estamos numa singular posição: querendo abarcar ao mesmo tempo culturas antigas e modernas, e sendo chamados a fazer delas uma unidade transformadora em Jesus Cristo.

Mas nós, orientais, temos feito o que os irmãos do Ocidente têm feito com freqüência: temos desviado o foco do evangelho do domínio da história (o que é público) para o de uma "experiência religiosa" particular nossa; temos separado o nosso mundo exterior do interior, o espiritual do material. Em nome de Cristo, temos abençoado regimes cruéis, tanto da direita como da esquerda; temos sido indiferentes em relação à exploração econômica e à discriminação social; temos celebrado o socialismo numa geração e o capitalismo na seguinte, como sendo a manifestação do reino de Deus; temos incentivado a intolerância e os nacionalismos étnicos; temos tanto denegrido as tradições religiosas como inocentemente saudando-as todas como sendo "igualmente válidos caminhos para Deus". Aqueles em nosso meio que têm sido corretamente sensíveis às distorções da imagem de Jesus produzidas pelo colonialismo e que ainda florescem em muitas partes da Ásia, têm, por sua vez, produzido outras distorções: p. ex., Jesus como Feiticeiro, como Mãe, como Trabalhador, como Guerrilheiro...

A ironia é que aqueles que têm sido mais loquazes em sua desdenhosa destituição do Cristianismo evangélico, taxando-o de ser uma "importação cultural do Ocidente", eles mesmos têm sido seduzidos pela postura mental do Iluminismo que, como vimos, foi uma forma peculiar de projeto do Ocidente, e que agora está passando pelas agonias finais da morte intelectual. Assim, por exemplo, o destacado teólogo indiano e líder ecumênico, Stanley Samartha, argumentou que as declarações referentes ao senhorio de Jesus sobre toda a vida têm de se confinar à vida litúrgica e ao culto prestado pela comunidade cristã, cujo único chamado é para "contribuir para o conjunto de valores"

que vai fundamentar e nutrir o carácter pluralista e secular do estado da Índia.[35] Eis aí a velha separação entre fatos e valores completamente à mostra. Mas como certos valores, tais como "justiça" e "unidade" podem ser tomados à parte de determinadas crenças quanto à natureza das coisas? Não é a condição miserável dos marginalizados na Índia em si mesma a expressão de uma justa ordem cósmica – segundo o Hinduísmo de Brahma? Não é injusto, com base na concepção individualista quanto aos seres humanos nos estados liberais ocidentais, interferir no "direito a um consumo ilimitado"?

Os valores cristãos têm por base uma visão diferente das coisas, a qual é dada pela histórica estória de Jesus. Esta história questiona outras visões do mundo. Pedir para a igreja contribuir com valores tomados daquela estória, mas sem proclamar aquela estória em si, isso é dizer para a igreja que ela tem que negar a sua identidade e a coisa mais importante que lhe foi confiada por causa da sociedade a que ela pertence. Os cristãos são chamados a trabalhar ao lado de outros na construção de viáveis estruturas políticas que assegurem a justiça para todos, e isso é de fato um aspecto vitalmente importante de nosso testemunho, quer no Ocidente, quer no Oriente. Mas separar as palavras das obras; a proclamação, do serviço; a justiça, da verdade; isso é tornar-se vítima dos falsos e perigosos dualismos da cultura moderna.

Se confessar Jesus como Senhor de toda a vida quer dizer que se esteja oferecendo uma salvação extra-mundo para "almas" abstratas, divorciadas de sua existência histórica, e que deixa seus relacionamentos com as estruturas de poder de sua sociedade intocáveis, então estamos apenas trocando um conjunto de ídolos por um outro. Se, por outro lado, desafiarmos as estruturas de poder da sociedade com base em qualquer outro fundamento que não o da graciosa proclamação do Jesus crucificado e ressurrecto, e evitando a vulnerabilidade do caminho da cruz, de igual forma estaremos confrontando a idolatria com a idolatria. Afirmar com clareza e com ousadia a verdade do evangelho, o fato da soberania de Jesus Cristo como o único Salvador e Juiz

de todo empreendimento humano, e fazer isso de forma pública, não importando se as pessoas aceitem ou rejeitem, isso bem pode ser a mais profunda ação política que a igreja venha a assumir em qualquer sociedade e em qualquer parte do mundo.

"Filhinhos, guardai-vos dos ídolos" (1 João 5:21).

Notas

[1] Lord Hailsham, *The Door Wherein I Went* (A Porta pela Qual Eu Entrei) – Londres: Collins, 1975; p. 54.

[2] D. Sayers, *Creed or Chaos* (Credo ou Caos) – Nova York: Harcourt Brace & Co., 1949; pp. 5-6.

[3] E. Jüngel, *God as the Mystery of the World* (Deus Como o Mistério do Mundo) – Edimburgo: T & T Clark, 1983; p. 13.

[4] N. T. Wright, *Who Was Jesus?* (Quem Foi Jesus?) – Londres: SPCK, 1992; p. 52 (itálicos no texto).

[5] Citado em W. Temple, *Readings in St. John's Gospel* (Leituras do Evangelho de São João) – 1939 a 1940; reimpr. Macmillan, 1968; p. 366.

[6] Citado em J. Atkinson, *Martin Luther: Prophet to the Church Catholic* (Martinho Lutero, Profeta para a Igreja Universal) – Grand Rapids: Eerdmans/ Exeter: Paternoster, 1983; p. 183.

[7] P. ex.: J. Moltmann, *The Crucified God* (O Deus Crucificado) – trad. ingl., Londres: SCM, 1966; pp. 240ss.

[8] Ibid.; p. 276.

[9] Lutero, op. cit.; pp. 20,21.

[10] M. Hengel, *Crucifixion* (Crucificação) – 1977 em *The Cross of the Son of God* (A Cruz do Filho de Deus) – Londres: SCM, 1986.

[11] Apology I (Apologia I) 13.4. citado em Ibid., p. 93.

[12] Op. cit.; p. 181.

[13] Kim Yong-Bock, "The Mission of God in the Context of the Suffering and Struggling Peoples of Asia" (A Missão de Deus no Contexto dos Povos Sofredores e Lutadores da Ásia) em *Peoples of Asia, People of God* – Osaka: Conferência Cristã da Ásia, 1990; p. 12.

[14] Ibid.; p. 13.

[15] Third World Theologies: *Papers and Reflections from the Second General Assembly of the Ecumenical Association of Third World Theologians* (Documentos e Reflexões da Segunda Assembléia Geral da Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo) – dezembro, 1986, Oaxtepec, México, ed. KC Abraham (Maryknoll, NY: Orbis, 1990; p. 20.

[16] A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation* (Uma Teologia da Libertação Asiática) – T & T Clark, 1988; p. 48.
[17] Ibid.; p. 45 (itálicos no texto).
[18] D. Bonhoeffer, Ethics (Ética) – trad. ingl., Londres: SCM, 1955; p. 13.
[19] Ibid.; p. 15.
[20] Ibid. pp. 15,16.
[21] Ibid. pp. 18,19.
[22] Ibid.; p. 21.
[23] *Epistle to Diognetus* (Epístola a Diognetus) – em H. Bettenson (ed.), *The Early Christian Fathers* (Os Primeiros Pais do Cristianismo) – Oxford: Oxford University Press, 1956.
[24] S. Neil, *A History of Christian Missions* (Uma História das Missões Cristãs) – Londres: Penguin, 1964; p. 143. Para ter uma recente e equilibrada pesquisa da tradição de Tomé, veja SH Moffett, *A History of Christianity in Asia* (Uma História da Cristandade na Ásia) – vol. 1: *Beginnings to 1500* (Do Início Até 1500) – São Francisco: HarperCollins, 1992, Cap. 2.
[25] Moffett, Ibid. Cap. 15.
[26] Ibid.; p. xiii.
[27] Ver; p. ex., B. Stanley, *The Bible and the Flag* (A Bíblia e a Bandeira) – Leicester: Apollos, 1990.
[28] Veja; p. ex., S. G. Browne, F. Davey e W.A.R. Thomson, *Heralds of Health: The Saga of Christian Medical Initiatives* (Arautos da Saúde: A Saga das Iniciativas Médicas Cristãs) – Londres: Christian Medical Fellowship, 1985.
[29] B. L. Myers, *The Changing Shape of World Mission* (A Mutável Forma da Missão Mundial) – Monrovia, CA: MARC, 1993; p. 18.
[30] L. Sanneh, "Pluralism and Christian Commitment" (Pluralismo e o Compromisso Cristão) – em *Theology Today* (Teologia Hoje), vol. 45, abril 1988; pp. 21-33.
[31] Ibid.; p. 27.
[32] Ibid.; p. 23.
[33] Stanley, op. cit.; pp. 182-184.
[34] L. Newbigin, *The Other Side of Nineteen Eighty Four* (O Outro Lado de 1984) – Genebra: WCC Publications, 1983; p. 53.
[35] S. J. Samartha, *One Christ – Many Religions: Towards a Revised Christology* (Um Cristo – Muitas Religiões: Em Direção a uma Cristologia Revisada) – Ed. indiana, Bangalore: SATHRI, 1992.

Índice Remissivo

Alvares, Claude 197, 222
Aquino, Tomás de 64, 78
Ávila, C. 78
Atkinson, David 131, 137

Bauckham, Richard 95, 120, 167, 175
Bell, Daniel 14, 40
Berger, P. L. 78
Bernstein, C. 29, 41
Blocher, H. 175
Bonhoeffer, Dietrich 59, 77, 266, 284
Broglie, Louis de 211, 222
Brunner, Emil 138, 174
Bube, Richard 190, 221
Buber, Martin 91
Buckley, Michael 33, 41

Calvino, João 94, 120
Camus, Albert 179, 214, 221
Capra, Fritjof 200, 222
Cassirer, E. 248
Chadwick, Owen 113, 120
Chesterton, G. K. 31
Crisóstomo, João 63, 77
Conze, E. 175
Cupitt, Don 246, 249

Darwin, Charles 113, 120, 202
David, Rhys 275
Dawkins, Richard 109-115, 120, 202, 214, 222
Descartes, René 21, 225, 226, 248
Dubos, René 93, 119

Einstein, Albert 104, 184, 210, 221, 240
Engels, F. 9, 40, 77

Ferris, Timothy 184, 221
Feuerbach, Ludwig 22, 49, 72, 77
Feyerabend, Paul 235, 249
Findlay, J. N. 44, 77
Forman, P. 202, 222

Foucault, Michel 22
Freud, Sigmund 50-52, 58, 66-72
Fromm, Eric 52, 77
Fukuyama, Francis 15, 40

Galbraith, John K. 62, 77
Gellner, Ernest 70, 78, 228, 248
Giddens, Antony 11, 22, 40
Goudzwaard, B. 41
Gunton, C. 78
Gutierrez, Gustavo 129, 134

Hailsham, Lord 253, 283
Havel, Vaclav 18, 19, 24, 40
Hawking, Stephen 79, 104, 108, 119, 120, 185
Hegel, G. W. F. 43-47, 67, 77
Hengel, Martin 262, 283
Hirota, Janice 30, 41
Hooykaas, R. 220
Hume, David 226
Huxley, T. H. 178

Ibister, J. N. 78

Jaki, Stanley 110, 120, 221
Jung, Carl 69
Jüngel, Eberhard 256, 283
Justin Martyr 263

Kant, Immanuel 25, 224
Kelvin, Lord 177
Kitchen, K. A. 119
Koop, C. Everett 119
Kolakowski, Leszek 176, 220
Kuhn, Thomas 230-235, 248
Kuhse, H. 38-39, 90, 119

Lakatos, I. 115, 120
Laplace, Pierre de 108
Leggett, A. J. 184, 221
Lewis, C. S. 73, 78, 96, 121, 137
Livingstone, D. N. 120
Lutero, Martinho 166, 175, 260-262, 283

Macintyre, Alasdair 229, 248
MacKay, Donald 219, 222
Marx, Karl 9, 10, 40, 42, 47-51, 58, 66-72, 77, 142
Maxwell, J. C. 177
Melrose, Diana 194, 222
Merton, Robert 17, 40
Midgley, Mary 24, 25, 30, 41, 199, 222
Moffet, S. H. 284
Moltmann, J. 78, 259, 283
Monod, Jaques 111, 120
Moore, J. R. 113, 120
Muggeridge, Malcolm 137
Myers, B. L. 284

Nandy, Ashis 151, 174
Needham, Joseph 93, 119, 176, 220
Neil, S. 284
Newbigin, Lesslie 243, 244, 249, 280, 284
Newton, Isaac 108
Niebuhr, R. 223, 248
Nietzsche, Friedrich 39, 91

O'Donovan, O. 119
Orwell, George 171

Paley, William 112
Pascal, Blaise 117, 120, 183, 221
Pieris, Aloysius 265, 283
Polanyi, Michael 38, 237-243, 249
Popper, Karl 230, 231, 236, 248

Ray, L. 41
Reventlow, Henning Graf 21, 41
Rorty, Richard 14, 18, 40
Rostan, Jean 91
Russell, Bertrand 204, 222
Russell, C. A. 179, 221

Samartha, Stanley 281-282, 284
Sanneh, Lamin 276, 284
Sayers, Dorothy 253, 283
Schlesinger, Arthur 162, 174
Shillito, Edward 257
Singer, P. 38, 41, 90, 119
Smail, David 181, 221
Smith, Adam 143-145, 174
Stanley, Brian 277, 284
Steiner, George 27-29, 41, 118-120

Taylor, Charles 20-21, 41
Temple, W. 283
Tolkien, J. R. 96
Torrance, Thomas 118, 120, 183, 221, 243
Toynbee, Arnold 92, 119
Traherne, Thomas 118, 120

Villa-Vicencio, Charles 67, 78
Volf, Miroslav 145, 174

Weber, Max 10, 20, 40
Weil, Simone 74, 78
Weinberg, Steven 217, 222
Wickramasinghe, Chandra 183, 202, 222
Wiseman, D. 119
Wolterstorff, Nicholas 165, 175
Wright, G. F. 114
Wright, N. T. 256, 283

Yong-Bock, Kim 264, 283

A FALÊNCIA DOS DEUSES

A Idolatria Moderna e a Missão Cristã

Eis um livro para um mundo – e para a Igreja – que se acham cravados de idolatria. Falência dos Deuses mostra que o nosso mundo moderno, tanto o secular como o religioso, acha-se pesadamente impregnado de falsos deuses. Eles escravizam os seus devotos e descarregam sofrimento e caos por todo o globo terrestre. Muitos desses deuses já se infiltraram na vida da Igreja e interferiram no testemunho que ela tem que dar. Fazendo uso de uma vívida crítica social, junto com novas abordagens de textos bíblicos bem conhecidos, este livro foi escrito de uma perspectiva do Terceiro Mundo de hoje, mas sendo dirigido aos cristãos de toda a parte, a quantos queiram aprofundar-se nestas questões.

Vinoth Ramachandra vive em Colombo, no Sri Lanka. Ele é Secretário Regional para o Sul Asiático da *Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos* (CIEE), que é uma associação a nível mundial de cento e quarenta movimentos nacionais estudantis.

"... com uma percepção que os cristãos ocidentais ... raramente conseguem ter, Vinoth Ramachandra oferece uma análise intelectual totalmente satisfatória da bagagem subcristã que acompanha e mina a missão cristã, e dá em resposta um enfoque em sólidas bases bíblicas da obediência centrada na cruz de Cristo."
Dr. Steve Hayner, da *InterVarsity Christian Fellowship* dos Estados Unidos

"Uma robusta exposição dos fracos fundamentos em que se apoiam os ídolos de hoje ... teologicamente bem delineada e altamente estimulante."
Goh Keat-Peng, da *Federação Cristã da Malásia*

ISBN 85-7055-025-1
9 788570 550255

Jogois2006
e
Emanuence Digital

ABU
RESPOSTAS PARA HOJE