Antropologia Filosófica

Uma perspectiva cristã

Merval Rosa

PERSPECTIVA CRISTÃ

(2ª Edição Revisada)

Copyright © by Merval de Sousa Rosa 2001

Direitos para esta edição contratados com a Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira.

Este livro é carinhosamente dedicado à minha filha, Rute Elisabete, cujos dons de inteligência e devoção ao saber são para mim motivo de justo orgulho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1. O PROBLEMA ANTROPOLÓGICO

1.1.As Grandes Linhas do Pensamento Filosófico

1.2. A Centralidade do Homem no Pensamento Moderno
- 1.2.1. A antropologia empírica
- 1.2.2. A antropologia filosófica
- 1.2.3. A antropologia teológica

1.3. Aspectos Básicos do Problema Antropológico
- 1.3.1. O conceito de natureza humana
- 1.3.2. A origem do homem: criação e evolução
- 1.3.3. A relação corpo-alma
- 1.3.4. Autotranscendência e imortalidade

1.4. Caos e Logos
- 1.4.1. O caos nas cosmogonias antigas
- 1.4.2. O logos divino e a ordem no universo
- 1.4.3. A “morte de Deus” e o retorno do caos

CAPÍTULO 2. VISÃO GERAL DOS HUMANISMOS

2.1. Conceito de Humanismo

2.2. Humanismo Clássico
- 2.2.1. Os pré-socráticos
- 2.2.2. Os sofistas
- 2.2.3. Sócrates, Platão e Aristóteles
- 2.2.4. Epicurismo e Estoicismo
- 2.2.5. O homem na tragédia grega

2.3. Humanismo Renascentista
2.3.1. O espírito da Renascença
2.3.2. Grandes vultos da Renascença
2.3.3. Repercussões do humanismo renascentista

2.4. Humanismos Modernos
2.4.1. O humanismo marxista
2.4.2. O humanismo existencialista
2.4.3. Humanismo e ateísmo

CAPÍTULO 3. ANTROPOLOGIA BÍBLICA

3.1. Conceito Veterotestamentário do Homem
3.1.1. O conteúdo doutrinário do Antigo Testamento à luz de dados da antropologia cultural
3.1.2. Termos básicos da antropologia veterotestamentária
3.1.3. Conceitos fundamentais da antropologia veterotestamentária
3.1.3.1. O homem como criatura ou enquanto ser finito
3.1.3.2. O homem como pecador
3.1.3.3. O homem como indivíduo

3.2. O Conceito Neotestamentário do Homem
3.2.1. Antecedentes históricos do conceito neotestamentário do homem
3.2.2. Antropologia do período interbíblico
3.2.3. O ensino de Jesus Cristo sobre o homem, segundo os Evangelhos Sinóticos
3.2.4. Antropologia paulina

3.3. O Homem no Judaísmo Talmúdico
3.3.1. O ser humano
3.3.2. A alma
3.3.3. Fé e oração
3.3.4. Os dois impulsos
3.3.5. O livre-arbítrio
3.3.6. O pecado
3.3.7. Arrependimento e expiação
3.3.8. Recompensa e punição

CAPÍTULO 4. CONCEPÇÕES DO HOMEM NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO CRISTÃO

4.1. Antropologia no Período Patrístico
- 4.1.1. A importância da patrística no pensamento cristão
- 4.1.2. Representantes do pensamento antropológico no período patrístico
- 4.1.3. Agostinho e a controvérsia pelagiana

4.2. Antropologia no Período Escolástico
- 4.2.1. A importância filosófica da Escolástica
- 4.2.2. Representantes do pensamento antropológico no período escolástico

4.3. Antropologia no Período da Reforma
- 4.3.1. A importância da Reforma protestante para o pensamento cristão
- 4.3.2. O pensamento antropológico de Lutero
- 4.2.3. O pensamento antropológico de Calvino
- 4.2.4. O concílio de Trento e o jansenismo

4.4. Antropologia na Teologia Contemporânea
- 4.4.1. A tendência antropocêntrica da teologia contemporânea
- 4.4.2. O pensamento antropológico de Paul Tillich
- 4.4.3. O pensamento antropológico de Teilhard de Chardin
- 4.4.4. O pensamento antropológico de Martin Buber

CAPÍTULO 5. IMAGENS CONTEMPORÂNEAS DO HOMEM

5.1. O Homem Psicológico: Ambigüidade e Ansiedade

5.2. O Homem Tecnológico: Massificação, Automação e o Problema da Identidade

5.3. O Homem Sociológico: Secularização

CONCLUSÃO: ESPERANÇA E PLENITUDE

BIBLIOGRAFIA

INTRODUÇÃO

O autor teve dificuldade em encontrar um título adequado para este livro, por causa do seu objetivo e, consequentemente, da natureza do seu conteúdo.

O leitor atento observará facilmente que este livro não é um tratado de antropologia filosófica no sentido formal e rigoroso do termo. Um livro de antropologia filosófica obrigaria seu autor a tratar o assunto de maneira mais técnica e mais abrangente. Notará, também, que não se trata de um compêndio de antropologia teológica *stricto sensu.* Antropologia teológica é um assunto altamente especializado no mundo moderno e requereria o aprofundamento de temas dos quais o presente livro não se ocupa.

O objetivo central do autor neste trabalho é apresentar uma visão panorâmica de algumas das principais concepções filosóficas sobre o homem através dos séculos, com ênfase especial sobre o conceito cristão da vida humana, tal como se apresenta na Bíblia e na história do pensamento cristão.

A preocupação fundamental do autor, portanto, é com o conceito cristão do homem. Visto, porém, que o pensamento cristão não se realiza no vácuo ou isolado de outras formas do pensamento humano, o livro se ocupa de outras correntes do pensamento antropológico, como é o caso da filosofia clássica do mundo greco-romano, da reflexão filosófica de notáveis vultos da Renascença e, em relação ao pensamento mais recente, refere-se ao marxismo, ao existencialismo e até mesmo ao ateísmo como forma de humanismo radical. Chamar este livro de Interpretação Cristã do Homem seria, portanto, inadequado. Daí a opção pelo título *Antropologia Filosófica: Perspectiva Cristã*, porque, de fato, o trabalho apresenta diferentes concepções filosóficas sobre o homem através dos tempos, mas a maior parte do seu conteúdo se prende efetivamente a uma visão cristã do ser humano. Portanto, apesar de não satisfazer plenamente, o autor acha que o título escolhido ainda é o que melhor traduz o objetivo do seu trabalho.

Outro problema que por certo o leitor notará, também resultante de uma opção do autor, é a forma compacta da divisão dos capítulos do livro. Para fins didáticos, talvez fosse melhor desdobrar os capítulos, fazendo-os, assim, mais numerosos. O autor, porém, optou pela redução do número de capítulos, fazendo-os mais longos para incluir tópicos comuns à mesma linha geral de pensamento. Essa opção se justifica principalmente pelo fato de não se tratar de obra didática, no sentido mais restrito da palavra.

Num trabalho desta natureza é praticamente impossível guardar-se a devida proporção entre a importância de temas e de autores, de tal maneira que corresponda às expectativas de todos os leitores. Inevitavelmente , a escolha de autores representantes de cada período ou de várias correntes de pensamento é totalmente arbitrária e, consequentemente, pode não fazer justiça a muitos que poderiam e talvez deveriam figurar nestas páginas. A escolha do autor obedeceu a determinados critérios, tais como: relevância para o tema proposto, acessibilidade às fontes do pensamento dos autores, e possíveis pontos de contato com a linha predominante que pretende expor. Houve, da parte do autor, uma tentativa de fidelidade ao pensamento dos autores citados. Não há, porém, plena certeza de que o objetivo foi alcançado. É possível que haja aqui interpretações equivocadas ou má representação do pensamento de certos autores. Se isso ocorrer, entretanto, podemos assegurar que será sempre o resultado de uma visão apenas parcial do pensamento do autor apresentado e nunca de malícia intencional ou de parcialidade para forçar interpretações semelhantes ao famoso leito de Procusto. Daí a necessidade imperiosa de crítica por parte do leitor atento e interessado. O autor receberá com muito interesse qualquer observação crítica e de avaliação procedente do leitor e a considerará como contribuição valiosa.

Apesar de conter apenas cinco capítulos, o objetivo do presente trabalho levou o seu autor a caminhos bem amplos e diversificados. O leitor notará o caráter ambicioso da proposta apresentada. Eis, em linhas gerais, o caminho a percorrer:

Depois de uma visão panorâmica do problema antropológico, tanto na filosofia como na teologia, revendo relevantes aspectos e questões que suscita, apresenta-se uma visão geral dos humanismos, a partir dos pré-socráticos, passando-se pela preocupação antropológica dos sofistas, até chegar-se ao apogeu da filosofia ática, com seus representantes máximos. Estuda-se, também a fase da decadência da filosofia grega, representada pelo epicurismo e pelo estoicismo, incluindo seus autores romanos. Daí se parte para uma visão do humanismo renascentista, salientando-se o impacto que causou como movimento antropocêntrico e de renovação do espírito humano, para depois chegar-se aos humanismos modernos, representados pelo existencialismo e pelo marxismo. Nesse mesmo instante, fala-se do ateísmo como forma radical de humanismo antropocêntrico e imanentista e de seus efeitos sobre o pensamento do mundo moderno. Num segundo momento, estuda-se a concepção bíblica do homem, tanto no Antigo como no Novo Testamento, levando-se também em conta a evolução do pensamento antropológico da fé bíblica, tal como se apresenta na literatura do chamado Período Interbíblico. Ao fim do terceiro capítulo,

apresenta-se o conceito do homem no judaísmo talmúdico, segundo as fontes mais autorizadas desta linha de pensamento.

A seguir, apresenta-se uma visão geral do homem na patrística e na escolástica, através de seus vultos mais representativos, e que deixaram marcas profundas no pensamento cristão. Estuda-se, então, o pensamento antropológico da Reforma Protestante, especialmente em Lutero e Calvino, representantes máximos desta fase do pensamento cristão.

Na teologia contemporânea, além de teólogos protestantes representativos, apresenta-se também o pensamento antropológico do católico Teilhard de Chardin e do judeu Martin Buber, ambos pensadores de grande repercussão no mundo moderno, quer do ponto de vista científico, quer na perspectiva filosófica.

No último capítulo, apresentam-se algumas imagens contemporâneas do homem, salientando-se o problema psicológico da ambigüidade, o problema sociológico da massificação do homem e a crise de identidade no mundo contemporâneo, bem como o grave problema da secularização, que caracteriza a vida humana nos grandes centros urbanos do mundo atual. E, em consonância com o espírito e o propósito da obra, conclui-se com uma nota sobre a esperança, como ponto central da mensagem cristã, e a idéia de plenitude da vida, inspirada no exemplo e na mensagem de Jesus Cristo.

CAPÍTULO 1

O PROBLEMA ANTROPOLÓGICO

Alcançar compreensão adequada de si mesmo ainda é o maior problema filosófico para o homem. Daí a importância sempre atual do desafio contido na máxima "Conhece-te a Ti Mesmo" do templo de Delfos, que serviu de base à filosofia moral do genial Sócrates.

Por séculos o espírito humano tem-se debruçado sobre essa questão fundamental. Suas conquistas nesse campo, entretanto, ainda são bastante modestas. Será que se deve esse atraso à natureza altamente complexa do problema antropológico, ou teria sido, em grande parte, uma questão do método utilizado nessa investigação?

Mesmo admitindo que a percepção do Eu é posterior à percepção do Tu, o que teria criado a necessidade de o homem procurar em primeiro lugar o conhecimento do mundo objetivo, e só depois voltar-se para si mesmo, verificamos que a metodologia adotada por ele, na busca do autoconhecimento, retardou consideravelmente sua aquisição. Podemos dizer que só recentemente na história do homem é que ele começou a voltar-se para si mesmo, na ânsia de encontrar um ponto de sustentação para as outras formas de conhecimentos hauridos de diferentes fontes e por diversos processos e métodos.

Essa mudança de perspectiva do pensamento humano se deve em grande parte a três importantes revoluções científicas operadas na história recente da humanidade: a revolução copernicana, a darwiniana e, sobretudo, a revolução freudiana.

A primeira dessas revoluções científicas, apesar do seu caráter estritamente objetivo, afetou profundamente os destinos do homem enquanto homem. É que, deixando de ser considerada como o centro do universo, a Terra e o seu principal e presumivelmente mais importante habitante – o homem – começaram a ser interpretados por um prisma de acentuado relativismo, quanto à sua importância no conjunto geral do imenso universo cósmico. Segundo Ernest Cassirer (1972), a nova cosmologia gerada pela teoria heliocêntrica de Copérnico forneceu a base de uma nova antropologia. Essa revolução desafiou algumas das crenças tradicionais da humanidade, tais como a filosofia estóica, que ensinava que o homem racional era o fim supremo do universo, bem como a doutrina cristã de que existe uma providência geral que governa o mundo e o destino do homem. Portanto, ainda que indiretamente, a revolução copernicana contribuiu

para o florescimento do agnosticismo e do ceticismo filosóficos que marcaram o século XVI e que, de uma forma ou de outra, têm estado presentes no pensamento moderno e contemporâneo. “A nova cosmologia , o sistema heliocêntrico introduzido na obra de Copérnico, é a única base sólida e científica para uma nova antropologia” (*Antropologia filosófica*, 1972, p. 33).

A segunda grande revolução científica operou-se no domínio geral do mundo biológico e afetou o homem de modo muito mais direto. O homem, que até então se considerava uma espécie *sui generis*, começou a perceber semelhanças mais estreitas com outros níveis do mundo animal, a ponto de não mais poder negar a existência de certo grau de continuidade entre o seu comportamento e o de outros animais. A revolução darwiniana, portanto, afetou profundamente a imagem do homem no mundo moderno. Falando sobre o impacto de Darwin em seu famoso livro– *A origem das espécies* – Cassirer declara: “A partir deste momento, parece definitivamente fixado o verdadeiro caráter da filosofia antropológica. Depois de um sem-número de tentativas infrutíferas, a filosofia do homem pisa, afinal, terreno firme. Já não precisamos entregar-nos a especulações vãs, pois não estamos à cata de uma definição geral da natureza ou da essência do homem. Nosso problema se resume em reunir as provas empíricas que a teoria geral da evolução colocou à nossa disposição, farta e ricamente” (Cassirer, 1972, p.39).

A revolução freudiana, por sua vez, foi a mais dramática em termos dos seus efeitos sobre a imagem contemporânea do homem. É que Freud demonstrou que a maior parte do nosso comportamento, como seres humanos, é determinada por fatores inconscientes e que a guerra e os conflitos que se travam dentro de nós são bem maiores do que conscientemente queremos admitir. O homem nem sempre consegue ser aquele indivíduo harmônico, lógico e racional que pretende. Pelo contrário, o homem é um ser marcado pela ambigüidade, pelos conflitos interiores e pela confusão.

Esse fato apontado pela teoria freudiana é belamente ilustrado pelas mais variadas formas das artes modernas. Nos estilos clássicos das artes predominam a harmonia, o ideal de beleza, a busca da perfeição. Na arte moderna, pelo contrário, verifica-se o predomínio do ambíguo, do caótico, do desencontrado. É que o caótico, o ambíguo, o desencontrado presentes na arte moderna representam o mundo subjetivo do homem, à medida que contempla e expressa o real, em contraposição ao ideal que ele imagina e que, para ele, continua a ser um alvo inatingível.

No prefácio que escreveu como tradutora do livro de Erich Fromm – *Psicanálise e religião* – Iracy Doyle expressa magistralmente essa idéia, quando afirma que o homem moderno encontra-se cada vez mais alienado de si mesmo, cada vez mais pobre emocionalmente, apesar das notáveis conquistas de sua

inteligência no que concerne ao domínio sobre a natureza. O homem do nosso século chegou, diz a referida autora, ao máximo do conhecimento da realidade objetiva, porém, ao mínimo de sabedoria subjetiva.

Daí resulta a grande crise moral e espiritual por que passa o homem contemporâneo: desconfiança básica nos valores tradicionais das culturas, desengano dos ídolos criados pelo próprio homem, que se revelam imponentes para ajudá-lo na solução dos seus mais graves problemas existenciais. No entanto, conclui a tradutora, "ainda assim, mesmo que só encontremos horror e confusão, e mesmo que o homem se agite desorientado, quase sem crença, quase sem valores, devemos olhar com tolerância compreensiva e com certo otimismo a agitação caótica dos nossos dias. O homem está finalmente olhando para dentro de si. A arte assim o mostra. O grande desenvolvimento da psicologia, imbuída da tradição humanista dos filósofos da Antigüidade, faz do nosso século a era da grande descoberta – "a descoberta do homem a si mesmo'" – (Erich Fromm, *Psicanálise e religião*, 1956, p. X-XI) .

Vejamos, a seguir, como o homem tem encarado o problema antropológico através de sua reflexão filosófica, em diferentes estágios da história do pensamento.

1.1.As Grandes Linhas do Pensamento Filosófico

Os estudiosos da história do pensamento humano identificam, em geral, três grandes linhas de reflexão filosófica, a saber: a cosmológica, a teológica e a antropológica. Isso não significa, evidentemente, que a atividade intelectual do homem se tenha limitado, em dado momento da sua história, única e exclusivamente a um desses aspectos do pensamento humano. Não. Essas linhas ou ênfases são temas dominantes que se salientam mais em dados períodos da história humana do que em outros.

Tomando-se como exemplo ilustrativo o pensamento grego, verifica-se que a reflexão filosófica dos pré-socráticos era predominantemente cosmológica. Sua maior preocupação era a natureza como dado objetivo do conhecimento. A pesquisa desses pensadores tinha por meta principal a compreensão da estrutura do universo e dos seus elementos constitutivos. Tanto é que os filósofos pré-socráticos eram normalmente chamados de "físicos" , e o título principal das obras que escreviam era *Sobre a natureza*. É evidente que a ênfase cosmológica do pensamento pré-socrático não elimina o sujeito que percebe. Ou, como advogam Peter Berger e Thomas Luckman – *A construção social da realidade* (1985) – aquilo a que chamamos de realidade objetiva é , em última análise, uma construção social.

Rodolfo Mondolfo – *O homem na cultura antiga* (1968) - , grande conhecedor da história da filosofia, principalmente da filosofia grega, defende a tese de que a preocupação com o sujeito humano na reflexão filosófica é bem mais antiga do que ordinariamente se imagina, corroborando assim a idéia de que, mesmo quando a ênfase do filosofar era fundamentalmente cosmológica, a preocupação antropológica estava presente, como não podia deixar de ser.

Com os sofistas, a ênfase do pensamento filosófico dos gregos começa a mudar da natureza, como dado objetivo, para o homem, como sujeito e objeto de sua própria reflexão. Nos sofistas a preocupação maior parece ser com a educação do homem e sua relação com o universo social. É por isso que esses pensadores são apontados por eruditos da estirpe de um Werner Jaeger (*Paidéia*, 1979) como verdadeiros fundadores da ciência da educação.

Essa ênfase antropológica atinge, no pensamento grego, seu ponto culminante na chamada filosofia ática, principalmente representada na figura imortal de Sócrates, que parte do famoso "Conhece-te a Ti Mesmo", do oráculo de Delfos, como ponto fundamental de todo o filosofar.

O pensamento grego reflete também uma ênfase teológica, especialmente nos seus primórdios, como se pode ver através das obras de Homero e de Hesíodo, para mencionar apenas os vultos principais dessa fase evolutiva do gênio helênico. Aqui o mito precede a filosofia, e as cosmogonias de Homero e de Hesíodo são mais teogonias do que propriamente um esforço racional de explicação do universo. Os deuses é que explicam a origem e constituição do mundo. A razão humana ainda não ousa oferecer uma explicação natural para os fenômenos observados. O próprio Tales de Mileto, considerado o primeiro filósofo do mundo, admitindo-se que a filosofia como tal nasceu na Grécia, disse que "tudo está cheio de deuses" .

Quando pensamos na história da filosofia em termos mais gerais, isto é, não limitados à filosofia grega, podemos identificar diferentes ênfases do pensamento humano, em diferentes épocas da história da humanidade. Nesses termos, podemos dizer que a ênfase dominante do pensamento do mundo antigo era basicamente cosmológica. Durante a Idade Média, o foco da atenção do pensamento humano foi radicalmente mudado. Em virtude da desconfiança básica da razão que caracterizou a Idade Média, o pensamento humano nesse período da história se torna essencialmente teocêntrico. O filosofar, na prática, torna-se teologar. A máxima antiga *theologia ancilla philosophiae* inverte-se para *philosophia ancilla theologiae*. No mundo moderno, por outro lado, o pensamento filosófico tornou-se predominantemente antropológico. Isto aconteceu não somente no campo da filosofia, mas até mesmo na teologia contemporânea, onde a reflexão antropológica se apresenta como ponto de partida da formulação e reformulação do pensamento.

Esses temas, como sugerimos acima, nunca se apresentam de modo exclusivo ou isoladamente. Como dissemos, eles são predominantes em determinados momentos da história da humanidade. Observa-se também que esses temas da reflexão filosófica tendem a reaparecer. Tomando como exemplo a ênfase antropológica, verificamos que ela desponta marcadamente com a sofística, apresenta-se muito frágil durante a Idade Média, reaparece forte e decisiva no humanismo renascentista, e vai num crescendo até atingir seu ponto culminante na história contemporânea. À semelhança da ênfase antropológica, outras grandes linhas da reflexão filosófica podem reaparecer e se tornar dominantes no pensamento da humanidade, em dado momento do processo histórico, desaparecer temporariamente, e reaparecer com grande ímpeto.

1.2.A Centralidade do Homem no Pensamento Moderno

Desde que o homem começou a refletir sobre a natureza das coisas (e ninguém sabe precisamente quando isso aconteceu), que ele mesmo tem sido a maior preocupação nesse processo de reflexão. Exemplo dessa preocupação do homem consigo mesmo pode ser visto no chamado “romance da paleontologia” , em que ele se tem empenhado na busca incessante de suas raízes históricas, no desejo incontido de reconstituir sua evolução, a partir dos seus mais remotos antepassados. Cientistas contemporâneos da estatura de Richard Leakey (1980, 1981), Carleton Coon (1960), André Senete (1959), e tantos outros, dedicaram seu tempo e inteligência tentando encontrar as origens do homem e os caminhos que trilhou no decorrer dessa longa jornada.

O complexo e muitas vezes fascinante capítulo da evolução da espécie humana é também sinal evidente da preocupação do homem com sua própria história. Dada a relevância desse tema, retornaremos ao assunto ainda neste capítulo.

1.2.1 A antropologia empírica

O próprio aparecimento da antropologia como ciência empírica é um atestado do desejo insaciável que o homem tem de conhecer a si mesmo.

Ora, como o homem pode ser estudado de diferentes ângulos, a antropologia contemporânea comporta várias divisões ou áreas de especialização. Assim é que podemos falar em antropologia física, que seria o estudo da espécie humana, suas origens, evolução e diferenciação em tipos raciais, contando com disciplinas auxiliares, como a antropometria, que

estabelece critérios de classificação dos tipos raciais, e a paleontologia, que se ocupa do homem fóssil ou pré-histórico.

Outro fascinante ramo das ciências do homem é a antropologia cultural ou etnologia, que estuda as criações materiais e intelectuais do espírito humano, resultantes do processo de interação social, e que conta com a arqueologia e a lingüística como disciplinas auxiliares. Quem desejar inteirar-se da relevância da etnologia para a compreensão do homem e suas estruturas mentais deve ler autores como Bronislaw Malinowski (1962, 1978), Claude Lévi-Strauss (1973, 1976, 1980), Margaret Mead (1949, 1956, 1960, 1962), Ruth Benedict (1934), Darcy Ribeiro (1979, 1983), para mencionar apenas alguns dos mais representativos, sem falar em clássicos como Fazer (1978) e Franz Boas (1940).

1.2.2 A antropologia filosófica

Por outro lado, existe a antropologia filosófica, que seria uma espécie de "coroamento" de todas as preocupações com o homem e sua relação com o universo. Esta não se subordina aos mesmos métodos da antropologia empírica. Ela é de natureza essencialmente especulativa e se volta mais para os aspectos subjetivos da experiência do homem. Justifica-se a existência de uma antropologia filosófica por causa da necessidade de uma visão global do homem e de seus problemas, bem como dos mistérios que envolvem sua existência . Observa Raimundo do Carmo (*Antropologia filosófica geral*, 1975, p. 16):

> "Quanto mais especializada for uma ciência, tanto menos capaz será ela de fornecer uma visão global da realidade. O domínio do objeto e seu controle sempre mais perfeito, prêmio maior do cientista, só é conseguido por seu isolamento da totalidade. De tal sorte que podemos afirmar que as ciências particulares são ciências abstratas: o objeto ao qual elas se referem nunca é um ser concreto, autônomo, completo, mas um aspecto abstraído do ente total que é o ente realmente dado. De modo especial, no campo das ciências humanas, o ser concreto do homem sempre foge ao enfoque de qualquer dessas ciências".

E, para justificar o argumento de que a antropologia filosófica tem por objeto o estudo do homem como ser concreto, individual, o mesmo autor, baseado em Martin Buber, advoga que, ao contrário das ciências que falam sobre o homem como *ele*, na antropologia filosófica deve-se falar do homem na primeira pessoa. Portanto, o que está em foco não é tanto o problema do homem em geral, mas o meu problema como ser engajado na realidade que concretamente constitui o mundo de minhas experiências pessoais.

Juan Mantovani, preocupado com uma visão antropológica da educação e ao mesmo tempo com a necessidade de se levar mais a sério o projeto de uma filosofia antropológica, afirma, em seu livro *Educación y plenitud humana*, citado por Theobaldo Miranda Santos (1954), que

"assistimos a um duplo fenômeno, a um aparente paradoxo: enquanto conhecemos, pelas ciências particulares, muitas coisas do nosso organismo psicofísico, ignoramos o que é totalidade, o que é a essência do homem, qual é o sentido humano. Precisamente, essa essência e fundo são o objeto da *antropologia filosófica*, uma das disciplinas cujo estudo mais apaixona nossa época. São grandes os esforços que hoje se realizam para estudar o homem nesse terreno. Procura-se apresentar do mesmo uma nova imagem. Por isso a *antropologia filosófica* deve ser considerada como uma introdução a todas as ciências que estudam o homem" (*Noções de filosofia da educação*, p. 150).

Em face do paradoxo acima referido, é muito apropriado o pensamento de Max Scheler, expresso em seu famoso ensaio filosófico sobre o lugar do homem no universo e citado por Cassirer – *Antropologia filosófica* (1972, p. 45):

"Em nenhum outro período do conhecimento humano o homem se tornou mais problemático para si mesmo do que em nossos dias. Dispomos de uma antropologia científica, uma antropologia filosófica e de uma antropologia teológica que se ignoram entre si. Por conseguinte, já não possuímos nenhuma idéia clara e coerente do homem. A multiplicidade cada vez maior das ciências particulares, que se ocupam do estudo dos homens, antes confundiu e obscureceu do que elucidou nossa concepção do homem".

Diante dessa afirmação de Scheler, e considerando o enorme avanço das ciências particulares e dos instrumentos técnicos de observação e de experimentação, que tornaram possível o acúmulo de dados sobre o homem, Cassirer afirma:

"Cotejado com nossa própria abundância, o passado pode parecer paupérrimo. Entretanto, nossa riqueza de fatos não é necessariamente uma riqueza de pensamentos. A não ser que consigamos encontrar o fio de Ariadne*[1] que nos tire desse labirinto, não poderemos ter uma visão do caráter geral da cultura humana, e continuaremos perdidos no meio de um conjunto de dados desconexos e desintegrados, carente, ao que parece, de toda unidade conceitual" (p. 45,46).

1.2.3 A antropologia teológica

Finalmente, fala-se da antropologia teológica, que seria uma espécie de confluência entre a filosofia e a teologia. Aqui, porém, encontramos uma limitação teórica bem definida. Se na antropologia filosófica podemos especular indefinidamente sobre a natureza do homem, seus problemas e mistérios, na antropologia teológica temos de estudar o homem à luz dos elementos que nos são fornecidos pela Revelação. Ora, a idéia mesma da Revelação implica um ato de fé, que fornece ao homem um tipo de conhecimento diferente em sua natureza dos outros tipos de conhecimento, quer os derivados dos métodos empíricos,

[1] Ariadne, filha de Minos, de Creta. Apaixonada por Teseu, deu-lhe, como pista, um fio de lã que o levaria a sair do labirinto, após matar o Minotauro. (N. do A.)

quer os obtidos pelo exercício da razão natural. Isso não significa que a Revelação não nos dê margem para especular , mas não podemos afirmar, em nome dela, aquilo que evidentemente a extrapola. Portanto, quando nos dispomos a estudar antropologia teológica, podemos demonstrar espírito científico e filosófico, mas não podemos nos afastar do seu ponto central de referência. O resultado das pesquisas, no campo da antropologia teológica, pode encontrar equivalência entre outras formas de investigação antropológica, mas ele só constitui doutrina para aqueles que acreditam na Revelação.

Como foi mostrado em parágrafos anteriores, nesta longa peregrinação do espírito humano, a compreensão que o homem conseguiu alcançar da realidade objetiva é bem mais confiável do que o conhecimento que adquiriu de si mesmo. A máxima socrática "Conhece-te a Ti Mesmo" continua a ser o maior desafio para o homem contemporâneo, assim como o foi para o homem do tempo de Sócrates. Mais do que isso, temos razão para crer que essa máxima continuará a ser um constante desafio para o homem, enquanto ele viver sobre a terra.

A não-solução desse problema filosófico se deve, em grande parte, ao fato de ser praticamente impossível estabelecer-se uma antropologia em bases totalmente objetivas. Mesmo quando se advogue que isso é possível, em se tratando de uma antropologia física e, até certo ponto, de uma antropologia cultural, certamente não o será, quando se cogita de uma antropologia filosófica. Não se filosofa à parte do subjetivo. O "pensar" pressupõe e, de certo modo, inclui o sujeito pensante.

A impossibilidade prática do estabelecimento de uma antropologia totalmente objetiva resulta do fato de, nessa tentativa, o homem ser, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da ciência. Isto é, o homem é aqui o conhecedor e, ao mesmo tempo, o objeto a ser conhecido. Portanto, no estudo do homem, o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível se identificam: são o mesmo.

Só seria possível uma antropologia completamente objetiva se o homem tivesse condições de, por assim dizer, colocar-se fora de si mesmo, para, dessa posição estratégica, realizar seu estudo. Ora, como isso não é possível, o conhecimento antropológico será sempre marcado pelo subjetivo. A neutralidade valorativa e a objetividade nos estudos do homem continuam a ser o ideal do cientista, mas nem por isso deixam de ser apenas um ideal. Aliás, convém salientar que completa objetividade parece ser um ideal praticamente inatingível, não só em antropologia, mas em todos os ramos do conhecimento humano, pois a chamada realidade objetiva é sempre um fato socialmente construído, isto é , o conhecido inclui, inevitavelmente, de algum modo, o conhecedor. (A propósito do problema da completa objetividade e neutralidade subjetiva do conhecimento científico, veja-se o importante trabalho de Hilton Japiassu em *O mito da neutralidade científica* (1979), bem como *O conhecimento objetivo*(1975), de

Karl Popper, e *Nosso conhecimento do mundo exterior* (1956), de Bertrand Russell.)

A propósito da impossibilidade prática de se excluir a dimensão humana do conhecimento da realidade objetiva, em seu famoso livro *Personal Knowledge: towards a post-critical philosophy* (1964), Michael Polanyi, analisando o desafio copernicano de colocar o homem num plano totalmente objetivo, para obtenção do conhecimento do universo, afirma:

> "Pois, como seres humanos, inevitavelmente devemos ver o universo de um centro que fica dentro de nós mesmos e falar sobre ele nos termos de uma linguagem humana modelada pelas exigências das relações humanas. Qualquer tentativa rigorosa de eliminação dessa perspectiva humana de nossa visão do mundo deverá conduzir-nos ao absurdo" (p.3).

Em outro trabalho – *The tacit dimension* (1967) - , no capítulo sobre o que ele chama de conhecimento tácito, dentre outras coisas, afirma que nosso corpo será sempre o instrumento decisivo, quer seja o de natureza intelectual ou de caráter prático. E diz enfaticamente: "Repousar sobre uma teoria para a compreensão da natureza é interiorizá-la" (p. 17).

Particularmente com respeito ao problema do conhecimento objetivo no campo da antropologia filosófica, é pertinente a observação de Edvino Rabuske – *Antropologia filosófica* (1981) -, quando diz:

> "Há um círculo hermenêutico, na forma concreta de círculo antropológico. Isto significa que não há um ponto de partida totalmente sem pressuposto. É sempre o homem concreto, condicionado, que pergunta pela essência do homem. Já trazemos conosco a nós mesmos, a nossa situação, a nossa experiência, o nosso horizonte de compreensão. Este horizonte não deve ser excluído, pois ele é a condição da pergunta. Mas deve ser mantido aberto, para uma compreensão mais profunda. E deve ser refletido, questionado com respeito à base de sua possibilidade" (p.18).

1.3 Aspectos Básicos do Problema Antropológico

Como foi dito anteriormente, o pensamento filosófico do mundo moderno é predominantemente antropocêntrico. A influência de Kant, neste particular, parece bastante óbvia. Como se sabe, Kant operou no campo da filosofia o chamado "giro copernicano". Antes dele, o centro da especulação filosófica era o Ser. Filosofia, neste sentido, era essencialmente metafísica. Depois dele, esse centro se torna o conhecer. A gnosiologia ou epistemologia torna-se a preocupação central do filosofar, em contraposição à ontologia.

Segundo Kant, os problemas filosóficos se reduzem a quatro, a saber:

1. O que podemos conhecer? Este seria o campo específico da epistemologia.
2. O que devemos fazer? Esta é a pergunta de que se ocupa a ética.

3. O que podemos esperar? Aqui nos defrontamos fundamentalmente com o problema religioso.
4. O que é o homem? Este é o problema antropológico. Segundo o próprio Kant, todos os problemas filosóficos se reduzem ao antropológico, visto que as três primeiras perguntas se referem necessariamente à ultima. Em síntese, para Kant, a filosofia torna-se essencialmente antropologia. O objetivo supremo da filosofia seria o de proporcionar ao homem a possibilidade de conhecer-se adequadamente.

A simples redução da filosofia à antropologia, entretanto, como querem certos autores antigos e alguns contemporâneos, não elimina o problema em questão. O chamado "problema antropológico" continua a ser um tema relevante, tanto na filosofia como na própria teologia contemporânea, que também se tornou predominantemente antropocêntrica.

Em face da enorme complexidade do problema antropológico, quer do ponto de vista estritamente filosófico, quer nas suas implicações teológicas, não teríamos condições de tratá-lo adequadamente nos limites desta Introdução , e da competência pessoal de seu autor. Assim, selecionamos alguns aspectos desse importante problema, que passamos a apresentar de modo sucinto. Ao longo do presente trabalho outros aspectos do problema antropológico aparecerão naturalmente em outros contextos.

1.3.1 O conceito de natureza humana

A discussão do problema antropológico, tanto do ponto de vista filosófico, como no seu aspecto teológico, conduz inevitavelmente à questão da natureza humana. A pergunta que se coloca é: existe algo de essencial e permanente no homem, a que se possa chamar de natureza humana? É a natureza humana um conceito meramente sociológico, ou existe nela algo que vai além do simples social e cultural?

Erich Fromm, em seu livro *The nature of man* (1976) , afirma que, desde os antigos gregos até Kant, todos concordavam quanto à existência de uma "natureza humana" como algo fixo e permanente. Há mais de um século, porém, essa crença vem sendo consideravelmente desafiada e até mudada em muitos aspectos fundamentais. Fromm apresenta vários fatores que contribuíram para essa mudança radical no pensamento humano . Dentre os fatores determinantes dessa mudança, salientaremos os seguintes:

O estudo do homem em perspectiva histórica. Quando estudado ao longo do processo milenar da história, não fica difícil demonstrar que o homem hoje

não é necessariamente o que ele foi no passado remoto. Forças externas, atuando sobre o homem, determinaram significativas mudanças nas estruturas físicas e mentais do ser humano.Várias circunstâncias condicionaram seu pensamento e, consequentemente, seu comportamento. A natureza humana, portanto, deve ser entendida em termos do conceito da historicidade do homem.

A antropologia cultural. Outro fator que contribuiu significativamente para mudar o conceito tradicional da natureza humana como algo fixo e imutável através de todos os tempos e lugares foi o estudo científico da antropologia cultural. A tendência dos antropólogos culturais é admitir que natureza humana é um conceito sociologicamente determinado. É verdade que muitos, como Linton (1959), afirmam que "os povos e raças são em essência muito aproximadamente os mesmos". Mas, acrescenta ele, o cientista "poderá deduzir os denominadores comuns para a sociedade e para o que vagamente denominamos de natureza humana, muito mais facilmente destas observações que dos estudos feitos dentro do quadro de uma única sociedade" (*O homem: uma introdução à antropologia, p.17*).

A teoria da evolução. A teoria da evolução das espécies, elaborada por Charles Darwin (1859,1876) , contribuiu também para a mudança do conceito de natureza humana.

Ora, uma vez admitindo que o homem é resultante de um processo evolutivo, não há como defender-se uma constituição fixa e imutável, para o ser humano, através dos séculos.

Admitindo, também, como postula a teoria darwiniana da evolução das espécies, que a diferença entre o comportamento humano e dos outros animais, em muitos casos, é mais quantitativa do que propriamente qualitativa, o que eqüivale a dizer que existe uma continuidade na escala zoológica, até que ponto seria razoável dizer-se que o homem constitui uma espécie *sui generis*, com características absolutamente únicas e peculiares? A natureza humana, portanto, estaria sujeita às variações próprias de um processo evolutivo, a menos que se admita que a evolução afeta apenas os aspectos morfológicos e não funcionais das estruturas do homem. Essa hipótese parece bastante inviável. De onde se conclui que o conceito de natureza humana está sujeito às variações de um processo evolutivo.

Conceito dinâmico do mundo físico. Na ciência, o próprio mundo físico passou a ser visto como processo, em vez de algo estático que pode ser analisado sempre do mesmo ângulo ou da mesma perspectiva. Assim, o próprio homem, como parte da natureza, deve ser entendido numa perspectiva que admita o constante fluxo das coisas. O célebre fragmento de Heráclito – **tudo muda** - tornou-se bastante atual na ciência contemporânea. O clássico modelo da mecânica newtoniana, baseada num rígido determinismo, está sendo substituído

com vantagem por modelos sistêmicos, como indicam, dentre outras, as obras de Frijof Capra, *O tao da física* (1983) e *O ponto de mutação* (1982), tudo isso informado pelas modernas teorias da física quântica.

O uso abusivo do próprio conceito de natureza humana. Outro fator que contribuiu para a mudança do conceito tradicional de natureza humana foi o uso abusivo do próprio conceito, empregado para justificar injustiças sociais como a escravidão, o racismo e tantos outros tipos de discriminação abominável. Até mesmo os tão elogiados mestres do pensamento grego defendiam a escravidão como sendo algo apropriado à natureza humana de determinadas pessoas. Os judeus também exploravam e desprezavam o chamado povo autóctone, justificando esse tratamento indigno de seres humanos e achando que ele era próprio para a natureza dessa "escória". A recomendação talmúdica, segundo citação de Morin – *Jesus e as estruturas de seu tempo* (1984, p. 138) - , era: "Não despose a filha de um homem do povo baixo, pois ele é um monstro, e suas mulheres são répteis malditos." E , para evitar que sua filha se casasse com um homem dessa camada social, o judeu aplicava o ensino da Escritura, que diz: "Maldito o que se deita com um animal". Os clássicos sistemas de castas ostensivos na Índia e em outros contextos culturais, e velados e camuflados em muitos lugares, são evidências do uso abusivo do conceito de natureza humana, para justificar todo tipo de injustiça contra o homem. Esse absurdo, mais cedo ou mais tarde, tinha de ser contestado. Foi o que aconteceu no mundo moderno.

Convém salientar, entretanto, que a negação absoluta de algo fixo quanto à essência do homem pode ser tão perigosa quanto a idéia de imutabilidade da natureza humana. Mesmo reconhecendo a relatividade do conceito de natureza humana, bem como seus condicionantes sociológicos, é relativamente fácil encontrar e reconhecer atributos essenciais do homem ou características que o distinguem de outros seres naturais. Dentre esses permanentes, Fromm salienta os seguintes:

Racionalidade. O conceito de racionalidade como algo que distingue o homem dos outros animais tem sido defendido e também contestado por muitos autores, desde Heráclito de Éfeso até Freud e alguns pensadores contemporâneos. O problema que se levanta aqui é saber se "racionalidade" é peculiar ao homem ou se pertence também a outros animais, diferindo apenas em questão de grau. Darwin, por exemplo, advoga que essa, bem como outras formas de comportamento humano, é compartilhada com outros animais, diferindo mais em grau do que em qualidade essencial Freud, por outro lado, ao demonstrar que a maior parte do comportamento humano é determinada por fatores inconscientes, ao menos indiretamente, questiona a racionalidade do homem como característica dominante de sua espécie. Por outro lado são numerosos os autores que se referem ao homem como ser racional , em

contraposição aos animais irracionais. Advogam esses autores que só o homem pode conhecer o universal e o particular. Somente o homem possui a capacidade de abstração, que lhe torna possível pensar em objetos que não podem ser percebidos diretamente pelos órgãos sensoriais.

A natureza social do homem. A famosa declaração de Aristóteles de que o "homem é um ser político" é apontada como uma das características distintivas do ser humano. Isto não significa que outros animais não tenham formas elementares de vida e de organização social. Mas, no caso do homem, a vida em sociedade é fator substantivo. Sem esse elemento, a própria vida humana seria impossível, e é o fato político que define a posição do homem no mundo. Para o homem, portanto, a vida em sociedade, de forma estruturada, é condição indispensável a seu autoconceito. O homem cria a cultura e a estrutura social, e esta, por sua vez, modela o homem e o define naquilo que o caracteriza como ser humano.

A capacidade de produzir e o uso de instrumentos. Até onde sabemos, esta é uma característica peculiar ao homem. É verdade que os animais inferiores também têm limitada capacidade de produzir, mas, como afirma Marx, ao se referir ao *homo faber*, o animal produz de acordo com padrões instintivos, enquanto o homem produz de acordo com planos por ele mesmo arquitetados. Quanto ao fabrico e ao uso de instrumentos, o homem se diferencia claramente dos outros animais. Desde os mais elementares instrumentos construídos em época remota de sua história, como simples extensão de seu próprio corpo, até a criação de máquinas que tornaram possível a revolução industrial, que o homem tem se mostrado capaz de dominar a natureza, extraindo dela as mais variadas formas de energia, quer para o seu bem-estar, quer para atacar e destruir seu semelhante.

O uso de símbolos. Ernst Cassirer (1972) apresenta o símbolo como a chave para a compreensão adequada do homem. Comenta que o esforço de definir o homem como ser racional expressa um imperativo moral básico, e conclui:

> "Razão é um termo muito pouco adequado para abranger as formas de vida cultural do homem, em toda sua riqueza e variedade. Mas todas estas formas são simbólicas. Portanto, no lugar de definir o homem como um *animal rationale*, deveríamos defini-lo como um *animal symbolicum*. Deste modo podemos designar sua diferença específica, e podemos compreender o novo caminho aberto ao homem: o da civilização" (p.51).

Parte relevante do aspecto simbólico da cultura humana é o uso da linguagem articulada. Não há dúvida de que esta é uma característica exclusivamente humana. Os outros animais podem ter formas de comunicação, mas nenhum deles dispõe de uma linguagem articulada. Como se deu a aquisição

dessa extraordinária capacidade é um problema praticamente insolúvel. Foi o desenvolvimento do córtex cerebral humano que tornou possível a linguagem articulada, ou foi a linguagem articulada que tornou possível o desenvolvimento do córtex cerebral do homem? De qualquer maneira, graças a esse desenvolvimento, o homem tem a capacidade de acumular cultura e de transmiti-la de forma econômica e eficiente. É graças ao uso da linguagem articulada que o homem deixou de viver num universo meramente físico e passou a viver num universo simbólico, do qual o mito, a arte e a religião são partes integrantes. A linguagem tornou-se tão importante para o homem que, sem ela, a própria concepção do homem seria praticamente impossível. Graças à linguagem, o homem passou a viver num universo simbólico. E, como afirma Cassirer, a própria realidade física, por assim dizer, se torna mais indireta para o homem, à medida em que ele desenvolve sua capacidade de lidar com símbolos. E conclui o referido autor:

> Em lugar de lidar com as próprias coisas, o homem, em certo sentido, está constantemente conversando consigo mesmo. Envolveu-se de tal maneira em formas lingüísticas, em imagens artísticas, em símbolos míticos ou em ritos religiosos, que não pode ver nem conhecer coisa alguma senão pela interposição desse meio artificial. Tanto na esfera teórica quanto na prática, a situação é a mesma. Nem mesmo nesta última vive o homem num mundo de fatos indisputáveis, ou de acordo com suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes no meio de emoções imaginárias, entre esperanças e temores, ilusões e desilusões, em seus sonhos e fantasias”” (p. 50).

Em resumo, o conceito de natureza humana é tema aberto, à medida que se coloca o problema em termos de algo fixo e imutável, bem como quando se estuda o assunto do ponto de vista de características peculiares ao homem. Aparentemente, os existencialistas modernos, com raízes no devir heraclítico, têm algo importante a nos dizer sobre o tema, quando afirmam que somos antes e primeiro que tudo uma existência, isto é, somos aquilo que fazemos de nós mesmos durante o curso de nossa vida. Tornar-se, ao invés de ser, constitui a palavra-chave para a compreensão da natureza humana. Esse ponto se tornará mais claro, esperamos, quando mais adiante tratarmos da posição existencialista, principalmente em Jean-Paul Sartre.

1.3.2 A origem do homem: criação e evolução

Nem o evolucionismo nem o criacionismo podem ser empiricamente demonstrados. O primeiro apresenta algumas evidências significativas no domínio da história natural. O segundo tem a evidência da fé. Portanto, a origem do universo, da vida e do homem encerra um mistério perante o qual cada um terá de se colocar de modo responsável. Diante desse mistério, todos devem ter suficiente humildade e evitar atitudes dogmáticas arrogantes.

Pela narrativa bíblica, o problema da origem do homem é relativamente simples. O texto afirma, numa de suas versões: "Criou, pois, Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou" (Gn 1: 27). Ainda neste capítulo voltaremos a falar sobre o assunto das duas narrativas bíblicas da criação do homem.

Acontece, porém, que, a partir do momento em que o homem começa a refletir sobre si mesmo, o problema se complica. Para quem vê o problema estritamente do ponto de vista da fé cristã, ele praticamente não existe. Aquele, porém, que o encara de uma perspectiva científica ou filosófica, terá necessariamente de defrontar-se com aspectos praticamente insolúveis da questão. Em linguagem muito apropriada, logo no início de seu livro *A origem da humanidade* (1979), cujo título original se traduz por *A nova história de Adão e Eva*, Günter Haaf, em resposta preliminar à pergunta "De onde viemos?", diz:

> "Quando éramos crianças, o mundo era compreensível. É certo que tínhamos dúvidas e temores. Mas tínhamos também nossos pais, em quem acreditávamos quando nos falavam do mundo exterior e espantavam nossos temores. As primeiras dúvidas surgiram apenas quando começamos a nos libertar da proteção confortável de nossa cândida ingenuidade: quando, desesperados e insolentes, tentamos ocupar um lugar no centro do universo. Compreendíamos alguns fatos e logo julgamos ser oniscientes. Contudo, o oceano do saber mostrou ser demasiado vasto para deixar-se transformar numa mera poça; o mundo, complicado demais para se deixar explicar de uma tirada. Hoje, com mais humildade e de forma mais apropriada tentamos tirar o melhor partido possível da situação e criar um compromisso de rotina entre a fé e a ciência" (p.6).

Por séculos, o problema da origem do homem foi tratado de modo mais ou menos pacífico, visto que, para sua própria tranqüilidade, o homem se considerava uma espécie *sui generis* e, consequentemente , à parte do resto da natureza e particularmente do reino animal . No século XIX, entretanto, surge o cientista inglês Charles Darwin, com sua teoria da evolução das espécies, na qual se incluía o próprio homem. Ora, se nessa tentativa teórica de explicação do processo evolutivo não se houvesse incluído o homem, provavelmente tudo teria permanecido sem grande alteração. Acontece, porém, que a ousada e revolucionária teoria de Darwin não se limitou às formas mais simples da vida, pois incluiu o que há de mais avançado nela, ou seja, o próprio homem. Daí o caráter polêmico e controvertido da teoria darwiniana que abalou os alicerces do homem, produzindo nele sérias dúvidas e inquietações.

Para o objetivo do presente trabalho, não há a preocupação de estudar exaustivamente os problemas levantados pela teoria da evolução, do ponto de vista rigorosamente técnico e científico. Nosso propósito é colocar o problema da origem do homem em face da possibilidade de estudá-lo, quer do ponto de vista da doutrina bíblica da criação, quer do ponto de vista do processo

evolutivo, sem que um exclua o outro. Daí por que, no subtítulo, dissemos criação e evolução, e não criação ou evolução.

Começaremos, portanto, com algumas observações de caráter geral sobre a teoria da evolução.

O impacto causado pelo trabalho de Charles Darwin foi de proporções gigantescas, desde o seu aparecimento, e ainda hoje perdura, de uma forma ou de outra. As posições em relação à teoria evolutiva têm variado, desde a extrema e radical rejeição de uns à aceitação apaixonada e até mesmo fanática de outros. Combatida em certos meios acadêmicos onde seu ensino foi proibido e banido dos currículos universitários, e anatematizada pela Igreja, tornou-se heresia. No Protestantismo em geral, principalmente nos Estados Unidos da América do Norte, foi declarada suprema heresia pelos fundamentalistas radicais e adeptos da interpretação literal da Bíblia. Na Igreja Católica, a teoria da evolução passou por diversos estágios, que variam da veemente condenação à aceitação irrestrita, como é o caso de Teilhard de Chardin, que a estendeu não apenas ao mundo da Biologia, mas ao próprio universo como um todo, passando também por posições moderadas que admitem a possibilidade de conciliação entre criação como ato e evolução como processo.

É importante não perder de vista o fato de que a teoria da evolução é uma proposta de caráter científico, e não um dogma infalível. Ora, a cientificidade de uma teoria tem como condição básica, lembra Karl Popper (1972), sua refutabilidade ou falseabilidade. Uma teoria que não puder ser refutada não tem valor para a ciência. A teoria científica é um sistema aberto e, como tal, está sujeita a constantes modificações, à medida que novas hipóteses são testadas e confirmadas no campo particular de conhecimento de que trata a teoria. O contrário da teoria científica é o dogma, que é um sistema fechado, que não admite mudanças ou modificações em sua estrutura, pois neste caso todo o sistema ruirá. O dogma é matéria de fé que constitui o esteio de um sistema doutrinário e do qual ninguém pode afastar-se sem apostasia. O dogma, o indivíduo aceita ou rejeita; não pode, porém modificá-lo. Por exemplo, ninguém pode coerentemente declarar-se cristão, se negar o dogma da Trindade

Como vimos, a teoria da evolução não é um dogma que deva ser aceito como artigo de fé. Não é, também uma lei científica ou princípio universalmente válido e aplicável a todas as circunstâncias conhecidas. Ela é, como dissemos, uma proposta científica baseada na confirmação de várias hipóteses nos diversos campos das ciências biológicas. Ela continua a gerar hipóteses testáveis (e somente hipóteses testáveis têm valor para a atividade científica do homem), algumas das quais poderão ser confirmadas e outras poderão ser rejeitadas por não encontrarem confirmação empírica na natureza.

Em sua forma original, a teoria da evolução, tanto a de Darwin como outras que não tiveram o mesmo destino, apresentava muitas lacunas do ponto de vista da solidez de conhecimentos científicos em áreas correlatas. Particularmente no caso de Darwin, a maior lacuna se encontra no desconhecimento dos mecanismos da hereditariedade ou dos fatores genéticos, que mais tarde Mendel iria estabelecer como ponto de partida da genética contemporânea.

Ao cair no domínio público, essa teoria produziu uma série de mitos que foram aceitos como fatos científicos. Dentre esses mitos encontra-se a idéia da mudança adaptativa constante, apontada por Niles Eldredge e Ian Tattersall, em seu livro *Os mitos da evolução humana* (1984).

Com base em conhecimentos mais avançados e atualizados, os referidos autores contrastam a teoria antiga com a moderna teoria da evolução e sugerem o que eles chamam de teoria sintética. Vejamos alguns dos pontos salientados por esses dois cientistas contemporâneos.

Para a grande maioria das pessoas, evolução significa mudança, que, por sua vez, implica movimento e progressão. Essa mudança é vista como algo inevitável. Fala-se também no conceito geral de desenvolvimento, que pode ser usado tanto para descrever o processo que vai do óvulo ao indivíduo adulto, como à história evolutiva de grupos.

"Assim, o tipo de mudança que a maioria das pessoas tem em mente ao usar a palavra "evolução" não é algo ao acaso, do tipo qualquer-coisa-serve, mas sim uma alteração de estado muito mais definida, que segue um curso regular e compreensível, senão inteiramente preordenado. O tipo de mudança considerado é um desenvolvimento lógico. Parte do simples para o complexo, do primitivo para o avançado, do imperfeitamente formado para o perfeito. A evolução conota, acima de tudo, o aprimoramento progressivo" (*Os mitos da evolução humana, p. 32*).

Ora, como sabemos, a mudança é sempre vista como ameaça ao homem e à sociedade. Portanto, para se tornar aceitável, o conceito de mudança deve incluir a idéia de aprimoramento progressivo. Era este o clima intelectual do século de Darwin e que tornou possível o aparecimento e a expansão da sua teoria. A esse respeito, Eldredge e Tattersall dizem:

"Foi precisamente nesse tipo de atmosfera intelectual que as noções de evolução do universo, da vida e da humanidade, tanto física quanto culturalmente, se incendiaram. Tendo por combustível as visões de uma riqueza econômica em permanente expansão, e sendo talvez atiçada pelo turbilhão de rápidas mudanças tecnológicas iniciadas pela Revolução Industrial, a noção de progresso passou a dominar a visão de mundo dos teóricos sociais do Ocidente durante o século XIX" (p.33).

Bem informado sobre as questões do seu tempo, sobretudo em relação às noções e idéias que questionavam a fixidez das espécies na Biologia, Darwin, depois de uma viagem de cinco anos ao redor do mundo, a bordo do Beagle, e de

posse de abundantes dados coletados, formulou a teoria que abalou os alicerces do mundo científico, quer em relação às ciências biológicas, quer a respeito da economia e das ciências sociais. Hoje se fala, por exemplo, do chamado "darwinismo social" , que nada mais é do que as noções básicas da teoria da evolução aplicadas ao estudo das estruturas da sociedade humana. A idéia da evolução a bem da verdade não foi criada por Darwin, mas também não há dúvida de que foi ele que deu corpo e que a elaborou, de modo claro e convincente, no campo da Biologia.

A idéia fundamental da teoria da evolução é expressa por Eldredge e Tattersall nos termos seguintes:

> "Para Darwin, evolução era "descendência com modificação". Ele viu um padrão na natureza, uma hierarquia de similaridades que ligava todas as formas de vida, um padrão visto por Aristóteles e outros gregos da Antigüidade e que fora objeto de uma pesquisa biológica séria desde que Lineu estabeleceu seu esquema de classificação, um século antes. Darwin viu que a explicação mais simples para esse padrão de graus de semelhança entre os organismos era a simples noção de que eles estavam todos relacionados. Quanto mais estreitamente semelhantes sejam dois animais ou plantas, mais estreitamente relacionados deverão estar. Em sua concepção, Darwin via todos os organismos como descendentes de um único ancestral comum num passado remoto. E, assim como as histórias familiares podem ser desenhadas num pedaço de papel, a genealogia de todas as formas de vida poderia ser retratada com um diagrama ramificado - uma árvore" (p.33).

Hoje quase todos os cientistas reconhecem que a teoria da evolução, formulada por Darwin, é realmente uma idéias muito lúcida. Em vez de milhares de atos isolados de criação todo o conjunto de formas da vida pode ser, pela teoria da evolução, exemplificado a partir de um único passo inicial. Mas, para que sua teoria surtisse o efeito desejado, Darwin teria que destruir antes de tudo a idéia de fixidez das espécies. Ele argumentou, então, que a aparente fixidez se desfaz quando as espécies deixam de ser vistas apenas pelo prisma de seu presente e passam a ser vistas pela ótica de sua longa trajetória evolutiva. Portanto, para Darwin, evolução significa mudança gradual e progressiva. Basicamente, esse conceito não difere de outros conceitos de mudança prevalecentes na época. Para citar mais um vez os referidos cientistas do Museu Americano de História Natural:

> "Um período de tempo verdadeiramente vasto, ao longo do qual mudanças pequenas e imperceptíveis pudessem acumular-se gradualmente, parecia ser a melhor maneira de atacar a noção de fixidez das espécies. A acumulação gradual e progressiva de pequenas mudanças era uma idéia muito mais sintonizada com as noções vigentes do progresso na mudança social, pois, embora a noção de mudança houvesse prevalecido como explicação dos acontecimentos pós-Revolução Industrial na sociedade, ela estava estritamente vinculada com a noção de progresso" (p. 34).

Note-se, observam os referidos autores, que o conceito darwiniano de mudança é basicamente vitoriano. Para ele e para o seu tempo, o conceito de

mudança radical era inconcebível ou até mesmo abominável. E, por ironia do destino, nessa mesma época Karl Marx escrevia suas idéias revolucionárias de mudança que afetariam profundamente o futuro da humanidade.

A maior parte do conteúdo do livro de Darwin *A origem das espécies* (1859) é dedicada à explicação do mecanismo da evolução. As espécies , segundo o autor, não são fixas. Há um processo causal que explica os padrões de mudança através da ancestralidade e da descendência. Tomando por base o trabalho de economistas, como Malthus e Adam Smith, Darwin descobriu a noção de competição pela obtenção de recursos. Segundo esse princípio, cada geração produz mais organismos do que os que podem sobreviver. Portanto, nessa luta há os que ganham e os que perdem. Uns sobrevivem e geram filhos; outros simplesmente morrem. Os melhores sobrevivem e, visto que sua prole se assemelha a eles, há natural aprimoramento da população como um todo, com o passar do tempo. Como se pode observar, essa é a base da economia do *laissez-faire* e da competição aberta de Adam Smith. Esse conceito é a base das idéias de mudança social progressiva nas teorias de Herbert Spencer, que cunhou a frase "sobrevivência dos mais aptos" , e é a noção predominante da seleção natural, esteio por excelência da teoria evolutiva de Darwin.

Segundo o biólogo americano Stephen Jay Gould, citado por Günter Haaf (1979, p. 18), o princípio evolutivo se baseia em três fatos inegáveis na sua conseqüência inevitável:

1. "Nenhum ser vivo é exatamente igual a outro, e as diferenças são sempre herdadas (pelo menos parcialmente) pela descendência;
2. "os seres vivos produzem mais descendentes do que aqueles que poderiam sobreviver em condições naturais normais, e"
3. "em geral, a descendência que melhor se adaptou às condições do meio ambiente, graças a pequenas mutações, é a que sobrevive e se multiplica. Mutações vantajosas acumulam-se em grupos de seres vivos (as chamadas populações) através do processo de seleção natural. O mérito de Darwin foi ter sido o primeiro a reconhecer os dois componentes fundamentais da evolução biológica (mutação e seleção)."

Voltando mais uma vez a Eldredge e a Tattersall, observamos que

"Darwin não conhecia nada de genética tal como a entendemos hoje, mas apercebeu-se de que os organismos variam dentro das populações, de que os filhos tendem a parecer-se com seus pais e que, ocasionalmente, novas características surgem de maneira inesperada em alguns descendentes – os três únicos itens acerca da hereditariedade, necessários para a teoria da seleção natural. Assim , espera-se que haja um aprimoramento gradual e progressivo numa comunidade reprodutora, mesmo que o ambiente permaneça o mesmo durante milênios. A seleção atua constantemente no sentido de aperfeiçoar a raça" (p.35).

Como se pode observar, a idéia de mudança progressiva constitui a base da teoria evolutiva de Darwin, mas, como tal, não explica o problema de como a vida surgiu da matéria. Sobre este assunto falaremos um pouco mais quando tratarmos do humanismo marxista.

Tradicionalmente, o problema da origem do homem é estudado sob um tríplice aspecto: na mitologia, na ciência e na teologia. Seguiremos aqui o mesmo esquema.

A origem do homem na mitologia. O mito é uma categoria lingüística a que se recorre para explicar fenômenos que a linguagem comum não pode expressar.

Até onde se tem conhecimento da história, o mito é universal; encontra-se em todas as civilizações, desde as mais primitivas às de mais elevado nível. Aparentemente, ele sempre existirá, porque, como advoga Nicolas Corte, em *As origens do homem* (1958), sua verdade é sua utilidade. O referido autor justifica a utilidade do mito sob três pontos essenciais, a saber:

1. O mito foi o símbolo unificador do grupo social em cujo seio foi elaborado. Satisfazia-lhe o anseio intelectual de saber e compreender: servia-lhe de base à religião, dando ao grupo uma regra de ação litúrgica e moral, e mantendo, entre todos os seus membros, a unidade dos sentimentos e das emoções religiosas. Era em torno das mesmas narrações, das mesmas divindades e dos mesmos símbolos que as almas sentiam-se em comunhão. Assim, mantinha o mito uma disciplina social.
2. O mito alimentava essas emoções religiosas em períodos numerosos e longos, em que, entre explosões de entusiasmo comum, teriam caído em perigo de se abaterem e se esgotarem.
3. O mito renovava e rejuvenescia a confiança religiosa nas grandes manifestações do grupo em torno de seus deuses. Sustentava a piedade no decurso dessas manifestações, fazendo, poderosamente, sentir a todos os participantes das festas religiosas a sua dependência a um grupo fraternal. (p.13).

Os mitos podem ser naturalistas, quando têm por finalidade explicar a natureza em suas manifestações astronômicas, meteorológicas e agrícolas; são os chamados “mitos cosmogônicos”. Há também os mitos históricos, que servem para ligar um grupo social a seus heróis, como, por exemplo, Rômulo, que se relaciona com a história de Roma, e Osíris, que se liga à história do Egito. Existem, finalmente, os mitos explicativos ou etiológicos, que pretendem indicar

as causas dos ritos existentes em dado grupo social, ou as diversas representações das divindades, incluindo a etimologia dos seus nomes.

Dentre os vários mitos sobre a origem do homem, o que mais nos interessa aqui, por causa de sua semelhança com a narrativa do Gênesis, é o babilônico contido no poema épico *Enuma elish*, no qual se descreve a luta do deus Bel (ou Marduque) contra o monstro Tiamate.

O poema *Enuma elish* era recitado por ocasião das festas de Ano-Novo e trata das origens do mundo e do homem, temas filosoficamente inseparáveis. Segundo esse poema, no início, era o caos amorfo. O caos era constituído de dois princípios: Apsu, que representava as águas doces, e Tiamate, que representava as águas salgadas. Destes dois princípios se originaram os deuses, que correspondem, em geral, às potências cósmicas. Os deuses antigos representavam o universo caótico, enquanto os deuses jovens representavam o mundo organizado. Na guerra entre os deuses, Tiamate representava os deuses mais antigos, e Marduque representava os deuses mais jovens. O combate entre Tiamate e Marduque é assim descrito:

> (Marduque) assegurou seu domínio
> sobre os deuses acorrentados
> e voltou-se para Tiamate,
> que ele tinha vencido.
> Com sua clava inexorável,
> fendeu-lhe o crânio.
> Acalmado, o senhor contemplou
> o cadáver (de Tiamate);
> do monstro partido ele queria
> fazer uma obra-prima.
> Ele o separou em dois,
> como um peixe seco;
> estendeu a metade para formar
> a abóbada dos céus,
> traçou o limite, colocou guardas
> e lhes ordenou que não deixassem
> sair as águas.(Citado por Grelot, *Homem, quem és?* , 1973, p. 30, 31)

Uma vez estabelecido o céu e o mundo divino, levanta-se a questão de como os deuses serão servidos; cria-se, então, o homem:

> Marduque, ouvindo o apelo dos deuses,
> resolveu criar uma obra-prima.
> Farei canais de sangue,
> formarei uma ossatura
> e suscitarei um ser,
> cujo nome será: homem.
> Sim, vou criar um ser humano,
> um homem!

Que sobre ele recaia o serviço
dos deuses, para o bem-estar deles.(Grelot, p. 31.)

Para realizar essa obra-prima, o homem, Quingu, chefe dos deuses rebeldes, é imolado para fornecer seu sangue ao homem. Portanto, o homem tem em suas veias o sangue de um deus decaído. Eis como o poema descreve esse ato criativo:

Eles o acorrentaram e o seguraram diante de Eia,
infligiram-lhe o castigo merecido,
cortando suas veias.
Com o seu sangue.
Eia criou a humanidade,
e lhe impôs o serviço dos deuses, para libertá-los.
Depois que Eia, o sábio,
criou a humanidade
e lhe impôs o serviço dos deuses,
obra superior a toda inteligência,
que realizou Nudimude,
graças aos artifícios de Marduque,
Marduque, rei dos deuses, dividiu
O conjunto dos Anunáqui
Em deuses de cima e deuses de baixo,
e encarregou Anu
de velar pelas suas ordens...
Nos céus e na terra ele estabeleceu
seiscentos deuses. (Grelot, p. 31.)

Depois de citar esses trechos do poema, Grelot conclui:

"Vê-se assim que o homem não é somente súdito e escravo dos deuses, aos quais serve, prestando culto, mas, também, o joguete das potências cósmicas, que fazem pesar sobre ele uma fatalidade inexorável" (p.31).

Para uma visão mais ampla da origem do homem na mitologia, recomendamos a leitura do excelente trabalho de Nicolas Corte, *As origens do homem* (1958), que trata do assunto desde as culturas pré-literárias até os povos civilizados, como gregos e romanos, passando por povos como os egípcios, persas, hindus, chineses, celtas e germânicos.

A origem do homem conforme as ciências naturais. Do ponto de vista das ciências naturais, a origem do homem não envolve o problema metafísico. O que está em foco aqui é apenas o corpo do homem, enquanto matéria viva. Mas, de qualquer maneira, o problema vem à tona porque não se pode separar no homem o corpo da alma. Além disto, a redução materialista apresenta também suas aporias, como indica Lucien Podeur em seu livro *Imagem moderna do mundo e*

fé cristã (1977), ao discutir o princípio “o mais não pode vir do menos”. Mesmo admitindo que a natureza disponha de mecanismos através dos quais consiga passar do menos ao mais, e da desordem à ordem, a situação se complica quando se trata de níveis mais complexos, sobretudo quando se fala da presença de uma inteligência no mundo.

A idéia-mestra da concepção científica quanto à origem do homem é, sem dúvida, a noção de evolução. As várias ciências biológicas – anatomia, embriologia, histologia, citologia, fisiologia, genética, e a paleontologia e geologia – constituem a base dessa visão científica da origem do homem. No dizer de Vandebroek, “quanto melhor se conhece um ser vivo , mais a noção de evolução se torna evidente” (*Deus, o homem e o universo*, 1956, p. 174). Vejamos, a seguir, alguns dos principais argumentos derivados das ciências biológicas em apoio à teoria da evolução.

O dado fundamental fornecido pela anatomia é a unidade de estrutura e de função, tanto na escala macroscópica como na microscópica. Essa unidade estrutural, dizem os especialistas, só pode ser explicada pela existência de uma origem comum.

Por sua vez, a embriologia confirma não apenas a identidade do desenvolvimento, mas também atesta a unidade da organização. Falando sobre esse dado da embriologia, principalmente da organização quase invisível que os cientistas observam na transformação de uma célula em um novo ser, Vandebroek diz:

> “Nenhuma disciplina pode dar melhor idéia do que é a matéria viva, ou do que é a vida. Cada fenômeno vital, analisado separadamente, parece não ser mais do que a soma de uma série de fenômenos físicos e químicos, idênticos àqueles que se podem provocar nos laboratórios. E, no entanto, estes fenômenos desenrolaram-se no quadro de uma organização de tal maneira requintada, que seria anticientífico dizer que a vida não é mais do que a soma de fenômenos físicos ou químicos. Na vida, há mais que física e química” (1956, p. 174).

O argumento mais forte em favor da teoria da evolução, entretanto, é o derivado da paleontologia. O estudo dos fósseis indica que faunas diversas se substituíram no decorrer dos tempos, e que os tipos mais desenvolvidos que surgiram depois, todos correspondem a uma ordem que vai do simples ao complexo.

Esses e outros argumentos, derivados das ciências biológicas, são, de fato, bastante fortes. No entanto, por mais convincentes que sejam, não nos autorizam a falar da evolução, a não ser como hipótese de trabalho. Daí por que consideramos bastante sensata a declaração de Vandebroek:

> “É tão grande o número de fatos conhecidos, relativos às consequências da evolução, que alguns autores julgaram poder afirmar que a evolução se deveria catalogar na categoria dos fatos. Não podemos, porém, partilhar desta opinião – e isto por motivos metodológicos. Um fato deve ser

demonstrado. Ora, esta demonstração direta, quanto à filiação das espécies, é impossível. Por isso, a evolução não é mais do que mera hipótese, aliás verificável nas suas numerosas consequências , pelo que não é possível rejeitá-la, sem pôr no seu lugar outra igualmente plausível, pelo menos. Não nos iludamos. Um biólogo em dia com os dados atuais da Ciência não tem, praticamente, o direito de não ser evolucionista, a não ser que possa explicar os fatos de outra maneira" (1956, p. 177).

Como dissemos acima, não temos a pretensão de estudar em profundidade todos os aspectos científicos implícitos na teoria evolutiva. Nosso objetivo é demonstrar que não se pode simplesmente descartar a idéia da evolução e nem mesmo considerá-la como algo que se opõe ao ato criador de Deus. Esperamos que o assunto fique mais claro ao fim dos próximos parágrafos em que trataremos do assunto do ponto de vista da Bíblia e da doutrina cristã.

A origem do homem na Bíblia e na doutrina cristã. A Bíblia não é o único documento escrito sobre a origem do mundo e do homem. A narrativa do Gênesis apresenta semelhanças, por exemplo, com os relatos babilônicos da criação. No já mencionado poema *Enuma elish* também se diz que o universo se originou da água, e a afirmação do Gênesis de que as trevas cobriam o oceano primordial tem semelhança com o Tiamate, ou mar tumultuoso, bem como com o oceano tenebroso da cosmologia fenícia. A divisão do céu e da terra da narrativa hebraica corresponde à divisão do corpo de Tiamate, no poema *Enuma elish*. Em ambos os documentos, a criação do homem representa o ponto máximo da criação do universo.

Há, entretanto, consideráveis diferenças entre a narrativa hebraica e as outras existentes sobre o assunto. Por exemplo, nas narrativas babilônicas, os primeiros seres existentes eram demônios; o deus criador só aparece depois. Na tradição hebraica, Deus é o Ser eterno, o Todo-Poderoso, acima do caos e do mal. A narrativa bíblica fala de um único Deus, que transcende o universo, ao contrário do politeísmo das outras narrativas da criação. Outro fato singular sobre a narrativa bíblica da criação é que ela não representa simples ordenação de matéria preexistente. O mundo, segundo a fé cristã, foi feito do nada, pelo ato criador da palavra de Deus. O fiat divino deu origem a tudo o que existe. A idéia da *creatio ex nihilo* parece ser peculiar à fé cristã. É verdade que o texto do Gênesis não diz necessariamente que Deus criou do nada. O único texto bíblico que explicitamente diz isso é 2 Macabeus 7:28, onde a piedosa mãe, exortando o filho a não temer o verdugo, diz: "Peço-te, meu filho, que contemples o céu e a terra, e vejas tudo o que neles há, e penses que Deus os criou do nada e que também o gênero humano tem a mesma origem".

Falando sobre o assunto, Loretz, em seu livro *Criação e mito* (1979), advoga que o problema aqui é o termo **nada**, e pergunta: "se, dentro do desenvolvimento, surge algo de completamente novo, não é melhor, talvez, falar

de uma *transformation créatrice* (Theilhard de Chardin) ou de uma *évolution créatrice* (Bergson), antes que de uma creatio ex nihilo?" (p. 87). Diferentes respostas foram propostas. O teólogo Schmaus, por exemplo, diz:

"A expressão facilmente meio inteligível 'do nada' não significa que o nada seja o elemento base do qual Deus formou o mundo. Ela indica, antes, a ausência de qualquer concausa extradivina. A lei universal deve ser atribuída, por conteúdo e realidade, exclusivamente à onipotência da divina vontade de amor. Não existe nenhuma causa eficiente diferente de Deus e nenhuma causa exemplar ou final do mundo diferente dele" (citado por Loretz, p. 88).

Por essa interpretação, a criação representa uma doação do ser divino. Diz Kremer, também citado por Loretz:

"A obra criadora de Deus significa doação do ser. É um ato transcendental e não categorial. A realidade diferente de Deus existe, à base da divina comunicação do ser, na 'participação' do ser de Deus. O ser real do mundo é diferente do ser de Deus, e por isto dessemelhante Dele. Embora em toda a sua profunda dessemelhança, Ele se lhe assemelha, de tal forma que podemos chamá-lo análogo" (p.89).

O Concílio de Latrão (1215) confirmou oficialmente a doutrina da creatio ex nihilo. Não obstante, o problema continua em debate entre os teólogos e intérpretes. Baseados em 2 Macabeus 7:28 e também em João 1:3, alguns alegam ser esta a doutrina bíblica da criação. Mas, alegam outros, o judaísmo não conheceu tal doutrina e coube aos cristãos formulá-la.

Com base em Gênesis 1:1, que diz "No princípio criou Deus o céu e a terra" , fala-se de uma criação de todas as coisas, que afasta a existência de qualquer matéria como condição prévia da ação divina. Portanto, tudo quanto existe deve o seu ser ao ato criativo de Deus. Mas, não obstante ser esta a posição mais comum entre os cristãos, ainda existem os que advogam que a criação ou ato criativo de Deus consiste na ordenação do caos primitivo, mesmo admitindo que caos e criação são antíteses absolutas e que tal posição resvala inevitavelmente na tese materialista da eternidade da matéria. Além disto, a narrativa bíblica salienta a dignidade do homem, quando afirma que ele foi feito à imagem e semelhança de Deus e que devia exercer domínio sobre toda a natureza. O texto do Gênesis 1:26: "E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todo réptil que se arrasta sobre a terra" é, evidentemente, vazado numa linguagem mitológica. Como observa Loretz, a divindade criadora convida as divindades circunstantes a assistir à formação do homem, que deve ser feito à imagem e semelhança da divindade.

A idéia da semelhança de imagem entre o homem e Deus tem recebido as mais variadas interpretações. O ponto de partida, sem dúvida, é a interpretação de Agostinho, citada por Loretz, nos seguintes termos:

Não se pode aqui esquecer que o santo autor, às palavras “segundo a nossa imagem” pospõe de imediato “e ele deve dominar os peixes do mar e os pássaros do céu” e todos os outros animais privados de razão. Daí devemos entender claramente que o homem foi criado segundo a imagem de Deus, justamente naquilo em que se diferencia de todos os outros seres viventes privados de razão. E isto é a razão como tal , seja ela denominada intelecto, inteligência, ou seja expressa por qualquer outro termo mais apropriado. É sob este aspecto que o apóstolo diz: “Renovai-vos pela transformação espiritual da vossa mente, e revesti-vos do homem novo, criado segundo Deus, na justiça e santidade da verdade” (Ef 4:23 e Seg.; Cl 3:10), e, com estas palavras, o apóstolo indica com suficiente clareza em que coisa o homem foi criado segundo a imagem de Deus. Não se trata de características físicas, mas de uma certa forma inteligível de intelecto iluminado (p. 73,74).

Battista Mondin corrobora esse ponto de vista, quando diz:

Em que então consiste a Imago Dei? Segundo alguns autores, a semelhança com Deus consiste na “postura ereta” (L. Khler); segundo outros, na intersubjetividade que, na opinião de Barth, encontra expressão emblemática na diferenciação sexual entre o homem e a mulher; no entanto, segundo a maioria dos intérpretes antigos e modernos, a semelhança resulta da capacidade de o homem agir como Deus; como Deus, cria e ordena o mundo, assim o cultiva e o governa. Por isto, a semelhança não está em nível ontológico, mas dinâmico; não está no ser, mas no agir (Antropologia teológica, 1979, p. 93,94).

Segundo H. Gunkel, em seu comentário do Livro de Gênesis, esta semelhança de imagem se refere basicamente ao corpo físico do homem, mesmo que isto não exclua o aspecto espiritual. Na verdade, a narrativa bíblica se refere apenas à semelhança e não específica nem o corpo nem o espírito do homem. Daí, a conclusão de Loretz de que “a semelhança de imagem entre Deus e o homem é a expressão simbólica da semelhança existente entre Deus e o homem e da relação dela decorrente” (p.75). Neste sentido, advoga o referido autor, não faz sentido dizer que apenas uma parte do homem é igual a Deus. “Tudo no homem é igual a Deus, a distinção corpo-alma, corpo-intelecto torna-se supérflua” (p.76). O autor advoga que, se a criação do homem consiste no Dom da filiação/ amizade, isto significa que ele tem para com Deus uma relação existencial que nenhum outro ser criado possui. Somente o homem pode ser amigo ou inimigo de Deus. E, na impossibilidade prática de se afirmar com precisão em que consiste a semelhança entre o homem e Deus, Loretz conclui:

Seria, pois, um grande erro interpretar – como freqüentemente acontece – a descrição mitológica da igualdade de imagem de um ponto de vista científico (por exemplo, figura ereta, capacidades intelectuais). De Gênesis 1:26 e seguintes, é, além disso, impossível deduzir como e através de que o homem se diferencia biologicamente de todos os demais seres viventes. A famosa posição particular do homem continua, à base deste texto, cientificamente indefinível, ainda que se identifiquem, ilegitimamente, o mito com a ciência. Portanto, do mito não se pode tirar absolutamente nada de concreto (em sentido histórico-científico) a respeito do quando, do como e do onde da criação do homem (p. 76).

O estudo mais exaustivo que conhecemos sobre este assunto, em língua portuguesa, é o trabalho de Battista Mondim, em seu livro *Antropologia*

teológica, capítulo V, onde apresenta as várias teorias sobre a *Imago Dei*, na patrística e na escolástica. Recomendamos esse texto ao leitor interessado no assunto.

Além disso, a narrativa bíblica se diferencia das outras ao ensinar a bondade original de todas as coisas. Diz o texto: "E viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom" (Gn 1:31).

Na verdade, não se pode falar de uma narrativa bíblica da criação, pois, em rigor, existem duas no Livro do Gênesis. Essas duas cosmologias são diferentes e aparentemente contraditórias.

A primeira, contida no primeiro capítulo do Livro do Gênesis, é chamada de narrativa sacerdotal. Essa cosmologia pressupõe um ambiente babilônico e provavelmente foi redigida no século VI a.C. É uma cosmologia aquática, isto é, uma explicação da origem do mundo a partir do elemento água. "No começo não há senão a massa caótica das águas primordiais. Deus ergueu uma abóbada sólida, o firmamento, que separa as águas inferiores. Em seguida, Ele separa estas últimas em oceanos e assim aparece a terra firme. A terra é uma ilhota no meio das águas" (Grelot, 1980, p. 45).

A Segunda narrativa, chamada de patriarcal ou javista, contida em Gênesis 2, foi provavelmente redigida no século X a.C. É uma narrativa terrestre, no sentido de atribuir à terra a origem de todas as coisas.

"No começo existe somente a terra árida e estéril, porque ainda não choveu. Deus faz então jorrar água doce (fontes e rios), assim o homem e os animais podem aparecer. A terra é um oásis no deserto" (Grelot, 1980, p. 45).

Por que a narrativa sacerdotal, mais recente, foi colocada em primeiro lugar no Livro do Gênesis? Nicolas Corte apresenta o seguinte argumento:

> Cousa notável e, para nós, cheia de ensinamentos, é não Ter a equipe sacerdotal – porquanto se trata, provavelmente, não de um autor isolado e que não teria podido fazer prevalecer sua redação contra a tradição de um povo inteiro -, que editou o Gênesis, se assim podemos dizer, em uma edição revista e completa, tocado na redação de Moisés, da qual, certamente, percebia as diversidades. É que esta redação era sagrada. E é também porque os ensinamentos que dela derivavam apresentaram-se idênticos aos que reinavam, então, nos meios esclarecidos do povo judeu. Além disto, não se pode conceber que estes ensinamentos tenham nascido de um modo brusco. Constituíam igualmente uma "tradição" , e esta tradição não era menos patriarcal. Foi, sem dúvida, para maior clareza, para mais perfeitamente distinguir a doutrina do povo de Deus de todas as doutrinas estrangeiras, que, na "reedição" do Gênesis, a narração sacerdotal foi colocada no início do livro(1958, p. 90,91).

De um ponto de vista mais crítico, representante da erudição contemporânea, Grelot assim se expressa: "Ao autor que reuniu estes dois textos, em uma só narração, não escapou o seu aspecto contraditório. Se ele os justap6os, foi porque, para ele, este aspecto 'científico' não era mais do que um acessório, um modo de se exprimir" (1989, p. 45). E, citando Lohfink, conclui:

> Sentir-se-iam perturbados os autores bíblicos se vissem que nós substituímos esses esquemas pelo modelo muito mais aceitável da formação evolutiva do mundo, da vida, do homem, preparado pelas ciências da natureza? Não creio. A própria Bíblia, justapondo tranqüilamente modelos cosmogônicos diferentes, mostra que eles são relativos. As cosmogonias das narrações da criação não pertencem à mensagem da Bíblia; são apenas um meio sem o qual essa mensagem dificilmente poderia ser enunciada (1980, p. 45).

Em geral, podemos dizer que a erudição contemporânea tende a afirmar que as narrativas bíblicas da criação do homem e do universo são míticas. Por exemplo, Loretz afirma:

> Verifica-se com clareza que, nos dias atuais, não se pode mais levar em consideração o homem primordial das narrativas bíblicas, como indivíduo ou como grupo, no sentido histórico-científico. O homem primordial da Bíblia – seja ele indivíduo ou grupo – pertence à esfera do mito (1979, p. 25).

Conclui-se, portanto, que as narrativas bíblicas das origens do mundo e do homem não são interpretações científicas desses fatos. São o reflexo de uma concepção religiosa que, em última análise, revela fatos essenciais sobre a existência do mundo. Forçar uma interpretação científica dessas narrativas seria de efeitos desastrosos.

A doutrina cristã da criação do homem, principalmente do ponto de vista da Igreja Católica, tem sido definida através de Credos e de outros documentos eclesiásticos.

Uma leitura dos Pais da Igreja revela que seus principais pontos de vista, sobre a criação do homem e do universo, podem ser resumidos no seguinte:

> Foi Deus quem tudo criou. Esta criação foi feita ex nihilo, isto é, sem matéria alguma preexistente. Somente Deus pode criar. Tal ação ultrapassa os poderes de toda a criatura, seja ela qual for. Deus cria de modo inteiramente livre e segundo as "idéias" que em si mesmo concebe. Cria por pura bondade, isto é, por amor e para manifestar suas perfeições. Não é eterno o mundo. Teve um princípio. Não é Deus o autor do mal. A criação produziu, primeiramente, espíritos imateriais, os anjos, que são superiores ao homem, mas que, pelo uso da liberdade, dividiram-se em bons e maus, anjos ou demônios.
>
> O homem é a principal criatura no mundo visível, sendo formado de um corpo e de uma alma imaterial e imortal. Foi o homem criado diretamente por Deus, sem intermediário. Procedem todos os homens de um só casal original. Nossos primeiros pais foram criados em estado sobrenatural. Eram dotados de justiça original, isentos de concupiscência e da necessidade de morrer. Foi pela sua desobediência que o homem caiu no estado atual de decadência em que se encontra, e do qual só a graça de Cristo pode tirá-lo (Corte, 1958, p. 107, 108).

A posição fundamental da Igreja Católica, apesar das diferentes interpretações, principalmente depois do Concílio Vaticano II, tem sido a teoria das razões seminais, de Agostinho, Bispo de Hipona, expressa nas palavras seguintes:

> Assim como em um grão encontra-se, ao mesmo tempo, de maneira invisível, tudo quanto deve surgir na árvore, assim também deve-se conceber o mundo, quando Deus, ao mesmo tempo, tudo criou,

no sentido de que tudo já trazia em si mesmo o que apareceu, quando o dia surgiu. E não somente o céu e a terra, como o sol, a lua e as estrelas, cujas espécies são arrastadas em movimentos circulares, mas também a terra e os abismos, que sofrem movimentos irregulares, constituindo a parte inferior do mundo. Igualmente, porém, tudo quanto a água e a terra a seguir produziram, já em potência o possuíam, e de modo causal – potentialiter et causaliter – antes que tivesse aparecido, segundo as etapas dos tempos, tudo o que conhecemos nestas obras, em cujo seio não cessa Deus de agir (citado por Corte, 1958, p. 109, 110).

Mais recentemente, duas encíclicas expressam a posição da Igreja sobre o assunto. Na Encíclica Divino *afflante Spiritu,* de 30 de setembro de 1943, Pio XII chama a atenção para o gênero literário da narrativa bíblica e reconhece os problemas lingüísticos próprios do contexto oriental em que foi produzida. Perante a Academia Pontífica das Ciências, o papa reafirmou a posição da Igreja quanto a três pontos fundamentais:

1. Sobre a espiritualidade da alma e, consequentemente, a superioridade do homem em relação aos simples animais;
2. Sobre o corpo da primeira mulher como tendo vindo do corpo do primeiro homem, e
3. Sobre a impossibilidade de o pai e ascendente de um homem não ser uma criatura humana, isto é, a impossibilidade do primeiro homem ter sido filho de um animal, e verdadeiramente gerado por ele.

Na Encíclica *Humani generis*, de 12 de agosto de 1950, Pio XII reconhece que os primeiros capítulos do Livro do Gênesis não são históricos, no sentido restrito da palavra. Reconhece que os três primeiros capítulos do Gênesis nos dão uma visão popular das origens do mundo e da raça humana. Nesse documento, o papa distingue fatos de hipóteses, recomendando que as hipóteses, por mais plausíveis que sejam, devem ser estudadas com cautela. Se opostas à Revelação, devem ser rejeitadas. A *Humani generis* ensina que a alma humana é criação imediata de Deus, rejeitando assim a idéia evolutiva de uma passagem do menos ao mais, ou seja, a idéia de que o espiritual pudesse resultar apenas de uma ordenação do material ou que dele fosse somente um estágio mais complexo. Pio XII condena também o poligenismo, como algo que contraria a Revelação, aparentemente tendo em vista a posição de Teilhard de Chardin, sem dúvida alguma seu partidário, como afirma o texto de O fenômeno humano, citado por Corte, 1958, p. 127:

Eis por que à Ciência, como tal, o problema do “monogenismo” , no sentido estrito – não digo “monofiletismo” – parece “escapar” por sua própria natureza. Nas profundezas do tempo em que se coloca a “hominização” , a presença e os movimentos de um casal único são positivamente inacessível e indecifráveis ao nosso olhar direto. Poder-se-ia, assim, dizer, que há lugar, “nesse intervalo” , para tudo quanto vier exigir uma fonte de conhecimento fora do experimental.

Não há dúvida de que, no século XIX, o maior desafio para a fé cristã foi a teoria da evolução. Vejamos, a seguir, segundo Lucien Pdeur (1977), qual o ponto central do problema e quais as reações do pensamento cristão.

As teorias da evolução afirmam que a vida provém da matéria. Isto parece ser contrário à Bíblia, da mesma forma que a teoria heliocêntrica pareceu à cristandade ao tempo em que foi anunciada. Conforme a crença tradicional cristã, as espécies foram criadas cada uma separadamente e de uma só vez. As teorias da evolução, por sua vez, ensinavam que as espécies estão sujeitas a mutações e que se transformam ao longo dos tempos. Para o ensino cristão, o homem representa a coroa da criação e é regido por leis somente aplicáveis a ele. Para o evolucionismo, o homem nada mais é do que um animal que alcançou um grau mais elevado de desenvolvimento. Existe, portanto, entre o homem e os outros animais, um grau perfeitamente identificável de continuidade. Segundo Freud, a teoria da evolução representou a "Segunda humilhação" a que o homem teve que se submeter. A primeira foi a revolução copernicana, que tirou a Terra do centro do universo, levando consigo o próprio homem. A terceira humilhação foi, sem dúvida, a descoberta dos fatores inconscientes do comportamento humano, que ameaçou a última cidadela do homem como espécie sui generis, a saber, sua racionalidade. Para o cristianismo, a vida pertence ao domínio do sagrado. Portanto, atribuir-lhe origem puramente material, como o faz o evolucionismo, seria um sacrilégio.

O ponto central do problema, porém, é o que se refere à finalidade do mundo. O mundo não é obra do acaso, advoga o cristão. A vida é mais do que a simples organização da matéria. O animal-máquina de Descartes é um conceito ingênuo. Mas, a bem da verdade, não existe posse absoluta da verdade, nem de um lado nem de outro. Daí por que, diz Podeur, houve uma espécie de acordo tácito entre os crentes e os ateus:

> Se a ciência conseguir explicar integralmente a vida, de sua origem aos nossos dias, apoiando-se unicamente nas forças da matéria, descobertas pelos seus métodos, o ateísmo se tornará a hipótese mais plausível, e Deus não terá mais nada a fazer em nosso mundo; mas, enquanto a ciência se mostrar incapaz neste domínio a hipótese Deus conservará toda a sua força (1977, p. 78).

Diante desse problema, posto que nenhum dos lados pode proferir a última palavra, Podeur aponta duas reações cristãs.

A primeira reação consiste em analisar os resultados obtidos pela ciência, considerando seu caráter insuficiente e incompleto. Por exemplo as explicações do desenvolvimento do embrião, a partir do óvulo fecundado, e a origem da vida a partir da matéria inorgânica, nunca foram formuladas de modo a não deixar dúvidas. As teorias de Haeckel, por exemplo, não se baseavam em hipóteses cientificamente testáveis, mas em sua tendenciosa imaginação. As experiências

de Pasteur mostraram ao mundo científico que não existe geração espontânea. Partindo dessas falhas, diz Podeur, "reafirma-se a existência de uma finalidade irredutível aos mecanismos puramente materiais, e a necessidade de uma causa inteligente e agindo em vista de uma finalidade"(p.79). Acontece, porém, que, à luz de novos conhecimentos da moderna biologia, já não se pode falar com tanta segurança sobre finalidade estabelecida por Deus ou por um princípio vital (ver, por exemplo, a posição de Jacques Monod em *O acaso e a necessidade*, que será mencionada no contexto da teoria de Teilhard de Chardin). Daí por que essa posição hoje não é um forte argumento usado pelo cristão.

Um segundo tipo de reação cristã a esse problema é o seguinte:

> O aparecimento da vida e a evolução são passagens do "menos" para o "mais". Ora, o "mais" , como tal, não pode vir do "menos". Independentemente, portanto, do nível da explicação científica – mesmo supondo-a plenamente acabada em sua ordem -, é necessário colocar-se em outro nível: no nível metafísico (opondo-se ao nível simplesmente empírico, que é o da ciência) ou nível do ser (em oposição ao nível dos fenômenos). Neste nível fundamental, a ação de Deus é exigida: ela torna inteligível a passagem do menos ao mais (Podeur, p. 79, 80).

Essa forma de reação é expressa diferentemente por vários autores. Podeur cita, por exemplo, D. d'Hulst, quando diz: "Não negamos o que há de profundo na questão da evolução e nos sentimos mesmo levados a fazê-la nossa. Sim, com Deus na origem do ser, Deus no termo do processo, Deus nos flancos da coluna, para dirigi-la e sustentar-lhe os movimentos" (p.80). Menciona, também, Bergounioux, que advoga que Deus dirige a evolução, e acrescenta:

> De fato, dado ao número incalculável das circunstâncias necessárias para este harmonioso desenvolvimento da aventura biológica, é necessário que intervenha um "antiacaso" , um "elemento furtivo" , para libertar energias até então desconhecidas. Com esta afirmação, passamos para a interpretação filosófica, mas parece-nos que a realidade científica, longe de se opor a este passo, clama por ele (p. 80).

Por outro lado, Jacques Maritaim, em consonância com o princípio instrumentalista defendido por pensadores medievais, afirma:

> Se (...) considerando a gênese hipotética dos diversos filos em si mesmos, voltarmos nossa atenção para a ação transcendente da causa primeira, podemos seguramente conceber que, principalmente nas idades de formação, nas quais o estado do mundo se encontrava no ponto máximo de plasticidade e nas quais o influxo divino, passando pela natureza, terminava a obra da criação, este impulso divino, que ativa para a existência, penetrando os seres criados e usando-os como causas instrumentais, pôde e pode ainda sobrelevar as energias vitais, que procedem da forma no organismo animado por ela, de modo a produzir na matéria – quero dizer, nas células germinativas – disposições superiores às capacidades específicas do organismo em questão, de modo que no momento da geração apareça uma nova forma substancial, especificamente diferente e superior quanto ao ser, deduzida da matéria, assim mais perfeitamente disposta (citado por Podeur, p. 80, 81).

Finalmente, Podeur apresenta nesse contexto a posição de Karl Rahner, considerado o maior teólogo católico contemporâneo. Usando uma linguagem tipicamente hegeliana, Rahner fala do devir, no caso da evolução, como "ultrapassagem de si mesmo, na qual o ser em devir se torna mais do que era, sem que, no entanto, este mais seja por si um elemento simplesmente acrescentado do exterior – o que destruiria o conceito de um autêntico devir de caráter natural". O ser absoluto é a causa e o princípio primordial desse movimento do ser em devir. Portanto, conclui Podeur, "Deus não age do exterior sobre a evolução; isto não é mais o puro esquema instrumentalista, e concede-se o máximo à realidade em devir. Mas também aí parece indispensável o recurso a outra coisa que o próprio real" (p. 81). Em face dos problemas levantados pelo mundo moderno, o cristão tem duas tarefas a realizar: aceitar a consistência do real material e reencontrar o sentido da "presença criadora" no mundo e no homem.

Comparando as conclusões da história bíblica e as da teoria da evolução que em si mesmas não se contradizem, Rahner diz:

> Reduzindo o problema em questão a um denominador formal, podemos dizer o seguinte: o começo da humanidade, segundo a antropologia científica, é um começo que estabelece um vazio precário como ponto íntimo de uma curva ascendente; já o começo do homem, segundo a Bíblia e a Igreja, é um começo que estabelece uma "plenitude" , a partir da qual a "curva da evolução" prossegue, antes, em linha descendente. O começo "científico" do homem é um início, do qual a evolução cada vez mais se afasta; já o começo "bíblico" da humanidade é um início que deve ser reencontrado no decurso da História. Para as ciências, o Paraíso fica relativamente no fim da "evolução" ; já para a Bíblia, é no começo da "História" que ele se situa (A antropologia: problema teológico, 1968, p. 91).

Até aqui falamos da posição do cristianismo em face das teorias quanto à criação do mundo e do homem, mencionando, de modo especial, a postura da Igreja Católica. O que dizer, então, da posição do protestantismo?

Diante desse problema, é muito difícil encontrar uma posição característica do protestantismo. Podemos dizer que, em linhas gerais, o protestantismo apresenta três posições típicas. A posição fundamentalista ultraconservadora condena qualquer idéia de evolução e adota uma posição criacionista, normalmente caracterizada por uma interpretação literal da Bíblia. Por outro lado, existe uma corrente liberal do protestantismo que vai ao outro extremo transformando tudo em mito e revelando uma tendência relativista em sua interpretação da Bíblia. Finalmente, existe uma posição intermediária , que advoga que ciência e fé pertencem a domínios diferentes e que não são necessariamente opostas entre si. É possível conviver com a idéia do ato criador de Deus submetido a um processo evolutivo. A idéia da evolução aparentemente não contraria a fé cristã, desde que dela não se afaste o ato criador de Deus.

O problema filosófico por excelência, colocado pela idéia da evolução, é saber como a vida surgiu da matéria e como da matéria teria surgido o espírito. Este é, de fato, um problema filosófico e, como tal, não encontra resposta definitiva nem na religião nem na ciência.

O problema da evolução, no contexto do pensamento filosófico, pode ser estudado à luz de duas posições clássicas: Heráclito e Parmênides. O primeiro, como se sabe, é o defensor da idéia do devir. O segundo defende a tese de que o ser é uno e imutável. Se transferirmos o problema para o campo biológico, encontraremos semelhanças com os pontos de vista que defendem a fixidez das espécies, bem como com aqueles que defendem a evolução através de mutações. Em qualquer dos casos, existem inevitáveis aporias.

Do ponto de vista cultural, a evolução é praticamente ilimitada. O que dizer, então, da evolução biológica? Ao leitor interessado, recomendamos a leitura do sexto capítulo do livro de Haaf, mencionado no início desta subdivisão de capítulo, que trata especificamente do devir do homem.

1.3.3 A relação corpo-alma

O problema da relação corpo-alma tem sido uma constante preocupação para filósofos e teólogos através dos séculos. Nunca existiu e, aparentemente, nunca existirá uma solução universalmente válida para o problema. Somente através de uma equação pessoal o indivíduo poderá encontrar uma resposta satisfatória.

Antes, porém , de discutir o problema da relação corpo-alma é necessário que se fale da existência e natureza da alma. Existe a alma? O que é a alma? A resposta a estas perguntas tem sido procurada na filosofia, na teologia e na psicologia racional.

A existência da alma é algo que não pode ser empiricamente demonstrado. Por outro lado, simplesmente negar a sua existência deixa muitas questões em aberto. A alma é uma espécie de constructo teórico, ou seja, de algo cuja natureza ignoramos, porém que é necessário como explicação daquilo que se conhece ou observa. Aparentemente, a idéia da alma surgiu no homem como resultado de sua observação das manifestações vitais, tanto no reino animal, como particularmente em si mesmo.

O problema da existência da alma não é algo que tenha surgido num contexto de concepções religiosas, no sentido estrito da palavra. Grandes filósofos, como Platão e Aristóteles, tratam do assunto como algo admitido, uma vez que falam de sua natureza e função, e não se pode falar da natureza e função daquilo que não existe.

Para Platão, a alma é um ser eterno, de natureza espiritual, cuja função principal é conhecer o mundo ideal e transcendental. Pelo fato de se encontrar

unida a um corpo que tem funções sensitivas e vegetativas, a alma racional desempenha essas funções através de outras duas almas: a alma irrascível ou ímpeto, que reside no peito; a alma concupiscível ou apetite, que reside no abdome. Essas duas almas são subordinadas à alma racional. Essa alma humana, de natureza espiritual e inteligível, sofreu uma espécie de queda original, causada por um mal radical (pecado, na concepção religiosa), e se uniu ao corpo, que é uma espécie de cárcere do qual deve libertar-se. Na vida presente, essa libertação gradual se opera através da filosofia , que é a separação espiritual entre a alma e o corpo, e se realiza plenamente na morte, quando se separa definitivamente do corpo. O corpo não oferece à alma a condição adequada para a plena realização de suas verdadeiras funções.

> (...) a alma está no corpo como um cárcere, o intelecto é impedido pelo sentido na visão das idéias, que devem ser trabalhosamente relembradas. E diga-se o mesmo da vontade a respeito das tendências. E, apenas mediante uma disciplina ascética do corpo, que o mortifica inteiramente, e mediante a morte libertadora, que desvencilha para sempre a alma do corpo o homem realiza a sua verdadeira natureza: a contemplação intuitiva do mundo ideal (Padovani, *História da filosofia*, 1990, p. 118).

Por sua vez, a psicologia de Aristóteles se prende ao mundo dos seres vivos, que têm a alma como princípio que o distingue do mundo inorgânico. O ser vivo possui internamente o princípio de sua atividade, que é a alma, forma o corpo. “A característica essencial e diferencial da vida da planta, que tem por princípio a alma vegetativa, é a nutrição e a reprodução. A característica da vida animal, que tem por princípio a alma sensitiva, é precisamente a sensibilidade e a locomoção. Enfim, a característica da vida do homem, que tem por princípio a alma racional, é o pensamento”(Padovani, 1990, p. 130) . Discordando, portanto, do seu mestre Platão, Aristóteles advoga que em todo ser vivo existe apenas uma alma, que exerce diferentes funções. Alega, outrossim, que o corpo não é um empecilho, mas um instrumento da alma racional, que é a forma do corpo. Padovani resume a posição de Aristóteles no seguinte parágrafo:

> O homem é uma unidade substancial de alma e de corpo, em que a primeira cumpre as funções de forma em relação à matéria, que é constituída pelo segundo. O que caracteriza a alma humana é a racionalidade, a inteligência, o pensamento, pelo que ela é espírito. Mas a alma humana desempenha também as funções da alma sensitiva e vegetativa, sendo superior a estas. Assim , a alma humana, sendo embora uma e única, tem várias faculdades fundamentais do espírito humano são duas: teórica e prática, cognoscitiva e operativa, contemplativa e ativa. Cada uma destas, pois, se desdobra em dois graus, sensitivo e intelectivo, se se tiver presente que o homem é um animal racional, quer dizer, não é um espírito puro, mas um espírito que anima um corpo animal (p. 130).

Esses dois representantes máximos do pensamento filosófico falam não apenas da existência da alma, mas também de sua natureza e relação com o corpo. Mas, é evidente que muitos outros pensadores se pronunciaram sobre o assunto. O que faremos, a seguir, é apresentar uma visão panorâmica dos

diferentes aspectos do problema, tomando por base o erudito trabalho de Battista Mondin, em seu excelente livro Introdução à filosofia, no capítulo que trata do problema antropológico, e, naturalmente, outras fontes bibliográficas disponíveis.

O problema fundamental, aqui, é a questão da substancialidade da alma.

Para os filósofos de tendência materialista, a alma não é uma substância. "O que chamamos de alma", dizem eles, "é apenas um epifenômeno da corporeidade. A única substância que existe é a matéria. É da matéria que se desenvolve tudo o que existe no mundo, inclusive o homem. Portanto, até o conjunto daqueles aspectos superiores do homem, os quais são explicados comumente postulando-se a existência da alma, não é fruto de um espírito que habita a máquina, mas sim o resultado mais ou menos casual de um alto grau de evolução da matéria" (Mondin, 1981, p. 59).

Em seu erudito trabalho, A antropologia: problema teológico, Karl Rahner indica várias aporias reveladas na tese materialista. Diz ele:

> Quando um materialista diz que só existe a matéria, deve-se-lhe perguntar o que ele entende, então, por esta coisa que ele pretende seja a única realidade. Reconhecer-se-á que, dentro do sistema materialista, nenhuma afirmação, da primeira à última, tem sentido válido. As afirmações científicas só podem estabelecer nexos funcionais entre coisas diversas, segundo a fórmula "se A existe, segue-se B" . Se "tudo" é matéria, é cientificamente impossível afirmar-se e explicar-se o que seja este "tudo" e, por conseguinte, o que seja a própria matéria. Efetivamente, em termos de definição, não existe nada como ponto de partida para se determinar o que venha a ser este "tudo" ou sua função em relação a outra coisa qualquer (p. 45).

Prosseguindo em seu raciocínio, Rahner afirma que:

> A frase "só existe a matéria" (se lhe quisermos atribuir algum sentido), pode apenas exprimir o princípio ou postulado heurístico de que uma série absoluta, totalmente irredutível, completamente disparata , de coisas que, de um lado, não têm nenhum denominador comum e, do outro, pretendem ser simultaneamente objeto do conhecimento humano, não passa de uma afirmação apriorística, lógica e praticamente impossível, um mero absurdo metafísico. Neste sentido, aquela sentença é certa. Mas, então "matéria", sob o ponto de vista simplesmente terminológico, definitório e apriorístico, se identifica com a idéia de "ser" . Admitida essa identificação, a proposição deixa de ser falsa, pois, neste caso, não se afirma senão que "só há coisas que existam" ou que sobre tudo o que é cogitável podem fazer-se pelo menos algumas afirmações gerais, válidas para todo o existente (p.46).

Como vimos, essa posição materialista é também negada por Platão, quando afirma que a alma é uma substância de natureza espiritual, incorruptível e imortal. Para ele, é a alma que constitui a natureza essencial do homem. Podemos dizer que o homem é a alma. O corpo é apenas a prisão em que a alma cumpre uma sentença. Do corpo, a alma se livrará um dia e realizará plenamente suas funções.

Pensadores como Agostinho, Descartes e Leibniz advogam que a alma é uma substância, e que sua substancialidade se identifica com a do homem. O argumento desses pensadores se baseia numa razão de ordem moral e em outra de ordem gnosiológica. A razão de ordem moral se expressa pela aspiração do homem a uma vida de perfeita liberdade, não-atingível neste mundo. A razão de ordem gnosiológica se manifesta no desejo que o homem tem de possuir verdades absolutas, que ele sabe ser inatingíveis.

Tomás de Aquino e seus seguidores, mais na linha do pensamento aristotélico, advogam que a alma por si só não tem condições de desenvolver todas as atividades típicas do homem, como sentir, falar, trabalhar etc. Mas, como é dotada de algumas atividades próprias, como desejar livremente, julgar e raciocinar, esses pensadores argumentam que a alma possui um ato próprio de ser e, portanto, é uma substância completa na ordem da existência, mesmo que não o seja na ordem da especificação. A alma só consegue sua própria especificação, na escala dos seres, quando se une ao corpo.

Uma vez discutida a questão da existência da alma e sua substancialidade, estamos em condições de dizer algo sobre sua origem. É evidente que, sobre este assunto, também não existe unanimidade de pontos de vista. A rigor, ninguém possui uma resposta inteiramente adequada, a não ser dentro do esquema da equação pessoal de cada um. Mondin (1981) apresenta algumas das soluções propostas, cada uma delas, como dissemos, atendendo apenas aos que se posicionam a seu favor.

A posição clássica apresentada por Mondin é o traducionismo, segundo o qual a alma dos filhos se origina dos pais, da mesma forma que o corpo. Esta foi a posição defendida por Tertuliano e por Agostinho, para tornar inteligível a transmissão do chamado pecado original.

Outra proposta de solução quanto à origem da alma é a que diz que ela representa uma emanação do Ser Supremo. Agora, o que vem a ser este Ser Supremo é que constitui parte do problema. Para os estóicos, a alma emana do logos, princípio universal da criação. Para Plotino e para os neoplatônicos em geral, a alma provém do Uno, o Absoluto, identificado com Deus, de quem tudo se deriva. Para os idealistas, a alma se origina do Espírito Absoluto, conceito difícil de operacionalizar.

Platão, Filo de Alexandria e Orígenes, direta ou indiretamente, indicam acreditar na criação simultânea de todas as almas, antes ou no próprio momento da origem do mundo. É como se Deus houvesse criado todas as almas e deixado, por assim dizer, um “estoque”, chamando cada uma por vez, `medida que os seres humanos fossem formados.

Outros acreditam na criação individual e direta de cada alma, no momento mesmo da formação do corpo. Esta é a posição mais comumente aceita por

pensadores cristãos e também defendida por filósofos como Descartes, Locke e Leibniz.

Para os materialistas, como vimos, a alma nada mais é do que a evolução da matéria; é a resultante de um crescente grau de complexidade da própria matéria e que ocorre por causa aleatória.

Uma vez colocadas as questões sobre a existência da alma, sua origem e natureza, estamos agora em condições de tratar do tema proposto no subtítulo do capítulo, isto é, da relação corpo-alma.

Como dissemos, o problema da relação entre o corpo e a alma tem ocupado a mente de filósofos e de teólogos através dos séculos. O problema tem sido estudado também no campo da psicologia, não tanto em termos de corpo-alma, mas do seu equivalente corpo-mente, ou seja, da relação entre as funções físicas e as psíquicas ou mentais. No campo filosófico, duas teorias clássicas se apresentam como solução do problema: o dualismo interacionista de Descartes e o paralelismo psicofísico de Leibniz.

Para Descartes, o homem é constituído de duas substâncias autônomas e heterogêneas: res extensa (corpo material) e res cogitans (alma ou mente). Para ele, a alma e o corpo, apesar de serem constituídos de substâncias diferentes, apresentam uma misteriosa interação, isto é, corpo e alma se influenciam mutuamente. Aparentemente, Descartes sugeriu que a glândula pineal, mais comumente chamada de hipófise ou pituitária, seria esse ponto crucial de encontro ou de interação entre o corpo e a alma.

Mencionamos aqui o dualismo interacionista de Descartes apenas como dado histórico, pois, na realidade, ele não tem valor científico, no contexto das ciências experimentais. As ciências psicológicas, em sua versão moderna, têm do homem uma concepção unitária, monista. Nada de dualismos e de dicotomias. O homem é um organismo e age como um todo unificado. Quando seccionamos o comportamento humano ou dividimos o homem em segmentos para estudo particular de determinados fenômenos, devemos conservar em mente que o fazemos apenas por questão didática e de natureza prática. Não existe um ato físico e um ato psicológico como entidades isoladas. No comportamento do homem estão presentes os vários aspectos que o constituem e que o caracterizam como pessoa e como indivíduo. No complexo campo da filosofia das ciências, de nosso conhecimento, no mundo contemporâneo, uma das poucas vozes a defender o dualismo interacionista é a do grande epistemólogo Karl Popper. No artigo “A linguagem e o problema das relações entre corpo e mente: uma reafirmação do interacionismo” , em Conjecturas e refutações (1972), apesar de não se referir especificamente a uma alma substancial, o autor se declara favorável ao interacionismo e afirma textualmente: “Não há razão (exceto por um determinismo físico errôneo) para não haver interação entre estados físicos e

mentais. (O velho argumento de que coisas tão diferentes não podiam interagir era baseado numa teoria da causalidade há muito superada)" (p. 328). Por outro lado, Frijof Capra, baseado em dados recentes da física quântica, que o levam a uma visão sistêmica da vida e do mundo, no terceiro capítulo de seu livro *O ponto de mutação* faz uma crítica extremamente lúcida à concepção dualista do mundo, contida na visão cartesiana.

A Segunda teoria clássica sobre a relação corpo-alma é o paralelismo psicofísico de Leibniz.

Leibniz rejeitou o dualismo interacionista de Descartes e sugeriu a hipótese de um paralelismo psicofísico, baseado na concepção filosófica da harmonia preestabelecida, que pode ser interpretada como finalismo ou concepção teológica do universo.

Conforme o paralelismo psicofísico de Leibniz, o homem é, também, como no dualismo interacionista de Descartes, composto de duas substâncias heterogêneas. A diferença é que , ao contrário da tese de Descartes, que admitia a existência de um ponto de interação entre res cogitans e res extensa , a tese de Leibniz é que essas duas substâncias independentes agem paralelamente e são completamente autônomas. De acordo com essa teoria, cada unidade da realidade age independentemente, mas é criada por Deus para agir em harmonia preestabelecida com as outras unidades da realidade. Ao observador menos avisado, essas unidades parecem interagir, mas, na realidade, não interagem; elas funcionam paralela e independentemente.

No campo da psicologia, conforme o erudito trabalho de Boring, *A history of experimental psychology* (1975), o paralelismo psicofísico pressupõe que o cérebro é parte do mundo físico e que o mundo físico é um sistema fechado. Fenômenos mentais formam um segundo universo num dualismo, e estes fenômenos mentais coincidem com os fenômenos cerebrais, ou lhe são paralelos. Este foi o ponto de vista adotado por Hartley, Wundt e Müller, cujo primeiro axioma psicofísico diz: "A base de todo estado de consciência é um processo material, um processo psicofísico, por assim dizer, a cuja ocorrência a presença de um estado de consciência se junta" (citado por Boring, p. 665).

Outra interpretação encontrada no campo da psicologia é a teoria do duplo aspecto. Como o nome sugere, esta teoria afirma que a mente e o cérebro constituem uma única realidade fundamental e que a fisiologia vê um aspecto e a psicologia outro. Segundo Boring, uma ilustração disso seria o caso da hemiopia, em que o indivíduo declara não poder ver nada naquilo que normalmente seria a metade direita do seu campo visual. Isto constitui um fato psicológico que apresenta também o aspecto neuronal, como evidencia o exame *post-mortem* do lobo occipital esquerdo do indivíduo. Pergunta, então, Boring: não poderíamos dizer que estas observações representam diferentes aspectos do

mesmo fato, que o indivíduo em certo sentido vê que seu lobo occipital esquerdo não está funcionando? Esse tipo de teoria, conclui Boring, representa uma tendência ao operacionalismo; é ao mesmo tempo um monismo metafísico e um dualismo epistemológico.

Existe, finalmente, a teoria da identidade, que, como o nome sugere, não faz distinção entre mente e cérebro. Esta é uma teoria monista, que faz da introspecção seu método por excelência. Ao leitor interessado, recomendamos o estudo de dois importantes artigos sobre a teoria da identidade, um expondo a teoria, e outro a ela fazendo restrições. O primeiro é *A neuroidentity theory of mind*, escrito por Stephen Pepper, da Universidade da Califórnia, e outro é *Doubts about the identity theory*, escrito por Richard Brandt, do Swarthmore College, ambos encontrados no livro *Dimensions of mind*, editado por Sidney Hook (1961).

Com exceção da teoria da identidade, todas as outras, de alguma forma, admitem que corpo e alma são diferentes substâncias. Persiste, então, a pergunta: qual a relação entre o corpo e a alma, ou qual a natureza dessa relação? Battista Mondin (1981) apresenta duas respostas clássicas: união acidental e união substancial.

Pensadores como Pitágoras, Platão, Agostinho, Descartes e Leibniz advogam que a relação alma-corpo é acidental. Corpo e alma são substâncias inteiramente estruturadas, dotadas de um ato próprio de ser. São substâncias absolutamente heterogêneas e sem qualquer ligação profunda e duradoura entre si. Platão, que, como vimos, diz que o corpo é uma prisão da alma, compara a relação entre o timoneiro e o navio, ou entre o cavaleiro e o cavalo. Essa concepção platônica permeia os escritos do apóstolo Paulo, como se pode ver principalmente em sua Epístola aos Romanos.

Por outro lado, Aristóteles, Tomás de Aquino e seus seguidores advogam que existe uma união substancial entre corpo e alma. Battista Mondin, em abono à tese aristotélico-tomista da união substancial, diz:

> A união entre alma e corpo é uma união profunda, substancial, duradoura, pois não é o encontro entre duas substâncias já dotadas de um ser autônomo antes de se encontrarem, mas sim de dois elementos substanciais, dos quais, ao menos um , o corpo, não dispõe de um ato de ser próprio. A sua união é semelhante à da matéria com a forma substancial: dois elementos que se compenetram do começo ao fim, de modo a formar uma só, única substância (1981, p. 62).

Além dessas duas posições tradicionais, Mondin apresenta também a teoria da identificação a que já nos referimos. Essa é a tese materialista que nega caráter substancial à alma, dissolvendo o seu ser na corporeidade. Fala também da posição agnóstica de Hume e Kant, segundo a qual, visto que nada se pode dizer da alma como coisa-em-si, logicamente não se pode falar da natureza de sua relação com o corpo.

A propósito do problema do conhecimento das coisas-em-si, no contexto de sua discussão do irracionalismo epistemológico, Popper faz esta pertinente observação:

> Como sabemos, graças a Kant, que a razão humana é incapaz de perceber ou conhecer o mundo das coisas-em-si mesmas, devemos ou abandonar a esperança de chegar a conhecê-lo ou então tentar o seu conhecimento por outros meios, que não o da razão; uma vez que não podemos, nem queremos, abandonar essa esperança, precisamos empregar meios irracionais ou supra-racionais, o instinto, a inspiração poética, as emoções.
>
> Segundo os irracionais, isso é possível, porque, em última análise, somos também coisas-em-si mesmas; portanto, se pudermos de alguma forma alcançar um conhecimento imediato e íntimo de nós mesmos, entenderemos o que são as coisas-em-si mesmas (1972, p.220).

Como dissemos no início desta subdivisão do presente capítulo, o problema da relação entre o corpo e a alma continua a ser um desafio para a filosofia, para a teologia e até mesmo para a psicologia, onde se discute o assunto em termos da relação mente-corpo, que, em última análise, resulta quase no mesmo, a não ser que se negue à mente o ato próprio de ser. Aparentemente, esse problema continuará a existir, por tempo indeterminado.

1.3.4. Autotranscendência e imortalidade

O homem é um ser aberto para o infinito. Tudo nele aponta para algo que transcende o temporal. Parece existir nele a sede da eternidade. O brado do salmista de Israel parece encontrar ressonância no homem de todos os tempos, apesar das diferentes formas em que esse sentimento se expressa: “Como o cervo anseia pelas correntes das águas, assim a minha alma anseia por ti ó Deus! A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo; quando entrarei e verei a face de Deus?” (Sl 42: 1,2). É também muito conhecida a afirmação de Agostinho, Bispo de Hipona, em suas Confissões: “Vós nos fizestes para vós, e o nosso coração não descansa até que descanse em vós”(Confissões, p. 5).

Que o homem é um ser marcado pela autotranscendência, aparentemente, é algo reconhecido praticamente por todos os filósofos. O problema aqui é saber exatamente em que consiste a autotranscendência. Mondin afirma que a autotranscendência é o movimento pelo qual o homem supera sistematicamente a si mesmo, a tudo o que é, tudo o que adquiriu, tudo o que quer, pensa e realiza. Em três diferentes obras: Antropologia teológica (1979), Introdução à filosofia (1981) e O homem, quem é ele? (1980), Battista Mondin apresenta as principais interpretações da autotranscendência no mundo moderno, segundo autores existencialistas, marxistas e cristãos.

A primeira posição filosófica sobre o sentido da autotranscendência é a chamada interpretação egocêntrica. Para esses pensadores, quase todos de tendências existencialistas, a autotranscendência significa a superação daquilo

que o homem é no presente, com a finalidade de atingir um estado superior de existência mais perfeita e mais feliz. Como diz Mondin (1981, p. 65): “A meta da autotranscendência é de reencontrar a si mesmo por meio da aquisição de um ser mais verdadeiro, mais próprio e mais autêntico, realizando uma ação mais plena e mais completa das próprias possibilidades (...). A autotranscendência não é uma imolação de si mesmo em benefício de algum outro. Ela é, antes e sobretudo, a busca de um ser pessoal mais perfeito”.

O principal representante dessas correntes de pensamento é Friedrich Nietzsche. Em seu famoso livro *Assim falou Zaratustra*, o autor defende a idéia de que a vida é um constante esforço de superação de si mesma. Zaratustra afirma: “Eu sou a contínua e necessária superação de mim mesmo”(p. 115). E diz mais: “A vida quer subir, e subindo quer superar a si mesma”. Para o filósofo alemão, o alvo da autotranscendência é sempre o homem mais especificamente o super-homem. Diz ele, através do profeta: “Eu vos ensino o super-homem. O homem deve ser superado” (p. 8). Para conseguir esse ideal, o homem deve livrar-se de tudo o que é metafísica da moral e da religião e, sobretudo, deve eliminar a idéia de Deus. A grande mensagem de Zaratustra ao homem é precisamente esta: “Deus morreu”. Depois de dialogar com um santo homem que acreditava em Deus, Zaratustra pergunta: “Será possível que este santo ancião ainda não ouvisse no seu bosque que Deus já morreu? (p. 8) . Somente admitindo a morte de Deus, o homem consegue atingir o super-homem, vivendo além do bem e do mal. Ainda neste capítulo, retornaremos ao tema da “morte de Deus”.

O tema da autotranscendência, no sentido aqui chamado egocêntrico, é retomado por Martin Heidegger, para quem o homem é um existente, isto é algo que está fora de si mesmo. Segundo o autor de O ser e o tempo, o homem se caracteriza por uma esperança essencial, rumo a ulteriores possibilidades. Acontece, porém, que essa superação desemboca no nada, visto que a morte é a última possibilidade do homem. “O homem é um ser para a morte” é uma das afirmações mais conhecidas desse controvertido filósofo.

Karl Jaspers discute também o problema da autotranscendência, advogando que o homem toma dela conhecimento nas chamadas situações-limite da existência, como a dor, a ansiedade e a morte. Para Jaspers, que era católico, a transcendência do homem lhe diz que o seu ser está imerso num “todo-circunstante” e que nunca se realizará plenamente nas coisas deste mundo.

Para outro filósofo cristão, Gabriel Marcel, a consciência da transcendência se dá também em situações-limite que levam o homem a perceber a ambigüidade e a contradição entre o que ele é e o que deseja ser; entre o ser real e o ser ideal. O homo viator, o peregrino, é um projeto irrealizável em sua plenitude nos limites do tempo.

A interpretação egocêntrica da autotranscendência, principalmente na versão de Nietzsche e de outros filósofos ateus, tem o mérito de apontar para o ponto de tensão, que pode levar o homem a livrar-se de muitas de suas limitações imaginárias e escravizadoras, mas esbarra no seríssimo problema dos recursos para a realização dessa superação do homem a si mesmo. É que essa posição é radicalmente imanentista e consequentemente não recorre ao transcendente em busca de forças para ajudar o homem no processo da superação de si mesmo. Essa força deve ser procurada no próprio homem e, aparentemente, a longa história da humanidade revela que essa atitude gera sempre o "orgulho" (hybris), que pode levar o homem ao desânimo e ao desespero.

A Segunda grande linha de pensamento sobre a autotranscendência é a chamada interpretação filantrópica, que tem origens no pensamento marxista e no positivismo de Comte. Mais recentemente esse pensamento é expresso por marxistas revisionistas, entre os quais se salientam Ernst Bloch, Roger Garaudy e Herbert Marcuse. O grande mérito dessa interpretação é que ela inclui a dimensão social da autotranscendência, sem excluir, evidentemente, seu aspecto pessoal. Representa uma superação do individualismo egoísta e propõe uma nova humanidade, livre das injustas desigualdades sociais.

Para Ernst Bloch, a superação de si mesmo ou a autotranscendência do homem é o "espaço utópico", que caracteriza a atividade humana . Em seu famoso livro O princípio da esperança, ele diz que a raiz da autotranscendência é o "ainda-não", isto é, o espaço da possibilidade que o homem sempre tem. Do "ainda-não" surge a esperança que, para Bloch , é a expressão característica da autotranscendência do homem. Convém salientar, entretanto, que o "espaço utópico" e o "ainda-não" , da proposta de Bloch não têm o mesmo sentido que pensadores religiosos dão ao termo transcendência. Como diz o próprio autor, citado por Mondin: "(...) nós entendemos que a transcendência não existe". Logo, não se pode tratar senão de "um transcender sem transcendência" (1979, p. 80).

A influência do pensamento de Bloch é muito grande no mundo contemporâneo e se faz sentir na filosofia, na teologia e até mesmo na psicoterapia. Na teologia, por exemplo, foi inspiração para Moltmann, que praticamente revolucionou o conceito tradicional de escatologia, com sua Teologia da esperança (1965). Na psicoterapia, inspirou a teoria de Viktor Frankl, a logoterapia, que rompe com o rígido determinismo do passado, que caracteriza a psicoterapia nos moldes freudianos e se apóia na perspectiva de futuro ou de esperança, como possibilidade de manutenção do equilíbrio emocional do homem.

Dada a importância desse tema, a ele retornaremos na conclusão deste livro, onde falaremos de esperança e plenitude.

Outro marxista revisionista que trata do problema da autotranscendência do homem, do ponto de vista filantrópico, é Roger Garaudy, cujo pensamento é bastante divulgado no Brasil, visto que algumas de suas obras principais foram traduzidas para a língua portuguesa.

Para Garaudy, a transcendência é a dimensão do infinito, da qual o humano toma consciência ao verificar que não se realiza plenamente. No artigo "Materialismo e transcendência" , contido no livro O homem cristão e o homem marxista (1964), citado por Mondin (1980, p. 252), o autor resume seu ponto de vista nos seguintes termos:

> Ela é um humanismo prometeico ou faustiano que precisamente afasta cada lado, sensível ou inteligível, para colocar o acento sobre a ação, sobre a criação contínua do homem por parte do homem (...). Assim, abre-se ao homem um horizonte infinito, que o define enquanto homem; o homem não é somente o que é, é também tudo o que não é, tudo o que ainda lhe falta; na linguagem dos cristãos, dir-se-ia que ele é o que o transcende, isto é, é em potência todo o seu porvir, pois que o futuro é a única transcendência que o humanismo conhece (...) . Trata-se de excluir ao mesmo tempo a transcendência de baixo (a de uma coisa em si realizada e conhecida de maneira definitiva) e a transcendência do alto (a de um Bem absoluto, de um Deus e de uma revelação).

A posição de Garaudy se tornou mais relevante no contexto dessa discussão, principalmente a partir do seu gesto de aproximação entre marxistas e cristãos, como atesta seu próprio livro Do anátema ao diálogo (1969). Para melhor conhecimento desse pensador social, recomendamos a leitura de alguns dos seus livros, tais como *Palavra de homem* (1975), *Perspectiva do homem* (1965) e *O projeto esperança* (1978).

Ainda dentro dessa corrente marxista de pensamento sobre a autotranscendência, encontra-se Herbert Marcuse, também bastante difundido no Brasil. Em seu livro Cultura e sociedade, diz que " o ser do homem é sempre mais do que o seu ser atual, supera qualquer situação e encontra-se, portanto, em discrepância inarredável com esta: discrepância que exige um constante esforço de superação, ainda que o homem não chegue nunca a repousar na posse de si mesmo e do mundo" (citado por Mondin, 1979, p. 79). E, no livro *Ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional* (1978), Marcuse encontra evidência da autotranscendência do homem na ciência, na técnica e na ação. À semelhança de outros pensadores marxistas, porém, a transcendência do homem em Marcuse tem caráter puramente histórico e temporal. Não existe nela a idéia metafísica do sobrenatural. Transcendência para ele é um projetar-se da sociedade para um futuro melhor e de realizações mais plenas.

Finalmente, existe a interpretação teocêntrica da autotranscendência do homem, representada por pensadores como Platão, Aristóteles Plotino, Santo Agostinho, Tomás de Aquino e muitos outros. De acordo com essa interpretação, "o homem sai incessantemente de si mesmo e ultrapassa os confins da própria

realidade, pois é impelido por uma força superior, Deus. Este, graças à Sua grandeza, bondade, perfeição e onipresença, polariza em Si todas as criaturas, em particular o homem. Deus é o ponto Alfa e Ômega da autotranscendência" (Mondin, 1981, p. 67).

Talvez o maior representante dessa interpretação teocêntrica da autotranscendência, no catolicismo atual, seja Karl Rahner, para quem o homem é um ser essencialmente aberto, que jamais pode proferir a palavra "fim". Essa abertura do homem para o infinito consiste na autotranscendência que o leva a projetar-se para a frente, em movimento contínuo. Ao contrário de Heidegger, para quem essa abertura se orienta para um futuro que nunca será realidade, Rahner advoga que ela encontra seu desfecho no Absoluto, pois somente este é capaz de abrangê-la e realizá-la plenamente.

A interpretação teocêntrica da autotranscendência se defronta com sérias restrições, às quais filósofos e teólogos cristãos têm procurado contornar. Como se sabe para muitos filósofos modernos, Deus é incognoscível; sua existência não é demonstrável. A partir de Feuerbach, em A essência do cristianismo (1988), via Freud, em *O futuro de uma ilusão* (1974) e tantos outros, a idéia de Deus representa apenas a hipostatização de nossos desejos e necessidades. Deus, para esses pensadores, é uma criação da mente humana. Como diz Rubem Alves, em sua apresentação do livro de Feuerbach – *A essência da religião* (1989) -, "Deus, assim, é o grande Plenum que corresponde ao nosso Vazio" (p.8). A esse problema, pensadores católicos, como Rahner e outros, respondem que o movimento da autotranscendência não pressupõe a demonstração da existência de Deus, mas simplesmente, em si mesmo, aponta para a realidade divina. "De fato, a autotranscendência sendo um movimento , exige um sentido, um alvo, uma meta. Mas já foi visto, anteriormente, que nem o eu nem a humanidade podem dar o sentido conveniente. Por isto , não resta outra possibilidade de que a de reconhecer que o sentido último da autotranscendência é Deus" (Mondin, 1981, p. 68).

Além disso, os pensadores cristãos rejeitam a idéia de contrapor a transcendência horizontal à vertical, como se fossem duas tensões antitéticas. Para a concepção cristã do homem, a transcendência horizontal ganha força e realidade exclusivamente por meio da transcendência vertical. Mondin conclui a discussão desse tema com dois breves parágrafos, nos quais inclui uma citação de J. De Finance em *Ensaio sobre a ação humana (1962):*

> O homem não sai dos confins do próprio ser para mergulhar no nada, mas sai de si mesmo para lançar-se para Deus, o qual é o único ser capaz de levar o homem à realização eterna e perfeita de si mesmo. "O que é preciso reconhecer é que o impulso para o Ideal não é possível e não tem significado senão em virtude da presença fascinante e, de certo modo, aspirante do Ideal subsistente ou, para lhe dar o nome sob o qual o invoca a consciência religiosa, de Deus. É ele e somente ele – o Outro

absoluto e ao mesmo tempo a fonte da minha ipseidade – que, embora entregando-me a mim mesmo, arranca-me meu eu; é a Sua presença que introduz em mim um princípio de tensão interior e de ultrapassagem".

Assim, longe de fundar o Ideal, a autotranscendência do homem encontra no Ideal o seu fundamental último (1981, p. 69).

Intimamente ligada ao problema da autotranscendência está a questão da imortalidade ou do fim último do homem. Novamente estamos diante de um problema filosófico, para o qual não existe solução universalmente válida. As posições variam das mais moderadas às mais radicais e, como temos indicado em diferentes contextos do presente trabalho, todas elas apresentam inevitáveis aporias. Vejamos, a seguir, algumas dessas posições.

Para os materialistas em geral, o ser do homem se extingue com a morte. Visto que o materialismo nega a substancialidade da alma, como realidade espiritual independente da matéria, é de esperar que afirme que a morte representa o fim de todo o ser do homem. Segundo Feuerbach, a crença na imortalidade da alma é apenas a hipostatização do desejo de eternidade existente no homem. Na Segunda preleção sobre a essência da religião, Feuerbach diz:

A imortalidade espiritual, ética ou moral é a única que o homem possui e que possui através de suas obras. Tudo aquilo que o homem ama e exerce apaixonadamente é que é a sua alma. A alma do homem é tão diversa e específica quão diversos e específicos são os próprios homens. Por isto, a imortalidade, no antigo sentido da palavra, aquela existência eterna, ilimitada, só é aplicável a uma alma indefinida, vaga, que não existe na realidade, que é apenas uma abstração humana e uma fantasia (p. 22).

E, mais adiante, comentando o conteúdo de seu trabalho – A questão da imortalidade sob o ponto de vista da antropologia - , ele diz:

O segundo capítulo trata da necessidade subjetiva da crença na imortalidade, isto é, dos motivos internos, psicológicos, que produzem no homem a crença em sua imortalidade. A conclusão desse capítulo é que a imortalidade é, de fato, uma necessidade apenas para homens sonhadores, ociosos, que vivem na fantasia, mas não para homens ativos, que se ocupam com os objetivos da vida real. O terceiro capítulo trata da "Crença crítica na imortalidade", isto é, do ponto de vista no qual não mais se crê que o homem subsista após a morte com pele e cabelos, mas no qual ainda se distingue entre uma essência mortal e imortal do homem. Essa crença, disse eu, cai também necessariamente na dúvida, na crítica: ela contradiz o sentimento imediato de unidade e a consciência de unidade do homem, que não admite uma tal separação crítica e uma tal cisão da essência humana. O último capítulo trata finalmente da fé na imortalidade, tal como ela ainda é vigente em nossos dias, da fé racional na imortalidade, que em sua imperfeição e dilaceração entre crença e descrença afirma a imortalidade aparentemente, mas em verdade a nega ao substituir a crença pela descrença, o além pelo aquém, a eternidade pelo tempo, a divindade pela natureza, o céu religioso pelo céu profano da astronomia (p. 23).

E, no controvertido livro A essência do cristianismo (1988), no capítulo intitulado "O céu cristão ou a imortalidade pessoal", Feuerbach discute o problema em termos de "além" e "aquém". Diz ele: "Assim como Deus nada

mais é do que a essência do homem purificada daquilo que se mostra ao indivíduo humano como limitação, como mal, seja no sentimento ou no pensamento; assim também o além nada mais é do que o aquém libertado do que se mostra como limitação do mal". E conclui:

> O homem religioso renuncia às alegrias deste mundo, mas somente para, em compensação, ganhar as alegrias celestiais, ou melhor, ele só renuncia a eles porque já está pelo menos na posse espiritual das alegrias celestiais. E as alegrias celestiais são as mesmas daqui, apenas libertadas das limitações e contrariedades desta vida. A religião chega, portanto, em linha curva à meta da alegria, meta esta que o homem natural tem em vista em linha reta. A essência na imagem é a essência da religião. A religião sacrifica a coisa à imagem. O além é o aquém no espelho da fantasia – a imagem encantadora, no sentido da religião, o protótipo do aquém: esta vida real é apenas uma ilusão, um reflexo daquela vida figurada, espiritual. O além é o aquém contemplado em imagem, embelezado, purificado de qualquer matéria bruta (p. 221).

Por outro lado, desde Platão, Sócrates e Aristóteles, grande número de filósofos tem defendido a sobrevivência da alma após a morte do corpo.

Platão, principalmente em seu famoso diálogo Fédon, apresenta vários argumentos a favor da imortalidade da alma. Dentre esses argumentos, o mais forte é o que se refere à espiritualidade do ato intelectivo. Existe no homem uma atividade através da qual ele conhece o Bem, o belo , o Justo etc. Segundo Platão, esse conhecimento não é conseguido pelos sentidos, mas se afastando deles. Existe, portanto, uma vida própria ao espírito que se realiza independentemente do corpo. Nossa alma, enquanto ser espiritual, é feita para a Idéia, que é eterna e imutável. Eis um texto do Fédon, em que Platão explicita esse ponto de vista:

> Mas quando, pelo contrário – nota bem! – ela (a alma) examina as coisas por si mesma, quando lança-se na direção do que é puro, do que sempre existe, do que nunca morre, do que se comporta sempre do mesmo modo – em virtude de seu parentesco com esses seres puros – é sempre junto deles que a alma vem ocupar o lugar a que lhe dá direito toda realização de sua existência em si mesma e por si mesma. Por isso, ela cessa de vaguear e, na vizinhança dos seres de que falamos, passa ela também a conservar sempre sua identidade e seu modo de ser: é que está em contato com coisas daquele gênero. Ora, este estado da alma não é o que chamamos pensamento? (*Fédon*, tradução de Jorge Paleikat e Cruz Costa, 1955, p. 110, 11).

Agostinho, que, como sabemos, era adepto do pensamento de Platão, em seus Solilóquios, apresenta o seguinte argumento em favor da imortalidade da alma:

> A alma atinge a verdade no conhecimento intelectivo. Ora, enquanto sede da verdade, a alma é imortal do mesmo modo que a verdade. De fato, se o que se acha em um sujeito é eternamente duradouro, é necessário que o próprio sujeito seja eternamente duradouro. Mas, dado que cada ciência reside sempre em um sujeito, é necessário que a alma dure sempre, caso também a ciência dure para

sempre. Mas dado que a ciência é verdade e a verdade dura para sempre, também a alma dura para sempre e não se poderá jamais dizer que ela morre (citado por Mondin, 1980, p. 303).

Tomás de Aquino, o chamado "Doutor Angélico", que lançou as bases da teologia sistemática no âmbito do catolicismo e que tem influenciado grandes segmentos do pensamento ocidental, formulou seu argumento a favor da imortalidade da alma com base em dois fundamentos: a natureza da operação intelectiva e o desejo natural que o homem tem de não morrer. Em vez de tentar explicar esses dois argumentos, achamos por bem citar dois longos textos do autor, o primeiro encontrado no seu livro De anima, capítulo 14, e o outro na Suma contra os gentios, capítulo 79, ambos citados por Mondin (1980, p. 304).

Em favor do primeiro argumento, Tomás de Aquino diz:

É manifesto que o princípio pelo qual o homem conhece intelectivamente (a alma) é uma forma que tem o ser em próprio e não simplesmente como isso pelo qual uma coisa é. São provas disso dois fatos:

a) O pensar, como diz Aristóteles, em seu ensaio Sobre a alma (III, 6), não é um ato realizado mediante um órgão corpóreo. De fato, não se poderia achar um órgão que esteja em condições de receber todas as naturezas sensíveis, sobretudo porque o receptáculo deve ser espólio da forma da coisa recebida; como a pupila para ver é carente de cor e, por sua vez, cada órgão corpóreo é constituído de uma natureza sensível particular. O intelecto pelo qual pensamos é cognitivo de todas as naturezas sensíveis, pelo que é impossível que a sua ação, que é o pensamento, seja exercida mediante um órgão corpóreo. Por isto, o intelecto tem uma operação própria, de que não toma parte o corpo. Ora, o agir é sempre proporcionado ao ser: as coisas que têm o ser de per si, operam de per si; aquelas que não têm o ser de per si, não operam de per si. Por exemplo, o calor não aquece por si, enquanto aquece por si o corpo quente. Por isto, o princípio intelectivo pelo qual o homem pensa ter o ser elevado, acima do corpo, não depende do corpo.
b) Além disso, tal princípio intelectivo não é algo composto de matéria e de forma, porque as espécies intencionais são recebidas nele imaterialmente: de fato, intelecto diz respeito aos universais, que se consideram abstraindo da matéria e das condições materiais. Portanto, o princípio intelectivo pelo qual o homem pensa é forma que tem o ser *in proprio*, pelo qual é necessário que seja incorruptível. O que se ajusta com o que diz Aristóteles, segundo o qual o intelecto é algo de divino e perpétuo.

Quanto ao argumento baseado no desejo natural de imortalidade, Tomás de Aquino diz o seguinte:

É impossível que uma tendência natural seja vã. O homem anseia, por natureza, a perdurar perpetuamente. Isto aparece claro pelo fato de que o ser é aquilo que é por todos desejado; o homem pode, através do intelecto, perceber o ser, não somente num dado momento (como se realiza *hic et nunc*, semelhante aos animais irracionais), mas de forma absoluta. Portanto, o homem logra a perpetuidade em seu lado espiritual, ou seja, na alma, pela qual percebe ser absolutamente e conforme cada momento.

Em favor da imortalidade da alma é também conhecido o argumento de René Descartes, considerado o Pai da filosofia moderna. Em Meditações, Descartes declara:

> Não temos nenhum argumento e nenhum exemplo que nos persuada que a morte ou o aniquilamento de uma substância, como o espírito, deva seguir-se a uma causa tão insignificante quanto uma mudança de figura, a qual não é outra coisa que uma forma, e além disto uma forma de corpo e não de espírito (...) Não temos nenhum argumento nem exemplo que possa nos convencer da existência de substâncias sujeitas a serem aniquiladas.

Mas nem todos pensam assim como esses grandes filósofos que defendem a imortalidade da alma. Existem, como vimos, os que a negam, e também existem os que se negam a discutir o assunto, alegando ser este um problema insolúvel. Essa posição agnóstica é defendida sobretudo por Hume e por Kant, que alegam que a realidade objetiva, seja material ou espiritual, é inacessível à mente humana.

Entre os protestantes, teólogos como Karl Barth e Oscar Cullmann advogam que a idéia da imortalidade da alma é incomparável com o ensino bíblico, principalmente do Antigo testamento, e alegam que o cristianismo primitivo cometeu um erro imperdoável ao confundir a doutrina bíblica da ressurreição dos mortos com a teoria grega da imortalidade da alma. Esta parece ser também a posição de Feuerbach , que provavelmente influenciou o pensamento desses teólogos protestantes, ao declarar:

> Os antigos filósofos ensinavam, pelo menos em parte, a imortalidade, mas somente a imortalidade da parte pensante em nós, somente a imortalidade do espírito distinto do sentido humano. Alguns ensinavam até mesmo claramente que a própria memória ou a lembrança se extingue e só o pensamento puro permanece após a morte, uma abstração que na realidade não existe. Mas, exatamente por essa imortalidade, uma imortalidade abstrata não é religiosa. Por isso condenou o cristianismo essa imortalidade filosófica e colocou em seu lugar a imortalidade do homem total, real, corporal, porque somente essa é uma imortalidade na qual o sentimento e a fantasia encontram elemento, mas exatamente por ser uma imortalidade sensorial. O que vale para essa doutrina em especial vale para a religião em geral. O próprio Deus é uma entidade sensorial, um objeto da contemplação , da visão , não da contemplação corporal mas da espiritual, ou seja, uma contemplação da fantasia. Podemos então reduzir a diferença entre a filosofia e a religião simplesmente em que a religião é sensorial, estética, enquanto que a filosofia é algo supra-sensível, abstrato (A essência da religião, p. 20). *[2]

No terceiro capítulo deste livro, ao tratar dos conceitos fundamentais da antropologia bíblica, voltaremos a este assunto.

1.4Caos e Logos

Nesta subdivisão do capítulo, trataremos de dois assuntos que marcaram profundamente o pensamento humano em seus primórdios , e que ainda hoje constituem, de uma forma ou de outra, motivo de reflexão. Falaremos sobre o caos nas cosmogonias antigas e sobre o logos como princípio ordenador do

[2] Recomendo a leitura da tradução inglesa de *A essência do cristianismo* (1957), principalmente por causa do prefácio de Richard Niebuhr e do ensaio introdutório de Karl Barth (N. do A.) .

universo. Concluiremos o capítulo com uma nota sobre a teologia radical da morte de Deus, como sintoma de retorno ao caos.

1.4.1 O caos nas cosmogonias antigas

Em várias cosmogonias antigas, o caos aparece como elemento primordial do universo. É o vazio primitivo que precede a existência de qualquer coisa. Significa também o abismo do Tártaro – o inferno ou mundo sublunar. Posteriormente, a palavra caos é usada para designar o estado original das coisas. O sentido mais recente da palavra se deriva do poeta latino Ovídio, que entende o caos como a massa original e disforme, da qual o criador do cosmo produziu o universo ordenado (ver Metamorfoses I, p. 69 e ss).

Aparentemente , é neste sentido que os Pais da Igreja usaram o conceito em sua interpretação da história da Criação no Livro do Gênesis.

Mais do que qualquer outro autor conhecido, Hesíodo, em seu poema Teogonia, apresenta o assunto de modo relevante.

Segundo Croiset, citado por Estevão Cruz em História universal da literatura, vol. I (1939), a Teogonia

> tem por objetivo expor, numa ordem metódica, a filiação dos deuses, desde a origem das coisas até à constituição definitiva do mundo divino. O autor nada inventa e nada quere inventar : recolhe tradições; mas essas tradições eram divergentes, confusas, algumas vezes contraditórias; aproxima-as, concilia-as, reúne-as num vasto conjunto. Sua intenção manifesta é constituir uma história genealógica de todos os deuses do mundo grego, de maneira a fixar as suas relações mútuas. Eleva-se então acima do ponto de vista cantonal ou regional; quer fazer e o faz de fato um panteão verdadeiramente helênico. Sua inspiração vem simultaneamente da piedade e do senso histórico (p. 221).

Em seu erudito trabalho, *O pensamento antigo*, volume I, Rodolfo Mondolfo (1971) apresenta o pensamento de Hesíodo na *Teogonia*, através do próprio texto por ele comentado com a competência de sempre. Citaremos aqui dois textos comentados por Mondolfo. O primeiro trata das origens dos deuses e diz:

> Dizei-me, ó Musas das moradas olímpicas, qual dos Deuses foi o primeiro. Antes de todas as coisas surgiu o Caos; depois a terra (Gea) de vasto seio, assento sempre firme de todos os imortais que habitam os cumes do nevado Olimpo, e o Tártaro tenebroso nos recessos da Terra espaçosa, e Eros, o mais belo dos Deuses Imortais, que livra de cuidados todos os Deuses e domina no coração de todos os mortais o ânimo e o conselho prudente. Do Caos nasceram Érebo e a negra Noite (Nix); e da Noite foram gerados o Éter e o Dia (Emera), pois ela os concebeu ao unir-se a Érebro. E primeiro a Terra gerou, semelhante a si própria em grandeza, o Céu estrelado (Urano), para que tudo cobrisse, para que fosse a morada segura para os Deuses ditosos. E gerou depois os grandes Montes, habitações agradáveis aos Deuses e às Ninfas, que habitam as montanhas cheias de vales. Concebeu depois Ponto, o mar indomável e estéril, que, ao intumescer-se, se lança furioso, sem (o concurso do) amoroso amplexo (Teogonia, p. 113 e segs; citado por Mondolfo, 1971, p. 16).

Como se pode observar, na cosmogonia de Hesíodo, o elemento primordial é o Caos. Que sentido que o poeta deu a esse termo é uma questão discutível. Kirk e Raven, em Os filósofos pré-socráticos (1966), contestam o significado de espaço atribuído por Aristóteles, alegando que este conceito é mais tardio do que a Teogonia, tendo sido pela primeira vez usado por Pitágoras, depois por Zenão de Eléia e de modo mais claro ainda no Timeu, de Platão. Rejeitam também a posição dos estóicos que interpretam o Caos como aquilo que é derramado, isto é, a água. Rejeitam igualmente o significado de desordem usado pelo poeta latino Luciano, que interpreta o Caos de Hesíodo como matéria desordenada e sem forma. Os autores concluem que a palavra caos, na Teogonia de Hesíodo, descreve a região entre a Terra e o céu. Concordam também com a observação feita por Cornford, quanto ao fato de, do texto, Hesíodo usar o verbo tornar-se e não o verbo ser, sugerindo com isto que o Caos não tem existência eterna, mas veio a existir.

É claro que esse texto não esgota toda a longa história da origem dos deuses e dos seres cósmicos. O poeta descreve, em detalhes, as guerras entre os vários deuses, lutas das quais sai vitorioso o grande Zeus, que representa a força cósmica que impõe ordem ao universo.

O articulista da *Enciclopédia Britânica*, falando sobre os mitos de origem, diz que eles representam uma tentativa de traduzir o universo em termos compreensíveis aos homens. Os mitos gregos da Criação (cosmogonias) e seus pontos de vista sobre o universo (cosmologias), eram mais sistemáticos e específicos do que o de outros povos antigos. Não obstante, a arte poética usada para transmiti-los serve de impedimento à sua interpretação, visto que o verdadeiro mito era normalmente adornado de elementos folclóricos e fictícios, narrados como fim em si mesmo. Assim, mesmo que o objetivo da Teogonia de Hesíodo seja descrever a ascensão de Zeus, ela inclui a narrativa de temas familiares, como a hostilidade entre gerações, o enigma da mulher (Pandora), as chantagens do embusteiro (Prometeu), tudo isto para tornar a narrativa épica mais interessante.

O segundo texto da Teogonia, citado e comentado por mondolfo, é o que trata da persistência do Caos como continente do cosmos. O texto não nos parece tão claro quanto o anterior, mas sua exegese revela a grande importância que tem. Diz o texto:

Ali, além de todas as cousas, acham-se as fontes e limites da terra escura, e do Tártaro nebuloso e do mar infinito e do Céu estrelado; fontes e limites terríveis, tenebrosos, que os Deuses odeiam: é o Grande Abismo (casma); e não bastaria ainda todo um período astronômico para que as cousas chegassem a tocar o fundo, após haverem transposto as suas portas em princípio, mas daqui

para ali seriam levadas por tremendas tempestades, prodígio espantoso também para os Deuses imortais; e as terríveis moradas da Noite tenebrosa estão cobertas de nuvens profundas (Teogonia, p. 736 e segs., In: Mondolfo, 1971, p. 17).

O que está implícito aqui é a idéia de que o Caos não terminou com a criação do mundo. Ele continua a existir como fonte de todas as coisas. Os cosmólogos jônicos, diz Mondolfo, defendiam a idéia do infinito primordial como continente do cosmos, fonte e fim do seu devir. Por outro lado, a tempestuosidade do Caos é vista como ameaça à conservação do cosmos:

> E muito mais ainda, porque as tempestades do Caos podiam sugerir também a idéia que parece Ter extraído delas Anaximandro, da formação de redemoinhos tempestuosos, por cujos movimentos rotatórios seria distribuída a matéria, de acordo com a densidade e a gravidade, em uma ordem concêntrica, que mostra a formação de um cosmos: formando-se assim um cosmos em cada turbilhão, resultam cosmos coexistentes em multiplicidade infinita da infinita multiplicidade dos turbilhões, surgidos entre as múltiplas tempestades que agitam o Caos (Mondolfo, 1971, p. 18).

Temos aqui provavelmente o embrião de uma idéia cíclica da história do homem e do mundo, mais tarde formulada no pensamento grego em termos do eterno retorno. Mas, somente em Os trabalhos e os dias é que Hesíodo se aproxima da proposta de uma filosofia da história, explicando a decadência do homem pelo mito das Cinco Idades, depois imitado por Ovídio.

No reinado de Cronos, os deuses criaram os homens na Idade de Ouro. Nela os homens não ficavam velhos, não trabalhavam e passavam seus dias em festa contínua. Quando morriam, tornavam-se espíritos guardiães aqui mesmo na Terra. Hesíodo não esclarece o motivo por que a Idade de Ouro chegou ao fim. O fato é que ela foi sucedida pela Idade de Prata.

Os homens da Idade de Prata, depois de uma prolongada infância, deixaram-se dominar pela presunção e abandonaram os deuses. Como conseqüência desse comportamento, Zeus os escondeu na Terra, onde se tornaram espíritos na região dos mortos.

A seguir, Zeus criou os homens da Idade de Bronze. Estes eram homens violentos, que se destruíam mutuamente em guerras intermináveis. Aqui, sem motivo aparente, o poeta intercala a raça dos heróis. Alguns destes heróis, parentes dos deuses, eram agraciados com o retorno a uma espécie de Idade de Ouro restaurada sob o governo de Cronos, submetido por seu filho Zeus a um exílio na Ilha das Bem-Aventuranças. Essa representa a Quarta Idade.

Por fim, vem a Idade de Ferro, que é a antítese da Idade de Ouro. O próprio poeta teve a pouca sorte de viver nessa terrível idade. Para ele, porém, esse ainda não era o último estágio na história da decadência do homem. Acreditava que haveria um tempo em que os homens nasceriam velhos e nada seria capaz de deter o declínio moral universal. Aparentemente, a presença do

mal, que torna essa decadência inevitável, foi explicada pela ação inconseqüente de Pandora ao abrir a urna fatal, na qual se encontrava a Esperança.

Ao leitor interessado numa visão mais ampla do trabalho de Hesíodo, recomendamos o excelente estudo do professor Robert Aubreton, Introdução a Hesíodo (São Paulo, 1956).

Para Homero, Oceano é o gerador dos deuses. Na Rapsódia XIV da Ilíada, ele põe nos lábios da venerável Hera as seguintes palavras:

> Preciso ir às extremidades da alma Terra ver Oceano, origem dos deuses, e Tétis, mãe dos deuses: foram eles que me receberam em sua morada, quando Rea me entregou aos seus cuidados; trataram-me muito bem e em sua casa nada me faltava; foi isto quando Zeus, perscrutador astuto, cujos cálculos vão muito longe, assinalou para os domínios de Cronos a região que fica debaixo da Terra e do mar marinho, onde não há pão nem vinho, nem bafo de menino (A ilíada, de Homero, tradução de M. Alves Correia, vol. II. p. 47).

O mito da origem do cosmos, a partir de um princípio aquoso, era comum a várias civilizações orientais, como a babilônica, a egípcia, a fenícia, entre outras, inclusive a hebraica . Os poemas homéricos reúnem uma vasta tradição, em que o mito ainda é o elemento central. Admitem , com toda naturalidade, a diversidade dos deuses e mostram uma tendência na direção da superioridade de um deles – Zeus.

O que mais nos impressiona em Homero, entretanto, é sua tentativa de humanizar os deuses. Como diz Aubreton (1956), ao comentar a teologia da Ilíada:

> Homero deu aos deuses um caráter humano. Vimos que esse era um dos traços fundamentais de sua obra e principalmente da Ilíada que, por assim dizer, é uma comédia humana entre os deuses, mas através da qual os deuses se revelam profundamente decepcionantes. Seres poderosos? Certamente o são, mas seu poder só existe em função dos mortais. Quantos conflitos em seu meio! Não há senão concorrências, lutas pouco cavalheirescas. Nesses seres divinos, nenhuma outra grandeza há além da física: suas paixões são das mais descomedidas. Parecem viver num Olimpo majestoso; entretanto, quantas desordens não se ocultam sob essa aparência: ódios terríveis que não se contentam com meias medidas, conflitos latentes que irrompem à menor oportunidade. Esses deuses não se poupam: as misérias de um deles provocam risos inextinguíveis, sejam enfermidades físicas ou sofrimentos físicos e morais. Neles os homens só podem encontrar modelos para seus vícios. São só paixões elevadas a um grau divino (p. 187).

Estes deuses estão sujeitos a perder sua categoria de seres divinos, e alguns deles se transformam em simples heróis, cada vez mais próximos dos homens mortais. Os heróis, entretanto, são modelos para a humanidade, principalmente por suas vitórias contra as forças adversas. O maior desses heróis é, sem dúvida, Aquiles, modelo ético por excelência.

Comentando esse aspecto da obra de Homero, Otto Maria Carpeaux, em sua monumental *História da literatura ocidental*, vol. I, p. 44, diz:

Por isso, a Ilíada não vai além desta última vitória, que é essencialmente uma vitória do herói sobre si mesmo. A presença dos deuses homéricos, que são, por definição, ideais humanos, revela não só a condição humana, mas também a capacidade dos homens de superá-la. Na Odisséia, os deuses agem como instrumentos da Justiça no mundo: daí, o happy end, a substituição do desfecho trágico pelo idílio. Esses "exemplos" aplicam-se – e Homero acentua isso – aos temperamentos mais diversos e aos homens de todas as condições sociais. Os gregos de todos os tempos encontraram em Homero respostas quanto à conduta da vida; o conteúdo e até a arte perderam a importância principal, considerando-se a força superior da tradição ética.

À semelhança do que fizemos com referência ao trabalho de Hesíodo, recomendamos, aqui, o estudo de Robert Aubreton: Introdução a Homero (1956).

1.4.2 O *logos* divino e a ordem no universo

Logos, em grego, significa palavra, razão ou plano. Tal como é usada na filosofia e na teologia, basicamente o termo logos significa a razão divina implícita no cosmos, ordenando-o e dando-lhe forma e significado.

Talvez o estudo mais completo dessa palavra numa única fonte bibliográfica se encontre no famoso Dicionário teológico do Novo Testamento, editado por Gehard Kittel.

Aqui o autor estuda as duas significações básicas do conceito. Primeiro, temos o uso de logos significando palavra, fala, discurso, revelação, não no sentido de algo proclamado e ouvido, mas no de algo exposto, reconhecido e compreendido; logos como poder racional de calcular, em virtude do qual o homem vê a si mesmo e o seu lugar no mundo; logos como indicação de um conteúdo inteligente no mundo, e logos como base e estrutura da lei. Segundo, o uso de logos como realidade metafísica, termo estabelecido na filosofia e na teologia, do qual se desenvolveu na Antigüidade uma entidade cosmológica e hipóstase da divindade – o segundo Deus.

Os gregos admitiam a existência de algo no mundo – um logos primário, uma lei inteligível e reconhecível, que tornava possível a compreensão do logos humano. Mas este logos não é algo meramente teórico. Ele exige uma pessoa. É ele que determina sua vida e seu caráter. O logos é uma norma. Para os gregos, o conhecimento é sempre o conhecimento de uma lei e, consequentemente, do seu cumprimento.

Servindo-se dessa e de outras fontes, mencionaremos, a seguir, alguns dos mais relevantes aspectos desse conceito e suas interpretações.

No pensamento grego, a idéia do logos remonta pelo menos o século VI a.C., aparecendo em Heráclito de Éfeso, que discerne no processo cósmico um logos análogo à capacidade racional existente no homem. O logos, para Heráclito, constitui o ser do cosmos e do homem. É o princípio de ligação entre o homem e o cosmos e que torna possível sua compreensão. Ele liga o homem ao mundo, a Deus e ao seu semelhante. Faz também a ligação entre esta vida e a vida além. É o logos que estabelece no homem o seu verdadeiro ser em virtude dessas ligações com Deus ,com o mundo e com o outro.Dentre os fragmentos de Heráclito, editados por Diels, na tradução de Gerard Bornheim (1977), citaremos três referentes especificamente ao logos:

Fragmento nº 1. "Este *logos*, os homens, antes ou depois de o haverem ouvido, jamais o compreendem. Ainda que tudo aconteça conforme este *logos*, parece não terem experiência experimentando-se em tais palavras e obras, como eu as exponho, distinguindo e explicando a natureza de cada coisa. Os outros homens ignoram o que fazem em estado de vigília, assim como esquecem o que fazem durante o sono".

Fragmento nº 2. "Por isso, o comum deve ser seguido. Mas, a despeito de o *logos* ser comum a todos, o vulgo vive como se cada um tivesse em entendimento particular".

Fragmento nº 45. "Mesmo percorrendo todos os caminhos, jamais encontrarás os limites da alma, tão profundo é o seu *logos*" (p. 36, 38).

A quem desejar um estudo mais profundo sobre o pensamento de Heráclito, além dos excelentes livros sobre os pré-socráticos, de Bornheim (1977) e Kirk e Raven (1966), recomendamos a leitura do erudito de Damião Berge, *O logos heraclítico* (1969).

Posteriormente, os estóicos, seguidores dos ensinamentos de Cíntion (entre os séculos IV e III a.C.) definiram o *logos* como principio ativo espiritual e racional que permeia a realidade. Os estóicos dominaram o *logos* de providência, natureza, deus e alma do universo, que é o conjunto de muitos *logoi* seminais contidos no *logos* universal.

Para Filo de Alexandria, filósofo judeu do século I a.C., o *logos* era intermediário entre Deus e o mundo. Era o agente da criação e o elemento através do qual a mente humana pode aprender e compreender Deus. Para esse filósofo judeu, o *logos* era imanente ao mundo, mas, como mente divina, era transcendente. Indica a manifestação dos poderes divinos e de suas idéias no universo. Deus é um ser abstrato, mas dele procede o *logos* que representa seu pensamento racional, que primeiro existiu, como o mundo ideal, na mente divina, e então formou e habita no cosmos atual. O *logos* é, portanto, o criador do mundo a partir da matéria amorfa, e através do qual Deus pode ser

racionalmente reconhecido. O *logos* existe eternamente em Deus e se tornou ativo no mundo, e se revelou de modo especial aos hebreus, nas Sagradas Escrituras.

O conceito expresso pelo termo *logos* se encontra nos sistemas filosóficos e teológicos dos gregos, egípcios, persas e hindus. Mas, não há dúvida de que ele se tornou particularmente significativo nos escritos cristãos, que tinham por objetivo descrever e definir o papel de Jesus Cristo como princípio ativo na criação e contínua estruturação do cosmos, e na revelação do plano divino para a salvação do homem. Como veremos mais adiante, a palavra logos é a base da doutrina cristã na preexistência do Filho de Deus – Jesus de Nazaré.

O *Dicionário de Kittel* aponta algumas das diferenças entre as especulações helenísticas sobre o *logos* e o conceito do Novo Testamento.

Em primeiro lugar, os autores chamam a atenção para o aspecto racional e intelectual do *logos* no pensamento grego, em contraste com o fato de que, no pensamento cristão, o que importa é a mensagem para a vida do homem aqui e agora. Em segundo lugar, observa-se que o pensamento grego, principalmente dos estóicos e dos neoplatônicos, dividia o *logos* em muitos *logoi*, enquanto que para o cristianismo o *logos* é um princípio de harmonia: é a ligação espiritual que conserva a unidade do mundo. Em terceiro lugar, observa-se que a manifestação do *logos* grego não é historicamente singular. Para ela não se pode apontar uma data. No cristianismo existe um evento histórico relacionado com o *logos*. Em quarto lugar, o *logos* grego tornou-se o mundo, ou, como no estoicismo e no neoplatonismo, é o mundo. Como tal, ele é chamado filho de Deus, mas não primogênito. No Novo Testamento, entretanto, *logos* se tornou este homem historicamente singular – fez-se carne.

O texto fundamental para o estudo do *logos* no Novo Testamento é, sem dúvida, o do prólogo do Quarto Evangelho, onde lemos: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e sem ele nada do que foi feito se fez” (Jo. 1.1-3).

Este e outros textos do Quarto Evangelho, mostra que o autor identifica Jesus Cristo com a palavra encarnada. Ele é o *logos* que se fez carne. A identificação de Jesus de Nazaré, com o *logos*, se baseia no conceito de revelação do Antigo Testamento, tal como ocorre na frase “a Palavra do Senhor”, que expressa a idéia da atividade e do poder de Deus. É semelhante ao ensino judaico sobre a Sabedoria como agente divino que conduz o homem a Deus, e é identificado com a Palavra de Deus. O autor do Quarto Evangelho usa essa expressão filosófica, amplamente conhecida no mundo helenista, para salientar o caráter redentor da pessoa de Jesus Cristo, a quem o autor descreve como: “o caminho, a verdade e a vida”. Assim como os judeus consideravam a

Torah como algo preexistente com Deus, assim também o autor desse evangelho afirma a preexistência de Jesus Cristo. Para João, o evangelista, Jesus é a força personificada da vida e a iluminação da humanidade. Para ele, o logos é inseparável de Jesus e não apenas a mensagem por ele proclamada. Jesus Cristo é a encarnação de uma pessoa divina e eterna.

De onde o apóstolo João teria derivado esse conceito? O autor do verbete sobre *logos* no *Dicionário da Bíblia*; de James Hastings, sugere duas fontes principais:

A primeira fonte seria o Antigo Testamento e a literatura judaica do período interbíblico. Como se sabe, no Gênesis, a Criação é atribuída ao comando da Palavra de Deus, que se apresenta de modo quase que personificado. Expressões como: "E veio a Palavra do Senhor", e declarações, como: "a Palavra de Isaías viu", apresentam a fala de Deus como seu objeto contínuo e separado da palavra escrita ou oral (ver passagens como Is. 2.1, Mq. 1.1, Am. 1.1). A tendência do povo hebreu, no sentido de ver a revelação como sendo feita através de uma pessoa, se expressa no conceito de sabedoria, como se pode ver em Jó 28.12-28 e, principalmente, em Provérbios 8.22-31 no que pese a força poética da expressão. A crença hebraica num Deus vivo, que matem relação imediata com o mundo e com Israel, não exigia seres intermediários entre Deus e o homem. A automanifestação de Deus, no pensamento hebraico, era mediada por um agente, concebido como um ser pessoal e ligada à própria personalidade divina. O tema descritivo de uso mais comum para expressar essa idéia era "Palavra", provavelmente a principal fonte da fraseologia de João. É neste sentido que o autor do Quarto Evangelho usa o terno *logos* aplicado a Jesus de Nazaré. Em seu erudito trabalho *A interpretação do quarto evangelho*, C. H. Dodd diz:

> Concluímos que, junto com outros usos bastante comuns do termo, o quarto evangelista usa o termo *logos* num sentido especial, para indicar a eterna verdade (*aletheia*) revelada aos homens por Deus – esta verdade enquanto expressa em palavras (*remata*), quer sejam as da Escritura, quer, especialmente, as palavras de Cristo. *Logos* neste sentido é distinto de *lalia* e *phone*. O logos divino não é simplesmente as palavras anunciadas. É *aletheia*. Isto é, é um conteúdo racional de pensamento, correspondendo a realidade última do universo. Mas concebe-se a realidade como revelada, não – como em certa doutrina contemporânea – na contemplação ou na visão estática, mas como falada e ouvida. Esta forma de expressão preserva a distância entre Deus e o homem, que é uma característica da religião bíblica em geral e é anuviada em muito pensamento helenístico. A idéia de revelação em João é dominada pela categoria de "ouvir a Palavra do Senhor", seja qual for a extensão desta categoria. Então, embora o *logos* de Deus seja um conteúdo racional do pensamento, ele é sempre, em certo sentido, proferido, e porque é proferido, torna-se um poder vivificante para os homens (p. 375).

A outra fonte do pensamento de João sobre o *logos* é a filosofia Alexandrina, representada especialmente por Filo. Desde o tempo de Heráclito, a doutrina do *logos*, entre os gregos, surgiu como necessidade de explicação da

relação da divindade como o mundo. O *logos* aqui é a razão universal. Em Heráclito, o *logos* é a lei universal que rege a evolução do universo. Quando se começou a fazer clara distinção entre mente e matéria, o *logos* se torna o princípio racional manifesto no cosmos. Platão, para descrever essa idéia, usava mais a palavra *nos* (mente), mas às vezes usava *logos* para significar a força divina da qual o mundo surgiu (ver a esse propósito o texto do *Timeu*, p. 380).

A idéia de *logos*, explícita no Quarto Evangelho e implícita em vários textos no Novo Testamento, foi ampliada na igreja primitiva, mais à base da filosofia grega do que da revelação do Antigo Testamento. Esse desenvolvimento foi ditado pela tentativa, por parte dos teólogos cristãos dos primeiros séculos, de expressar a fé cristã em termos inteligíveis ao mundo helênico, bem como a de impressionar seus leitores com a idéia de que o cristianismo era superior a tudo que existia na filosofia pagã. No trabalho polêmico e apologético dos Pais da Igreja, defende-se a tese de que Cristo é o *logos* preexistente, que revela Deus a humanidade. Ele é a razão divina da qual participa toda a raça humana, de tal forma que os filósofos e sábios, que viveram séculos antes de Cristo, eram cristãos por extensão. O *logos* é a palavra divina, pela qual os mundos foram criados e que sustenta tudo quanto existe.

1.4.3. A “morte de Deus” e o retorno ao caos

A teologia radical da morte de Deus é um fenômeno cultural tipicamente norte-americano, apesar de suas raízes européias, tanto na filosofia como na teologia. Ela é, ao mesmo tempo, um sintoma e uma advertência ou protesto. Como advertência, ela chama nossa atenção para o fato de que estamos vivendo uma era pós-cristã, que reclama uma nova atitude de ajustamento a uma nova realidade. Como sintoma, mostra que a humanidade se encontra em processo rápido de decomposição das suas estruturas mentais tradicionais, incluindo a idéia de Deus e seu lugar diretor na vida humana. As certezas de séculos passados foram substituídas pela dúvida e pela ansiedade dela decorrente. O *plenum* encontrado na fé se transforma no vazio de um mundo sem Deus.

Para os objetivos do presente capítulo, apontaremos apenas alguns dos antecedentes históricos da teologia radical da morte de Deus, indicando a seguir seu significado fundamental, e suas conseqüências na vida do homem contemporâneo.

No mundo moderno, a voz que explicitamente anuncia a morte de Deus é a do filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Em seu famoso livro *Assim falou Zaratustra,* já citado neste capítulo, depois de se despedir de um santo ancião com que dialogara, o profeta pergunta: “Será possível que este santo ancião ainda não ouvisse, no seu bosque, que Deus já morreu?” aqui a morte de Deus é

declarada como *conditio sine qua non* do aparecimento do super-homem. Em vários outros textos e circunstâncias, Zaratustra volta ao tema e anuncia ao homem que Deus morreu.

Mas, o anuncio da morte de Deus feito por Nietzche se torna mais dramático no famoso aforismo nº 25, de *A gaia ciência*. Eis o longo e contundente texto:

> Nunca ouviram falar de um louco que em pleno dia acendeu sua lanterna e pôs-se a correr na praça pública gritando sem cessar: – Procuro Deus! Procuro Deus! – Como lá se encontravam muitos que não acreditam em Deus, seu grito provocou uma grande hilaridade – ter-se-á perdido? – Perguntou um. – Ter-se-á perdido como criança? – perguntou outro. Ou estará escondido? Terá medo de nós? Terá partido? – Assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou em meio a eles e traspassou-os com o seu olhar. – Par onde Deus foi? – bradou. – Vou lhes dizer! Nós o matamos, vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja par apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta Terra ao Sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós? Longe de todos os sóis? Não estaremos caindo incessantemente? Para a frente, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não erramos através de um nada infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? Não fará mais frio? Não surgem noites, cada vez mais noites? Não será preciso acender as lanternas pela manhã? Não escutamos ainda o ruído dos coveiros que enterram Deus? Não sentimos nada da decomposição divina? Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolaremos, nós os assassinos dos assassinos? O que o mundo possui de mais sagrado e possante perdeu seu sangue sob nossa faca. O que nos limpará deste sangue? Com qual água nos purificaremos? Que expiações, que jogos sagrados teremos que inventar? A grandeza desse ato não é muito grande para nós? Não seremos forçados a tornarmo-nos deuses para parecermos, pelo menos, dignos de deuses? Jamais houve ação tão grandiosa, aqueles que poderá nascer depois de nós pertencerão por esta ação a uma história mais alta que o foi até aqui qualquer história. – O insensato calou após pronunciar estas palavras e voltou a olhar para seus ouvintes; também eles se calavam como lê o fitavam com espanto. Atirou, finalmente a lanterna ao chão, de tal modo que se espatifou, apagando-se. – Chego muito cedo – disse. – Então meu tempo não é chegado. Este evento enorme está a caminho, aproxima-se e não chegou ainda aos ouvidos dos homens. É preciso tempo para o relâmpago e o raio, é preciso tempo para a luz dos astros, é preciso tempo para as ações, mesmo quando foram efetuadas, serem vistas e entendidas. Esta ação ainda mais longe deles que o astro mais distante e todavia foram eles que o cometeram! Conta-se ainda que esse louco penetrou nesse mesmo dia em diferentes igrejas e entoou seu *Réquiem aeternam Deo*. Expulso e interrogado, não cessou de responder a mesma coisa: "De que servem estas igrejas se são tumbas e monumentos de Deus?" (A gaia ciência, tradução de Márcio Pugeiesi, p.133,135).

Comentando esse notável texto de Nietzsche, Eusébi Colomer, em A morte de Deus (1972), diz:

> A grandeza e originalidade deste texto consiste em nele se encontrarem os mais diversos e opostos sentimentos: o horror pelo deicídio consumado e a alegria pela liberdade conseguida, uma angústia cósmica, metafísica, por um mundo que perdeu o seu fundamento transcendente e a vontade humana de ocupar o lugar que Aquele deixou vazio, o medo da noite e o pressentimento de um novo dia, de uma nova e mais grandiosa história, longe já de todos os sóis, por fim, a caminho para o reino do homem (p. 50).

A morte de Deus proclamada por Nietzsche significa o desmoronamento do mundo transcendente. Acreditar no Deus cristão já não é historicamente possível.

No campo da teologia, os antecessores da "Morte de Deus", geralmente indicados, são: Karl Barth, Paul Tillich e Dietrich Bonhoeffer.

A posição de Barth, quanto ao tema em foco, é expressa em seu "não" à religião e reflete a tendência humanizante de sua teologia, principalmente no seu livro *A humanidade de Deus* (1961). Esse famoso teólogo suíço advoga que a religião é um esforço inútil do homem, no sentido de chegar a Deus. É uma espécie de *torre de Babel*, e como tal deve ser destruída. O transcendente se tornou imanente. Deus se fez carne em Jesus de Nazaré. Deus é nosso irmão. Há valores no homem porque há uma humanidade em Deus.

Em Tillich, aponta-se o conceito do Deus da profundidade, como de algum modo reduzido o transcendente à experiência ontológica-existencial do homem. Em seu livro *The Shaking of the foundations* (1948),ele diz:

> Se sabeis que Deus quer dizer profundamente, já sabeis muito de Deus. E então já não vos podeis chamar ateus ou descrentes, porque já vos será possível dizer: a vida não tem nenhuma profundidade, a vida é trivial, o ser não e mais do que a superfície. Se pudésseis dizer isto com total seriedade, sereis ateus; mas se o não podeis, não o sois. Quem conhece algumas coisas da profundidade, conhece alguma coisa de Deus (p. 87).

Bonhoeffer é apontado como o precursor da teologia da morte de Deus, principalmente por suas idéias de um cristianismo sem religião, provavelmente eco das idéias de Barth e que forma interpretadas como secularismo, como indica o título de um livro de um dos principais teólogos da morte de Deus na América do Norte – Paul M. Van Buren (*The secular meaning of the gospel,* 1963). Além disso, Bonhoeffer defendeu também a tese correlata de que, num mundo adulto, o homem prescinde das categorias transcendentes como necessidade de explicação da vida e do mundo. (Esse conceito é semelhante à tese de Freud, em *O futuro de uma ilusão*, que diz que a religião é uma espécie de dependência infantil completamente desnecessária a um adulto normalmente desenvolvido em suas potencialidade).

Feitas essas breves considerações sobre os pressupostos da teologia radical da "morte de Deus", passemos agora a discutir brevemente o seu significado.

O que se quer dizer, quando de afirma que Deus morreu? Certamente o significado teológico desse movimento cultural não se prende à idéia popular que supõe ser a "morte de Deus" a negação da existência de um ser chamado Deus. Visto não termos o propósito de discutir o assunto em detalhes, vamos apresenta-lo de modo resumido, adotando três pontos salientados por Harvey Cox em *On not leaving it to the snake* (traduzido para o português sobre o título *Não deixe a serpente decidir por você*).

Em primeiro lugar, diz Harvey Cox, a teologia da morte de Deus significa uma posição não-teísta ou ateísta. Citando Paul Van Buren, em *The secular meaning of the gospel*, que diz que o cristianismo tem a ver com o home e não com Deus,e que é fútil se fazer qualquer declaração sobre Deus porque esta palavra não tem qualquer referencial empírico. Advoga que se deve construir uma forma de teologia em que não se fale em Deus. A posição de Van Buren é obviamente influenciada pela filosofia analítica resultante do empirismo lógico.

Nessa mesma se situa Thomas Altizer, que diz que já existiu um Deus real, transcendente, mas esse Deus se tornou imanente em Jesus e morreu crucificado. Ao contrário de Van Buren, Altizer diz que devemos usar a palavra Deus, mas devemos fazer do anúncio de sua morte o tema central de nossa proclamação hoje. Advoga também que somente o cristão pode conhecer a morte de Deus. A experiência da morte de Deus, para Altizer, corresponde ao conceito tradicional de conversão.

O segundo significado da expressão “morte de Deus” ocorre no contexto da análise cultural. Para autores como Gabriel Vahanian e Willian Hamilton, a morte de Deus significa que a maneira culturalmente condicionada como as pessoas conheciam o sagrado simplesmente se desgastou. A experiência religiosa, transmitida culturalmente de geração em geração, perdeu seu significado em face das profundas mudanças por que passa o mundo moderno, em termos de tecnologia e de urbanização.

Em terceiro lugar, a “morte de Deus” representa uma crise em nossa linguagem religiosa e em nossas estruturas simbólicas, que torna ambígua a palavra de Deus. Não é que a palavra de Deus nada signifique para o homem moderno. É que ela significa coisas muito diferentes para diferentes pessoas, de tal forma que é difícil saber o que ela, de fato, significa.

Acho que há outro sentido para a expressão”morte de Deus”, de algum modo implícito nos significados acima descritos. Para a chamada civilização ocidental, tradicionalmente considerada cristã, a palavra “Deus” não tem relação concreta com a vida e as decisões do homem moderno. O homem moderno pode ainda usar a palavra de Deus, mas, de fato, o conceito que ela traduz não influencia profundamente sua vida, a não ser no caso das pessoas que levam a sério suas convicções religiosas, e estas constituem uma infinita minoria. Concordamos, pois com a declaração de Altizer (1967):

> Devemos entender que a morte de Deus é um acontecimento histórico, que Deus morreu no nosso cosmos, na nossa história, na nossa *Existenz*. Não há nenhuma necessidade imediata de aceitarmos que o Deus morto é o Deus da fé; por outro lado, não podemos deixar de concluir que o Deus morto não é o Deus da idolatria, ou da falsa piedade, ou da religião, mas o Deus da Igreja Cristã histórica e da cristandade (p. 28).

Nosso propósito, ao estudar o movimento cultural chamado teologia radical da morte de Deus, é mostrar que ele é um sintoma de nosso século. A morte de Deus significa retorno ao caos. Assim como a morte do pai, indicada pelos estudos de Freud, produz o inevitável sentimento de culpa, a morte de Deus conduz o homem ao vazio existencial.

Não obstante, há possibilidade de se ver esse retorno ao caos como algo positivo. Creio ser este o significado do texto de Altizer, que passamos a citar:

> O Cristianismo tinha ingressado na categoria do tempo e da história. Assim, modificando sua crença original, o Cristianismo se tornara uma religião de "afirmação do mundo". E, desde então, a teologia cristã se tornou não-dialética, pelo menos em seu aspecto ortodoxo e dominante. Mas agora o Deus cristão morreu! A transcendência do Ser se transformou na imanência radical do Eterno Retorno: no nosso tempo, existir é viver no meio do caos, fora de qualquer significado cosmológico ou sentido de ordem. A morte de Deus trouxe a ressurreição do autêntico nada; portanto, a fé não pode mais aceitar o mundo como a criação! Mais uma vez, a fé deve ver no mundo o caos. No entanto, teologicamente, o mundo que o homem moderno chama de *caos* ou de *nada* é semelhante ao mundo que a fé escatológica intitula de velha era ou velha criação (*aeon*), palavras essas que não tem mais qualquer significado ou valor positivo. Portanto, a destruição da existência do mundo possibilitou a renovação da era da fé escatológica; e uma negação definitiva e final em relação ao mundo pode dialeticamente transformar-se numa afirmação de fé escatológica. *A Morte de Deus* (1967, p. 129, 130).

O próprio Zaratustra pode ver, na morte de Deus, a possibilidade da plena realização do super-homem, mas, dificilmente deixará de se inquietar com as perguntas do louco, ao descobrir que Deus estava morto: "Para onde vamos nós? (...) Não estaremos caindo incessantemente? (...) Haverá ainda um acima, um abaixo? Não erramos como através de um nada infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? (...) Não será preciso acender as lanternas pela manhã?".

Aparentemente, o homem precisa de um mínimo de ordem para conservar sua integridade física e mental. O caos, como condição permanente, é intolerável.

CAPÍTULO 2

VISÃO GERAL DOS HUMANISMOS

Neste capítulo apresentaremos uma visão geral dos humanismos, começando com os pré-socráticos e os sofistas, passando por Sócrates, Platão e Aristóteles, representantes do apogeu da filosofia grega, e chegando ao epicurismo e ao estoicismo, que representam a fase de decadência característica do helenismo. Concluiremos esta parte do capítulo com uma palavra sobre o homem na tragédia grega, por entender que os autores dessa literatura captaram, de modo singular, alguns aspectos mais profundo do espírito humano. A seguir, falaremos sobre o humanismo renascentista, salientando o pensamento de alguns dos seus mais notáveis representantes, e indicando suas repercussões no mundo

moderno. Concluiremos o capítulo com uma breve exposição dos humanismos marxista e existencialista, e do ateísmo como forma de humanismo radical.

2.1. Conceito de Humanismo

Historicamente, *Humanismo* é o termo que descreve o movimento intelectual, literário e científico ocorrido no século XIV ao século XVI da nossa era cristã, e que procurou fundamentar todo o conhecimento nos valores culturais e literários da Antigüidade clássica. Os adeptos desse movimento chamavam-se humanistas, em contraste com os escolásticos, termo designativo dos pensadores e mestres da Idade Média, tipicamente seguidores do sistema aristotélico-tomista prevalecente ao tempo.

Os humanistas acreditavam que somente o conhecimento dos clássicos greco-romanos poderia formar o homem ideal e prefeito. A descoberta das grandes obras literárias e filosóficas desses antigos pensadores deu acesso ao pensamento original dos mestres da Antigüidade clássica até então conhecidos apenas através de fontes secundárias. Essa nova fonte do saber, por sua vez, produziu uma nova cosmovisão, caracterizada, sobretudo, por um conceito secular da vida e do homem. O secularismo implícito no humanismo provocou considerável mudança no pensamento humano, parindo inicialmente da Itália e se estendendo ao continente europeu, com repercussões em todo o mundo moderno. A visão transcendental da vida, que caracterizou o pensamento medieval, deu lugar ao conceito naturalista centralizado nos valores humanos. Como era de esperar, o novo espírito do homem rompeu com a teologia e a própria Igreja, sem que isto representasse, necessariamente, uma forma de ateísmo. O princípio do livre exame se tornou a tônica do humanismo, possibilitando-lhes a reforma da Igreja e das estruturas sócio-econômicas da sociedade.

Do ponto de vista filosófico, humanismo é qualquer sistema de pensamento, que considera a interpretação da experiência humana como preocupação básica de todo filosofar, e afirma a adequação do conhecimento humano para esse propósito, sem depender de conceitos transcendentais ou metafísicos. As raízes desse pensamento podem ser encontradas no movimento intelectual do século V a.C., iniciado na Grécia pelos sofistas, e que tinha por objetivo criticar o estilo pedante característico da especulação estéril dos sistemas metafísicos da época.

Colocando o homem no centro do universo intelectual e dando a toda ciência e literatura uma referência à vida humana, o humanismo representa um retorno ao relativismo crítico de Pitágoras, expresso em sua famosa afirmação de que “o homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que

não são enquanto não são". Note-se, entretanto, que apesar de seu declarado relativismo, que implica na negação da transcendência do real e do verdadeiro, e de sua oposição a qualquer forma de absolutismo, quer metafísico, quer epistemológico, que ignore ou destrua sua relação com o homem, o humanismo nega que seu relativismo seja sinônimo de ceticismo. Ao contrário, o humanismo, afirma que a verdade e a realidade atingível pelo homem são suficientes, alegando que o ceticismo é produto inevitável do Absolutismo, à medida que ensina que a verdade e a realidade "absolutas" não podem ser alcançadas pelo homem.

O humanismo difere também do positivismo, à medida que se dispõe a admitir a adequação do conhecimento humano, criticando a metafísica, porém sem ridicularizá-la dogmaticamente e, sobretudo, admitindo qualquer hipótese que tenha interesse humano. A célebre frase de Terêncio "*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*" (sou homem e nada do que é humano me é diferente) resume o espírito do humanismo moderno.

O uso do termo *humanismo* se generalizou de tal forma, em nossos dias, que se tornou quase impossível descreve-lo adequadamente, visto que abrange tantos conceitos diferentes e se aplica a tantas ideologias. Em geral, podemos dizer que o humanismo é o termo que se aplica a qualquer filosofia que coloca o homem como centro do seu sistema de valores, ou que toma os valores humanos como centro de interesse. A ênfase do pensamento humanista recai sobre a singularidade do indivíduo, a dignidade do homem, como pessoa, a liberdade em todos os seus aspectos e na luta pela realização das potencialidades humanas. Em seu *Humanismos e anti-humanismos*: *introdução à antropologia filosófica* (1988), Pedro Dalle Nogare apresenta três sentidos fundamentais da palavra humanismo:

1. Humanismo histórico-literário, que no dizer do autor "caracteriza-se pelo estudo dos grandes autores da cultura clássica, grega e romana, dos quais tenta imitar as formas literárias e assimilar os valores humanos" (p. 15).
2. Humanismo especulativo-filosófico, que se refere a qualquer princípio doutrinário que trate da origem, natureza e destino do homem; a qualquer doutrina que tem por objetivo a dignificação do homem.
3. Humanismo ético-sociológico. Neste sentido, se "considera humanista aquela doutrina que atribui ao homem, á sua realização na sociedade e na história, o valor de fim, de forma tal que tudo esteja subordinado ao homem, considerado individual e socialmente, e que o homem nunca seja considerado como meio ou instrumento para logo fora de si" (Dalle Nogare, p. 16).

De modo mais amplo, porém não fundamentalmente diferente, Auguste Etchevery apresenta vários conceitos de humanismos e os reduz a quatro tipos fundamentais, baseado na definição de homem encontrada em diferentes sistemas de pensamento.

Para o humanismo racionalista, o homem é pensamento. É "um Espírito que se basta a si próprio, uma Consciência livre em perpétuo progresso (...). Tudo é imanente ao homem: a verdade, a justiça, o dever, o próprio Deus. O homem, segundo a antiga máxima, é a medida de todas as coisas. Guarda no íntimo a regra soberana do seu pensamento e da sua ação" (Etchevery, *O conflito atual dos humanismos*, 1958, p. 14).

No existencialismo, é a liberdade que define o homem. O homem e somente o homem é responsável por aquilo que ele se torna. "É ao homem e unicamente ao homem que compete abrir espontaneamente o seu caminho e segui-lo sem guia, sem auxílio, percorrendo-o até o fim (...) O bem e o mal não existe antes de sua escolha. Sob um céu vazio, está abandonado na Terra, não podendo contar senão consigo mesmo, em face de responsabilidade infinitas. Está separado do mundo por um abismo e dos outros por um muro de hostilidades. Só um sentimento de angústia preenche esta solidão" (Etchevery, p. 15). Dada a importância do existencialismo para o mundo moderno, voltaremos ao assunto, ainda neste capítulo, ao tratarmos dos humanismos contemporâneos.

No humanismo marxista, o homem é visto como o produto da evolução material e social. A história da humanidade incluindo obviamente o seu futuro, é dominada por fatores econômicos. São os fatores econômicos (infra-estrutura, que modela as superestruturas (instituições políticas e jurídicas, sistemas filosóficos, moral e religião). No presente estágio, o homem ainda não conseguiu as condições necessárias à plena realização de suas potencialidades. "O homem conseguirá sacudir o jugo que lhe pesa sobre os ombros, vencer pela revolução a sua miséria atual de indivíduo egoísta, e adquirir, no triunfo coletivo, uma personalidade transfigurada. O advento do comunismo fará nascer uma nova humanidade" (Etchevery, p. 15). Este assunto também será objeto de mais ampla discussão ainda nesse capítulo.

O quarto tipo fundamental de humanismo discutido por Etchevery é o cristão, a respeito do qual há enormes divergências. O próprio autor pergunta: "Não será, portanto, paradoxal a união destes dois termos, humanismo e cristão?" (p. 271). Se, por um lado, o cristianismo afirma o valor e dignidade do homem como pessoa singular, por outro afirma categoricamente que ele não pode realizar-se plenamente sem Deus. Como se vê, são conceitos que, se tomados até às últimas conseqüências, são irreconciliáveis. Portanto, só se mantendo considerável distância, da definição fundamental dos dois conceitos, é

que se conseguirá unir os termos humanismo e cristão de modo mais ou menos confortável.

O grande teólogo Karl Rahner, no capítulo sobre humanismo cristão, em seu livro *Teologia e antropologia* (1969), diz: “Talvez devêssemos acrescentar a este título um ponto de interrogação” (p. 155). Admite o referido autor a impossibilidade de se chegar a uma conclusão plenamente satisfatória, que para o humanista, quer para o teólogo cristão.

Mesmo reconhecendo a legitimidade do conceito de “humanismo cristão”, Rahner reconhece também a aparente contradição da idéia. Ao longo de sua erudita discussão do assunto, o autor formula duas questões pertinentes e inquietadoras. A primeira pergunta é: “Não devemos acaso reconhecer: aquilo que sabemos do homem, sabemo-lo a partir dele mesmo e não a partir de Deus, de quem apenas sabemos a partir do homem?” (p. 165). Aparentemente, essa questão tem a ver com o antropocentrismo implícito do humanismo, que torna desnecessária a busca do conhecimento e significado for a do próprio homem. Ora, a mensagem por excelência do cristianismo é um constante apelo no sentido de o homem buscar no Outro, isto é, em Deus, a possibilidade de sua plena realização. O homem deve se abrir ao Sagrado como condição da plenitude de sua vida como pessoa humana.

A segunda questão proposta por Rahner é esta: “(...) é a teologia algo mais do que a antropologia negativa, isto é, a experiência de que o homem se escapa continuamente para dentro do mistério incompreendido e indisponível?” (p. 165, 166). Não seria a teologia cristã uma completa negação da proposta do humanismo? Ao invés de se refugiar no mistério, por que não buscar em si mesmo as possibilidades de sua plena realização? Mais adiante, Rahner declara: “Deste modo, todo homem realiza necessariamente o seu humanismo, isto é, a sua maneira concreta de entender e de realizar a existência”. E concluiu: “O cristianismo não é, portanto, a criação de um determinado humanismo concreto, mas é a constante crítica e superação de seu pretenso caráter de *absoluto*, é a aceitação da experiência do próprio humanismo como um humanismo que permanece constantemente criticável” (p. 167).

Acredito que esse teólogo católico encontrou, aqui, uma forma convincente de falar do cristianismo como forma de humanismo.

Provavelmente, a crítica mais severa que se faz à pretensão de se falar do cristianismo, como forma de humanismo, é sua ênfase sobre a indigência do homem, sua fragilidade e inteira dependência de Deus. Por exemplo, Inocêncio III escreve *Do desprezo do homem*, em que, como cristão, salienta a culpa e a degenerescência do homem. Pico della Mirandola, como humanista, escreve *Da dignidade do homem*, em que defende a tese de que o homem cria seu próprio destino.

A crítica demolidora de Nietzsche, principalmente em *O crepúsculo dos ídolos* e em *O anticristo*, sugere que o cristianismo jamais poderá ser considerado como humanismo, pois representa, na opinião do autor de *Assim falou Zaratrustra*, sua contundente antítese. Em *O crepúsculo dos ídolos*, Nietzche diz: "(...) fazer da *humanitas* uma contradição, uma arte de poluição, uma aversão, um desprezo por todos os instintos bons e retos! Foram estes os benefícios do cristianismo (...). conspiração contra a beleza, a retidão, a audácia, o espírito, a beleza da alma, contra a própria vida (...). Considero o cristianismo a única grande calamidade, a única perversão interior, o único grande instinto de ódio" (citado por Etchevery, p. 272).

Mesmo sem o radicalismo de Nietzche, temos dificuldade em harmonizar os termos humanismo e cristão. Blackman diz que "o humanismo é um esforço d homem para pensar, sentir e agir por si próprio e aceitar a lógica dos resultados "(*Objeções ao humanismo*, 1969, p.4). Ora, entendemos que o cristianismo parte de um pressuposto teocêntrico e ensina claramente que o homem é um ser carente que não se basta a si mesmo. Portanto, em rigor, o cristianismo é algo diferente de humanismo. O cristianismo é uma religião e, por extensão, é uma filosofia de vida. "O humanismo", diz Blackman, "é uma posição filosófica e precisa de uma sustentação filosófica, mas não é uma filosofia" (p.16). Advoga também que "tornar-se uma religião, bem como tornar-se uma filosofia, seria a morte do humanismo". E conclui: "Talvez a nota característica do humanismo seja um materialismo altruísta, terreno e apaixonado" (p.17).

Em face de tudo isso, concluímos que o cristianismo é uma religião revelada e não um sistema filosófico especulativo. Ele parte do pressuposto de que o homem não pode redimir-se a si mesmo, mas tem que depender da graça de Deus, para sua realização. Portanto, em rigor, o cristianismo não é mero humanismo, a não ser que se dê ao termo o significado de realização plena do homem, independentemente da indicação dessa fonte de realização – Deus ou o próprio homem.

2.2. Humanismo Clássico

Usamos aqui o termo humanismo clássico para nos referir ao pensamento sobre o homem entre os gregos, compreendendo o período que vai dos pré-socráticos até ao período da decadência grega, com o epicurismo e o estoicismo. Incluiremos aqui uma nota sobre a tragédia grega, por entender que este é um dos mais contundentes aspectos das concepções antropológicas entre os gregos.

É evidente que essa visão panorâmica se prende a autores e temas que tratam mais especificamente do problema antropológico. Não se trata, portanto, de uma história da filosofia. Muitos pensadores importantes não serão sequer

mencionados. Outros serão apresentados apenas no que se refere ao aspecto antropológico de seu pensamento, deixando de lado outros conteúdos relevantes, por não serem parte essencial de nosso objetivo no presente trabalho.

2.2.1. Os pré-socráticos

Os filósofos pré-socráticos ocupam lugar relevante na história do pensamento humano. Em rigor, eles representam a primeira tentativa de compreensão racional do universo. Com eles a mente humana ousa explicar o mundo sem depender do mito e do transcendente.

Em sua famosa *História de la filosofia*, Nicolas Abbagnano aponta algumas das características da filosofia pré-socrática, que passamos a comentar.

Observa-se na filosofia pré-socrática o predomínio do problema cosmológico. Como foi dito no início do primeiro capítulo deste livro, os filósofos desse período eram chamados de Físicos, precisamente porque seu pensamento se concentrava na natureza como dado objetivo. É claro que isso não exclui o homem, mas, para os pré-socráticos, ele é apenas um elemento da natureza e não o centro do filosofar. A constituição do homem é explicada pelos mesmos princípios que constituem o mundo físico. Nesse estágio do pensamento não se reconhece ainda o caráter específico da existência humana. O objetivo da filosofia pré-socrática é encontrar e reconhecer, além das aparecias múltiplas e em constante mutação, a unidade que constitui a natureza do mundo, a substância única que constitui o seu ser, única lei que rege seu Devir.

Para os pré-socráticos, a substância é a matéria da qual todas as coisas são compostas. É a força que explica a composição, o nascimento, a morte e a eterna mutação do mundo. A substância é o princípio que torna inteligível a unidade do mundo, mesmo em face de sua multiplicidade. Para eles, a natureza à algo dinâmico. Pensavam na substância como princípio de ação e de inteligibilidade de tudo o que é múltiplo e em processo de se tornar. Entre os pré-socráticos prevalecia o hilozoísmo, isto é, a idéia de que a substância primordial de que são constituídos os corpos tem, em si, uma força que dá vida e movimento a todas as coisas.

A filosofia pré-socrática se preocupou com a possibilidade do conhecimento da natureza, tendo como ponto da partida o conhecimento da substância, concebida como princípio do ser e do devir. Não há dúvida de que essa conquista do pensamento humano se prendia, inicialmente, apenas ao mundo físico. Mas é também evidente que dela não se pode separar o homem e seu mundo interior. O homem não pode buscar o conhecimento do mundo objetivo sem de alguma forma envolver sua subjetividade. O reconhecimento do mundo interior ou do *eu*. O homem não pode reconhecer uma substância que

constitua o ser e o princípio das coisas externas sem reconhecer ao mesmo tempo a substância de sua existência, como individuo, em sua singularidade ou na sociedade. A investigação do mundo externo pressupõe ou está ligada à busca do conhecimento do mundo interior. O conhecimento pressupõe o conhecedor.

Verificamos, então, que os filósofos pré-socráticos tornaram a natureza algo objetivo, condição fundamental para seu estudo científico. A objetividade da natureza, entretanto, não exclui a subjetividade. Portanto, apesar da ênfase cosmológica, podemos detectar, nos filósofos pré-socráticos, uma preocupação antropológica já distinta da visão mística e mitológica de épocas anteriores do pensamento humano.

Para o estudo atual dos pré-socráticos, contamos com três fontes principais, a saber: os fragmentos, frases mais ou menos soltas e isoladas, que nem sempre nos deixam perceber a extensão do seu pensamento. O que restou dos escritos dos *pré-socráticos*, trabalho citado em todos os livros que tratam do pensamento desses filósofos antigos.

Grande parte do que se conhece do pensamento dos pré-socráticos nos vem por meio da doxografia, ou seja, de textos de autores antigos citando a doutrina desses filósofos. Por exemplo, Aristóteles, na *Metafísica*, faz referência ao pensamento de Tales de Mileto; na *Física*, se refere a Anaximandro, e assim por diante. Convém salientar que essas citações não são necessariamente textuais e que quase sempre representam a interpretação dada ao pensamento do filósofo citado.

A terceira fonte para o estudo atua dos pré-socráticos são comentários feitos ao pensamento desses autores por filósofos modernos como Nietzsche, Hegel e Heidegger, para mencionar apenas alguns dos descobridores da importância da filosofia pré-socrática. Mais uma vez, se salienta aqui o fato de que esses filósofos modernos comentam o pensamento dos pré-socráticos a partir da doxografia, cuja autenticidade reconhecem.

Salientaremos, a seguir, aspectos do pensamento de alguns dos filósofos pré-socráticos, especialmente dos que tratam mais diretamente do problema antropológico.

TALES DE MILETO (c. 640-625 a.C.?). Considerado um dos “Sete Sábios” da Grécia, Tales, de antecedência fenícia, era natural da Jônia, na Ásia Menor. Por volta de 585 a.C., alcança o ponto máximo de sua carreira como político, astrônomo, matemático, físico e filósofo. Aparentemente nada escreveu. Não há sequer fragmentos de sua obra. O conhecimento de sua doutrina depende inteiramente da doxografia existente.

Por que começar com Tales de Mileto? Para Aristóteles, ele foi o primeiro filósofo, no sentido próprio do termo. Foi ele que tentou estabelecer o conceito do fundamento primeiro de todo ser, começando assim os alicerces da

metafísica. O saber por ele procurado não é o saber ordinário, mas o metafísico, o filosófico. Ora, se Tales é o primeiro filósofo e se não se pode filosofar à parte do homem, é evidente que, mesmo sem uma doutrina específica sobre o homem, ele deve ser incluído neste estudo. Se a metafísica é a ciência do ser, no pensamento de Tales está implícito o estudo científico do homem.

Para Tales, a água é o elemento primordial da natureza; ela é o princípio dos seres. Essa declaração é atribuída a Tales de Mileto por Aristóteles, em sua *Metafísica*, onde diz:

> A maior parte dos primeiros filósofos considerava como os únicos princípios de todas as coisas os que são da natureza da matéria (...). pois deve haver uma natureza qualquer, ou mais do que uma, onde as outras coisas engendram, mas continuando ela a mesma. Quanto ao número e à natureza desses princípios, nem todos dizem o mesmo. Tales, o fundador de tal filosofia, diz ser a água "o princípio" (é por este motivo também que ele declarou que a terra está sobre a água), levado sem dúvida a esta concepção por ver que o alimento de todas as coisas é úmido, e que o próprio quente dele procede e dele vive (ora, aquilo de que as coisas vêm é, para todos, o seu princípio (citado em *Os pré-socráticos*, de José cavalcane de Souza, p.7).

A idéia da água como princípio primordial é parte da longa tradição mitológica, comum às teogonias e cosmogonias do Antigo Oriente, em que o caos aquoso seria o elemento do qual o cosmos foi gerado. Em Tales, entretanto, a água é uma realidade sensível, o substrato e a força geradora de tudo quanto existe.

Hegel, em suas Preleções sobre a *história da filosofia*, interpreta essa doutrina de Tales nos seguintes termos: "A proposição de Tales de que a água é o absoluto ou, como diziam os antigos, o princípio, é filosófica; com ela a Filosofia começa, porque através dela chega à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro, o único que é em si e para si" (citado em *Os pré-socráticos*, de José Cavalcante de Souza, p.9).

Comentando essa teoria de Tales de Mileto, Nietzsche diz o seguinte:

> A filosofia grega parece começar com uma idéia absurda, com a proposição: a água é a origem e a matriz de todas as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e leva-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz sem imagem e fabulação; e, enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: "Tudo é um". A razão citada em primeiro lugar deixa Tales em comunidade com os religiosos e supersticiosos; a segunda o tira dessa sociedade e no-lo mostra como investigador da natureza, mas em virtude da terceira, Tales torna-se o primeiro filósofo grego (citado em *Os pré-socráticos*, de José Cavalcante de Souza, p.10).

Mais próxima ainda do tema antropológico está a frase atribuída a Tales: "Todas as coisas estão cheias de deuses". Essa declaração é também atribuída a Tales por Aristóteles, em seu tratado sobre a alma. Diz o texto: "afirmam alguns

que ela (a alma) está misturada com tudo. É por isto que, talvez, também que Tales pensou que todas as coisas estão cheias de deuses. Parece também que Tales, pelo que se conta, supôs que a alma é algo que se move, se é que disse que a pedra (ímã) tem alma, porque move o ferro" (*Da alma,* 5, 411 a 417).

Na interpretação de Werner Jaeger, a frase atribuída a Tales quer dizer que tudo no mundo está cheio de forças vivas e misteriosas; tudo no mundo, por assim dizer, tem uma alma. No mesmo contexto de interpretação, François Châtelet diz: "Por isso, cremos que dizendo que tudo é pleno de divindades e que o mundo é divino em seu conjunto, Tales quis muito mais afirmar a autonomia e a homogeneidade do mundo, contra todas as formas de separação que implica a ordem do sagrado, do que manter um tema mítico e teológico" (*História da filosofia*, vol.I, p.26). por sua vez, Hirschberg diz que aqui o divino se afirma como uma realidade própria. Mesmo que o pensamento racional não ratifique os deuses da crença popular, a nova experiência da natureza atesta o divino do qual tudo está cheio. E, depois de afirmar da doutrina de Tales, conclui com uma citação de Jaeger: "Na porta de entrada do conhecimento científico do ser, que começa comTales, está a inscrição visível de longe dos olhos do espírito: 'Entra, também aqui há deuses'" (*História da filosofia na antigüidade*, 1969, p.36.).

HERÁCLITO DE ÉFESO (540-480 a.C.). Descendentes dos fundadores da cidade de Éfeso, Heráclito era um tipo arrogante, misantropo e melancólico. Escreveu um livro – *Sobre a natureza* – , que, segundo Diógenes Laércio, seu doxógrafo, divide-se em três partes*: Do universo, política e teologia*. No dizer de Brehier (1977), essa obra é a primeira em que nos defrontamos com uma verdadeira filosofia, isto é, com uma concepção do sentido da vida humana inserta numa doutrina reflexiva do universo. A obra foi escrita no dialético jônico e num estilo pouco acessível ao homem comum. O estilo de Heráclito lhe angariou o epíteto de "o obscuro", que ele nem sequer tentou abrandar durante toda a vida.

Heráclito é considerado o mais notável pensador pré-socrático, por haver formulado o problema da unidade permanente do ser, diante da pluralidade e mutabilidade das coisas particulares e transitórias. Estabeleceu a existência de uma lei universal e fixa – *o logos* – que reage todos os acontecimentos particulares e fundamenta a harmonia universal, harmonia essa feita de tensão, "como a do arco e da lira".

De sua obra restam numerosos fragmentos (cerca de 130), que são, no dizer de Hirschberg (1969), como pedras preciosas, raras e cheias de um brilho obscuro. O pensamento de Heráclito está muito presente no mundo moderno, principalmente na obra de Hegel, não existe frase de Heráclito que ele não tenha integrado em sua *Lógica*.

Salientaremos a seguir alguns pontos principais do pensamento de Heráclito.

O ponto de partida do pensamento de Heráclito de Éfeso é a verificação do incessante devir de todas as coisas. O mundo para ele é um fluxo perene. O famoso fragmento nº 91 diz: “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”. Da segunda vez que entrar nas águas, o rio não é mais o mesmo rio, e o homem não é mais o mesmo homem. Não se pode tocar duas vezes numa mesma substância mortal num mesmo estado; devido à velocidade do movimento, tudo se dispersa e tudo se recompõe de novo; tudo vai e tudo vem. Esse fluxo eterno do ser constitui a essência do mundo. Para Heráclito o elemento primordial do universo não é nem a água, nem o ar, nem o *apeiron* de Anaximandro, mas o devir. A substância, elemento primordial do mundo, deve explicar seu constante devir, mediante a própria mobilidade. Para ele,substância é o *fogo*, não como elemento corpóreo, mas como princípio atiço, inteligente e criador. O fragmento nº 90 explicita o assunto: “O fogo se transforma em todas as coisas e todas as coisas se transformam em fogo, assim como se trocam as mercadorias por ouro e o ouro por mercadorias”. O fogo, para Heráclito, é o símbolo da eterna agitação do devir e, portanto, da razão universal ou do *logos*. O fogo é a forma dos fenômenos. Como diz o famoso fragmento nº 30: “Este mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez: sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida”.

O devir heraclítico se encontra sempre entre os contrários e são estes que o conservam em constante fluxo. Em nós, manifesta-se sempre uma e a mesma coisa: “vida e morte, vigília e sono, juventude e velhice. Pois a mudança de uma dá o outro, e reciprocamente” (fragmento nº 88). Talvez fragmento mais expressivo desse ponto de vista seja o de número 53, que diz: “a guerra é o pai de todas as coisas e todos o rei: a uns aponta como deuses, a outros como homens; a uns faz escravos, outros livres”. José Trindade dos Santos, em seu livro *Antes de Sócrates: introdução ao estudo da filosofia grega* (1948), diz que este fragmento nos abre duas perspectivas: de um lado, mostra-nos a relatividade dos contrários (deuses/homens, homens livres/escravos), e do outro, aponta-nos o princípio gerador da oposição. O fragmento nos apresenta a complementariedade entre três planos em conflito, como forma de causalidade: é por causa da guerra que os deuses se opõem aos homens, e os homens livres aos escravos. Mas, na condição de escravos dos deuses, os homens só vêem o sofrimento. Daí o esclarecimento de Heráclito, no fragmento nº 111: “Doença faz a saúde boa e agradável, fome a sociedade, fadiga o repouso”. “A primeira lição a retirar da contraposição desta série de pólos opostos é a de que o bem que um representa depende do mal do outro. Sem a ameaça da doença, a saúde seria não tão apreciada, o mesmo se dando com a sociedade e o repouso” (Santos,

p.85). No mundo tudo se explica pelos contrários. O nascimento e a conservação dos seres se deve a um conflito de contrários que mutuamente se opõem e se mantêm. “Desejar, com Homero, que se ‘extinga a discórdia entre os deuses e os homens’ é pedir e destruição do universo. Esse fecundo conflito, que é, ao mesmo tempo, harmonia, não no sentido de relação numérica simples, como entre os pitagóricos, mas no sentido de ajustamento de forças agindo em sentido oposto, como as que mantêm tensa a corda de um arco: assim se limitam e se unem, harmônicos e discordantes, o dia e a noite, o inverno e o verão, a vida e a morte” (Bréhier, 1977, p. 51).

Só se une o que se opõe: é do diverso que brota a mais bela harmonia. Para Heráclito, o próprio Deus é a conjunção de todos os contrários.

Outro ponto relevante do pensamento de Heráclito, já mencionado no primeiro capítulo deste livro, é o conceito de *logos* como lei divina que rege todo o universo. O *logos* para Heráclito é a lei reguladora do mundo e do devir; é a razão universal. Mas, ao contrário do ensino cristão que diz que o *logos* é Deus e o identifica com Jesus de Nazaré, para Heráclito o *logos* não é um espírito pessoal transcendente, mas a imanente legislação do devir.

O ponto central do nosso interesse, no pensamento de Heráclito de Éfeso, está em sua antropologia. Na filosofia heraclítica, o problema antropológico deixa de ser algo periférico e passa a ocupar o centro do sistema. É o que sugere o fragmento nº 101, que diz: “Procurei-me a mim mesmo”, que, de certo modo, lembra o famoso “Conhece-te a ti mesmo”, do templo de Delfos, ponto de partida da filosofia moral de Sócrates.

Comentando-se as tendências da filosofia da época, Werner Jaeger, em seu famoso livro *Paidéia: a formação do homem grego*, diz que os milesianos, principalmente Parmênides, procuram uma intuição objetiva do Ser e dissolvem o mundo humano na imagem da natureza, enquanto que em Heráclito o coração humano constitui o centro emocional e apaixonado, para onde convergem os raios de todas as forças da natureza. E diz mais: “É impossível exprimir o regresso da filosofia ao homem, de modo mais grandioso do que aquele que nos aparece em Heráclito” (p. 207). Mais adiante, o autor sintetiza o assunto, dizendo:

> A doutrina de Heráclito surge como a primeira antropologia filosófica, em face dos filósofos primitivos. A sua filosofia do Homem é, por assim dizer, o mais interior de três círculos concêntricos, pelos quais a sua filosofia se pode representar. O círculo antropológico está no interior do cosmológico e do teológico; estes círculos não se podem, contudo, separar. De modo nenhum se pode conceber o antropológico independentemente do cosmológico e do teológico. O Homem de Heráclito é uma parte do cosmos. Nessa condição está igualmente submetido às leis do cosmos, tal como as suas restantes partes. Quando, porém, ganha consciência de que traz no seu próprio espírito a lei eterna da vida do todo, adquire a capacidade de participar da mais alta sabedoria, cujos decretos procedem à lei divina (p. 211).

Não há portanto,exagero quando de afirma que, dentre os filósofos pré-socráticos, Heráclito de Éfeso ocupa lugar de relevo no que concerne à sua preocupação com o homem como objeto central ao ato de pensar.

DEMÓCRITO DE ABDERA (460 – 370 a.C.). Conhecido como o "filósofo que ri", Demócrito foi contemporâneo e antagonista de Platão. Em rigor, não devia ser colocado entre os pré-socráticos, mas, na impossibilidade prática de separar na doutrina atomista o que é dele e o que é do seu mestre Leucipo, é costume dos historiadores da filosofia colocá-lo neste período.

Considerado como o sistematizador do atomismo, concepção materialista do mundo, Demócrito se opôs ao idealismo de Platão, bem como ao conceito teológico, a que contrapõe a concepção mecanicista. Conforme o testemunho dos antigos, Demócrito de Abdera foi um grande escritor. Dentre as obras que trazem o seu nome, salientam-se as seguintes: *A grande ordenação, A pequena ordenação, Do intelecto e das formas*. Obras de conteúdo moral, como: *Do bom ânimo, Preceitos,* e outras, provavelmente representam a realização conjunta da própria escola que dirigia. O pensamento de Demócrito marcou época e teve enorme repercussão na história da humanidade.

O atomismo representa o amadurecimento do naturalismo que caracterizou o pensamento da escola filosófica de Mileto. As bases do atomismo foram lançadas por Leucipo, mas seu tempo. O atomismo concorda com os pensadores da escola eleática, quando afirmam que somente o Ser é, mas propõe a levar este princípio à experiência sensível e se servir dele para explicar os fenômenos. Para Demócrito, o Ser é o Pleno e o Não-Ser é o Vazio, e advoga que o Pleno e o Vazio são os princípios constituídos de todas as coisas. O Pleno, porém, não é um todo compacto; é formado por um número infinito de elementos invisíveis, por causa da pequenez de sua massa. Se estes elementos fossem divididos infinitamente, eles se dissolveriam no Vazio. Devem ser, portanto, indivisíveis, e por isto são chamados de átomos. Somente os átomos são contínuos em seu interior. Todos os demais corpos não são contínuos, porque resultam de simples contato dos átomos e por isto podem dividir-se. Os átomos não diferem entre si quanto à natureza, mas somente quanto à forma e ao tamanho. São os átomos que determinam a vida e morte das coisas, mediante a união e desagregação. São eles também que determinam a diversidade e a mudança das coisas, mediante sua ordem e posição. Na interpretação de Aristóteles, os átomos são semelhantes às letras do alfabeto, diferentes entre si pela forma, mas capazes de originar palavras e discursos diversos, mediante diferentes combinações. Todas as qualidades dos corpos dependem, portanto, da figura dos átomos e da ordem de

combinação dos mesmos. Por isto, nem todas as qualidades sensíveis são objetivas e pertencem, de fato, às coisas que as provocam em nós.

Os átomos estão sujeitos a um movimento espontâneo, pelo qual se chocam entre si, dando origem ao nascimento, à morte e à mudança das coisas. O movimento dos átomos é determinado por leis imutáveis. O movimento original dos átomos, fazendo-os rodar e entrechocar em todas a direções, produz um turbilhão por meio do qual as partes mais pesadas são levadas ao centro, e as leves são lançadas na periferia. Deste modo se formam mundos infinitos, que incessantemente se constroem e se destroem. Temos aqui, portanto, uma explicação mecanicista do mundo. A natureza mão é mais concebida como estando cheia de deuses, como nas concepções mitológicas. Esta é uma visão completamente materialista do mundo.

O movimento dos átomos explica também o conhecimento humano. A sensação provém das imagens que as coisas produzem na alma, mediante os fluxos ou correntes de átomos que delas emanam. A sensibilidade, portanto, se reduz ao tato, visto que todas s sensações são produzidas pelo contato, com o corpo do homem, dos átomos que provêm das coisas. O acesso do homem ao conhecimento é limitado. É o que diz Demócrito, no fragmento nº 7: “Esta demonstração torna claro que, na realidade, nada sabemos de nada, mas na opinião de cada um consiste na influência (dos átomos ou imagens da percepção)”. E, do mesmo teor, é o fragmento nº6, que diz: “O homem deve reconhecer, segundo esta regra, que está afastado da realidade (Verdade)”.

As sensações das quais o conhecimento se deriva variam de pessoa a pessoa, inclusive na mesma pessoa, de acordo com as circunstâncias, de tal forma que não oferecem um critério absoluto do certo e do errado. Note-se, porém, que essas limitações não afetam o conhecimento intelectual. Se bem que sujeito às condições físicas do organismo, o conhecimento intelectual é superior ao conhecimento sensível, porque permite apreender, além das aparências, o ser do mundo: o vácuo, os átomos e seu movimento. Onde termina o conhecimento sensorial, aí começa o conhecimento racional, que é um órgão mais sutil e que alcança a realidade em si. A antítese entre o conhecimento sensorial e o racional é tão marcante como a existência entre o caráter aparente e convencional, da qualidades sensíveis, e a realidade dos átomos e do Vazio. É o que sugere parte do fragmento nº 125, que diz: “(...) conforme a convenção dos homens existem a cor, o doce, o amargo: em verdade, contudo, só existem os átomos e o vazio”.

Um dos pontos mais importantes da filosofia de Demócrito de Abdera é referente á ética. Para ele, o bem maior a ser buscado pelo homem é a felicidade, que não reside nas riquezas materiais, mas na alma. “A felicidade não reside nem em rebanhos nem em ouro: a alma é a morada do dáimon” (fragmento nº 171). O fragmento nº 191 resume a doutrina ética de Demócrito:

> Pois,para o homem, a tranqüilidade provém da moderação no prazer e da justa media na vida. A eficiência e o excesso provocam mudanças e grandes movimentos na alma. As almas agitadas por grandes movimentos perdem o seu equilíbrio e a sua tranqüilidade. Deve-se, portanto, aplicar o espírito ao impossível e contenta-se com o presente, sem dar demasiada atenção ao que se inveja e admira ou prender nisto o pensamento; deve-se ao contrário, ter sob os olhos a vida dos miseráveis e atentar aos que sofrem; assim, a tua situação e as tuas posses parecerão grandes e invejáveis, e, cessando então de desejar mais, evitarás sofrer o mal na alma. pois quem admira os ricos e aqueles que outros homens louvam felizes, não desprendendo deles o seu pensamento de toda hora, ver-se-á forçado a empreender constantemente novos meios, fazendo renovadas tentativas, levado pelo desejo de agir contra as proibições da lei. Por isto, não se deve cobiçar, mas contentar-se com o que se possui, comparando a nossa vida com a dos mais miseráveis, e, considerando os seus sofrimentos, julgar-se feliz por sofrer menos. Adotando esta maneira de pensar, viver-se-á mais tranqüilamente, evitando não poucas calamidades na vida: a inveja, a ambição, a inimizade.

O fragmento nº 69 faz diferença entre o bem e o simplesmente agradável. “Para todos os homens, o bem e o verdadeiro são o mesmo; agradável é uma coisa para um e outra para outros”. O prazer em si mesmo não é um bem; devemos escolher o que é belo, como sugere o fragmento nº 207.

A ética de Demócrito não corresponde ao hedonismo que se esperaria como corolário do seu materialismo. A seu objetivismo naturalista corresponde um subjetivismo ético ou moral. Para ele, a regra da ação moral é o respeito próprio, como indica o fragmento nº 264: “Não se deve temer mais aos outros do que a si próprio, como não se deve praticas o mal sob o pretexto de que ninguém ou a humanidade inteira o saberá. Muito mais, é a nós próprios que devemos temer, e nada fazer de mal deve ser a lei da alma”. A ética de Demócrito se caracteriza também por seu conteúdo cosmopolita. “Para um sábio todas as terras são acessíveis; pois a pátria de uma alma virtuosa é o universo” (fragmento nº 247). Valoriza, também, a democracia e condena a escravidão. Diz ele: “A pobreza de uma democracia é melhor do que a assim chamada felicidade no paço dos príncipes, assim com a liberdade é melhor do que a escravidão” (fragmento nº 251). O idealismo ético de Demócrito se expressa muito bem no fragmento nº 174, que diz: “Quem se sente inclinado a praticar ações justas e conforme as leis, para ele é alegre, forte e livre de preocupações tanto o dia como a noite; mas quem não obedece à justiça e não faz o que deve fazer, a este tudo se torna desagradável, quando lembra o passado, e sofre o medo e se atormenta”.

Friedrich Nietzsche, em O nascimento da filosofia na época da tragédia grega, faz uma avaliação do atomismo de Demócrito e, dentre outras coisas, afirma:

> De todos os sistemas antigos, o de Demócrito é o mais lógico: pressupõe a mais estrita necessidade presente em toda parte, não há nem interrupção brusca nem intervenção estranha no curso das coisas. Só então o pensamento se desprende de toda a concepção antropomórfica do mito; tem-se, enfim, uma hipótese cientificamente utilizável; esta hipótese, o materialismo, sempre foi da maior

utilidade. É a concepção mais terra-a-terra; parte das qualidades reais da matéria, não procura logo de início, como a hipótese de Noûs ou as causas finais de Aristóteles, ultrapassar as forças mais simples. É um grande pensamento reconduzir às manifestações inumeráveis de uma força única, da espécie mais comum, todo esse universo cheio de ordem e de exata finalidade. A matéria que se move segundo as leis mais gerais produz, com o auxílio de um mecanismo cego, efeitos que parecem os desígnios de uma sabedoria suprema (In: Os pré-socráticos, de José Cavalcante de Souza, p.349, 350).

2.2.2. Os sofistas

os sofistas são "filósofos malditos" que tiveram a pouca sorte de cair na antipatia de Sócrates e de seus discípulos e continuadores, com Xenofonte, Platão e Aristóteles.

Para Platão, refletindo o pensamento de Sócrates, o sofista é o indivíduo que se vangloria de tudo saber, e que, na realidade, não passa de um simulador que desconhece a verdadeira ciência. No diálogo em que ironiza a sofística, Platão recapitula e resume sua definição do sofista, na discussão entre o *Teeteto* e o Estrangeiro. Eis o trecho do diálogo travado entre os dois:

"Estrangeiro: Primeiramente descansamos e durante esta pausa vejamos o que dissemos. Sob quantos aspectos se apresentou a nós o sofista? Creio que, em primeiro lugar, nós descobrimos ser ele um caçador interesseiro de jovens ricos.

Teeteto: - Sim.

Estrangeiro: - Em segundo lugar, um negociante, por atacado, das ciências relativas à alma.

Teeteto: - Perfeitamente.

Estrangeiro: - Em seu terceiro aspecto, e em relação às mesmas ciências, não se revelou ele varejista?

Teeteto: - Sim, e o quarto personagem que ele nos revelou foi o de produtor e vendedor destas mesmas ciências.

Estrangeiro: - Tua memória é fiel. Quando ao seu quinto papel, eu mesmo procurarei lembra-lo. Na realidade, filiava-se ela à arte da luta, como um atleta do discurso, reservando, para si, a erística.

Teeteto: - Exatamente.

Estrangeiro: - O seu sexto aspecto deu margem à discussão. Entretanto, nós concordamos em reconhece-lo, dizendo que ele é quem purifica as almas das opiniões que são um obstáculo às ciências.

Teeteto: - "Perfeitamente" (O sofista, tradução de Jorge Paleikat e Cruz Costa. Porto Alegre, Editora Globo, 1955, p. 198).

Em A república, o genial discípulo de Sócrates refere-s também aos sofistas em tom desfavorável. Diz ele: "Que todos esses indivíduos mercenários, a quem a multidão chama sofistas e considera como seus adversários outra coisa

não ensinam senão o que o vulgo expressa em suas reuniões; e é a isso que chamam ciência" (A república, Livro VI, tradução de Leonel Vallandro, p. 163).

Aristóteles, por sua vez, não é menos crítico em relação aos sofistas. Em seu tratado Dos argumentos sofísticos, ele diz: "Ora, para certa gente é mais proveitoso parecer que são sábios do que sê-lo realmente sem o parecer (pois a arte sofística é o simulacro da sabedoria sem a realidade, o sofista é aquele que faz comércio de uma sabedoria aparente, mas irreal): para esses, pois, é evidentemente essencial desempenhar, em aparência, o papel de um homem sábio em lugar de sê-lo atualmente sem parece-lo" (Aristóteles, vol.I – Os pensadores. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, p.156). Essa atitude de Aristóteles, para com os sofistas, se revela também no fato de que, em sua visão histórica da filosofia, ele não os inclui entre os filósofos.

Xenofonte, discípulo e biógrafo de Sócrates, apesar de não ter grande importância como filósofo, amplia o coro dos que alçam a voz contra os sofistas. Veja a sua opinião: "Os sofistas falam para enganar e escrevem em proveito próprio e não beneficiam ninguém; nenhum deles se tornou sábio nem o é, mas a qualquer deles bastas que seja chamado sofista, o que entre gente de senso é uma injúria. Recomendo a necessidade de precaver-se contra o ensino dos sofistas e não desvalorizar os raciocínios dos filósofos" (citado por Mondolfo, 1971, p.137, 138).

Felizmente esta não é a única versão sobre os sofistas. Principalmente a partir da monumental obra de Werner Jaeger – Paidéia -, os sofistas passaram a ocupar lugar mais respeitável na história do pensamento humano.

Par Jaeger, os sofistas são os verdadeiros fundadores de uma ciência da educação. Foram eles que fundamentaram racionalmente a educação. Eles são os verdadeiros criadores da consciência cultural na Grécia. Vejamos a erudita opinião de Jaeger:

> Os sofistas constituem, sob este ponto de vista, um fenômeno central. São os criadores da consciência cultural em que o espírito grego alcançou o seu telos e a íntima segurança da sua própria forma e orientação. O fato de terem contribuído para o aparecimento desse conceito e desta consciência é muito mais importante que a circunstância de não terem logrado a sua expressão definitiva. Numa altura em que todas as formas tradicionais da existência se esboroavam, ganharam e deram ao povo a consciência de que a formação humana era a grande tarefa histórica que lhe fora confiada. Descobriram, assim, o centro em redor do qual toda a evolução se processa e do qual deve partir toda a estruturação consciente da vida. Adquirir consciência é uma grandeza, mas é a grandeza da posteridade. É este um outro aspecto do fenômeno sofístico. Talvez não seja preciso justificar a afirmação de que o período que vai da sofística a Platão e Aristóteles alcança uma vasta e permanente elevação na evolução do espírito grego; ainda assim, porém, conserva toda a sua força a frase de Hegel, que diz que a coruja de Atena só levantou vôo ao declinar o dia. Foi só à custa da sua juventude que o Espírito grego, cujos mensageiros são os sofistas, alcançou o domínio do mundo (Paidéia, p.329).

Comentando o trabalho de Plutarco – A educação da juventude -, que reflete os três pontos essenciais da pedagogia dos sofistas, a saber, a natureza, o ensino e o hábito, Jaeger diz:

> Para a educação, o terreno é a natureza do Homem; o lavrador é o educador; a semente são as doutrinas, e os preceitos transmitidos de viva voz. Quando as três condições se realizam com perfeição, o resultado é extraordinariamente bom. Quando uma natureza escassamente dotada recebe, pelo conhecimento e pelo hábito, os cuidados adequados, podem ser em parte compensadas as suas deficiências. Em contrapartida, até uma natureza exuberante decai e se perde, quando ao abandono. É isto que torna indispensável a arte da educação (Paidéia, p.337).

Tão importante foi a contribuição dos sofistas, que Jaeger conclui: "Do ponto de vista histórico, a sofística é um fenômeno tão importante como Sócrates ou Platão. Mais não é possível concebe-los sem ela" (Paidéia, p.316).

Châtelet compartilha desse ponto de vista e diz, textualmente:

> Resumindo, a importância desses vendedores ambulantes de sabedoria prática é determinada por seu duplo estatuto de estrangeiro sem direitos políticos e de profissionais sem prestígio religioso: para vender sua arte, deviam se fazer compreender claramente a ação que lhes era recusada não restringia para eles o ócio e a liberdade da reflexão. A Sophia começava, assim, a se aprofundar, mesmo nas matérias práticas, numa teoria pensada claramente com vagar, não certamente sem a preocupação de agradar aos auditórios, mas sem a urgência das decisões e dos atos. Se a noção de 'precursor' nos for concedida por esta vez, a despeito do que dissemos no início de nossa exposição, diremos que os sofistas prepararam de perto o nascimento da filosofia no sentido próprio. Eles a prepararam mesmo nisso que chamaremos de desviamento constitutivo, por terem dado armas sobretudo aos aristocratas opulentos, inimigos da democracia, sem a qual não teriam sido possíveis nem Sócrates, nem Platão, nem Filosofia (História da Filosofia, vol.I, p.63).

Historicamente, os sofistas se situam entre os séculos V e VI a.C. São, portanto, contemporâneos de alguns pré-socráticos e do próprio Sócrates e de Platão. Surgiram num período de grande prosperidade, que caracterizou a Atenas de Péricles, depois da vitória sobre os persas.

Na sofística verifica-se o predomínio do problema antropológico como conseqüência do desenvolvimento democrático da cidade grega. A polis com suas assembléias e tribunais, com suas discussões jurídicas e éticas, tornou necessária a preparação de uma elite política de dirigentes. O dirigente precisava conhecer a política e a sociedade, cujo elemento essencial é o homem. A cultura assume, então, valor prático. A educação agora deve durar em torno de valores humanos. A dialética, como arte de argumentar e discutir, torna-se instrumento indispensável. O sofista é o mestre dessa nova educação requerida por uma nova situação histórica. Ele é o professor ambulante que vai da cidade em cidade ensinado a arte do triunfo e do êxito. Disso resulta, argumenta Bréhier, dois aspectos essenciais da sofística: de um lado, técnicos que se vangloriam de

conhecer e ensinar todas as artes úteis aos homens; de outro, professores de retórica, que ensinam como captar a benevolência do ouvinte.

O número dos chamados sofistas é realmente muito grande. Nem todos evidentemente, alcançaram relativa notoriedade. Apresentaremos, a seguir, alguns dos mais conhecidos.

PROTÁGORAS DE ABDERA (485 – 411 a.C.). É tido como discípulo de Demócrito e, conforme o testemunho de alguns, iniciou-se nas doutrinas secretas dos persas, o que explicaria seu agnosticismo. Depois de algum tempo de vida errante, chega a Atenas, onde se torna amigo de Péricles, que o escolheu para elaborar a Constituição de Túrios, colônia grega, substituta de Síbaris, destruída por Cretone. Por causa do que disse sobre os deuses, Protágoras é processado pelo crime de impiedade e fog para Atenas, para logo depois encontrar a morte.

Das obras atribuídas a Protágoras, restam-nos apenas alguns fragmentos. Os principais títulos são: *A verdade, Do ser, Raciocínios demolidores, Grandes discursos, Sobre os deuses,* além de tratados sobre a Matemática, o Estado, a Virtude, as Artes e Antilogias.

O pensamento antropológico mais comumente citado e discutido de Protágoras é a máxima contida no início de seu livro *Sobre a verdade*: "O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, e das que não são enquanto não são".

Essa máxima é interpretada por Platão, no *Teeteto,* como significando a relatividade do conhecimento, visto que, conclui ele: "Da mesma maneira que cada um sente as coisas, assim lhe aparecem ser elas a cada um". E, provavelmente refutando Protágoras, no livro V de *Leis*, Platão diz: "Para nós é Deus que deve ser a medida de todas as coisas em grau supremo, muito mais, a meu modo de ver, do que o homem, como alguns pensam".

A mesma interpretação relativista é dada por Sexto Empírico, quando afirma que: "por *medida* entende o critério do juízo; por *coisas*, os fatos; o que quer dizer que o homem é o meio do juízo de todos os fatos, dos que são enquanto são e dos que não são enquanto não são. E por isso, admite somente aquilo que parece a cada um, e assim introduz a relatividade" (citado por Mondolfo, 1971, p. 141). É como se Protágoras estivesse antecipando o princípio assumido por Pirandello: "a cada uma a sua verdade", tão caro aos filósofos existencialistas. Para Sexto Empírico, portanto, a frase de Protágoras significa que o homem é o juiz da realidade das coisas. Tudo aquilo que parece aos homens é; e o que não parece a nenhum homem, não é.

Na *Metafísica*, Aristóteles segue a mesma linha de interpretação, e diz:

> A máxima de Protágoras é igual aos pontos de vista que mencionamos; ele diz que o homem é a medida de todas as coisas, significando simplesmente que o que parece a cada um o é para ele com certeza. Se é assim, segue-se que a mesma coisa é e não é, e é boa e má, que os conteúdos de todas as afirmações opostas são verdadeiros, porque freqüentemente uma determinada coisa parece bonita para uns e o contrário para outros, e o que parece a cada um é a medida (Metafísica, Livro XI, p. 6).

Dois elementos, em especial, têm merecido atenção nessa famosa afirmação de Protágoras. O primeiro é o termo medida (*métron*). Como vimos o Sexto Empírico dá ao termo *métron*, aqui usado, o sentido de "critério". Essa é a interpretação mais comum entre diferentes autores. Em seu estudo sobre os sofistas, Mário Unterstein traduz a expressão "é a medida" por "domina", apoiando-se em exemplos de vários autores gregos. Neste caso, a frase de Protágoras significa que o homem tem domínio sobre todas as coisas, o que não parece ser a intenção do autor.

O segundo elemento a considerar é o termo *homem*. Para os antigos, *homem*, na fórmula de Protágoras, significa o homem singular, o indivíduo. No século XIX, este sentido foi ampliado e, em vez de se falar na singularidade continente, falava-se no universal, na humanidade. "Homem" passou, então, a significar humanidade. Hegel advoga que em Protágoras, ainda não se havia realizado essa distinção de sentidos. Diz ele: "Para eles (os sofistas), o interesse do sujeito, na sua particularidade, não se distingue ainda do interesse do sujeito na sua racionalidade substancial" (citado por Romeyer-Dherbey. *Os sofistas*, p. 24).

Afinal, qual o significado dessa frase de Protágoras? Quase todos, se não todos, concordam que o sofista não quis dizer que é o homem que determina a realidade das coisas. Mas, não há dúvida de que o homem é o critério, através do qual o valor das coisas é aferido. Sem o sujeito humano, como se poderia definir valores? Nietzsche parace oferecer-nos uma resposta bastante adequada, quando afirma que "nós não podemos compreender senão um universo modelado por nós mesmos". Segundo Nietzsche, o homem superior cria o valor, que não existe como dado natural. E, como se sabe, o homem é um ser que vive num mundo de valores. Portanto, num sentido muito apropriado, podemos dizer que o homem superior cria o mundo tal como ele é vivido pelo homem. O aforismo 301 em *A gaia ciência* é um belo exemplo da tese, segundo a qual é o homem que cria o mundo humano em que vive:

> Nós que pensamos e sentimos, nós que *fazemos* realmente e sem cessar alguma coisa que não existe ainda – todo esse mundo que sempre aumenta em apreciações, de cores, de valorações, de perspectivas, de graus, de afirmações e de negações. Esse poema inventado por nós e sempre aprendido, exercitado, repetido, traduzido em carne e em realidade, sim, mesmo em vida quotidiana, pelos que são chamados homens práticos (nossos atores, como eu já o indiquei). Nada que possua valor neste mundo o possui por si mesmo, segundo sua natureza – a natureza é sempre sem valor: atribui-se-

lhes certa feita um valor e fomos nós que os demos, nós, os atribuidores! Nós criamos o mundo que *interessa ao homem!* (*A gaia ciência*, p. 196, 197).

Para Hegel, a afirmação de que a verdade das coisas se encontra mais no homem do que nos objetos caracteriza a descoberta da subjetividade. Para ele, Protágoras operou "esta conversão deveras notável, a saber, que todo o conteúdo, todo o elemento objetivo, só existe relativamente á consciência, visto que o pensar é anunciado como momento essencial para todo o verdadeiro; o absoluto adquire assim a forma da subjetividade pensante" (citado por Romeyer-Drerbey, 1970, p. 30).

E, numa interpretação simpática à filosofia, Romeyer-Drerbey conclui:

> O princípio fundamental da filosofia de Protágoras é, portanto, a afirmação de que o ser do objeto é fenomenalidade, e que todo o fenômeno é determinado pela consciência que o percepciona e pensa. O ser não está, pois, em si, mais existe pela apreensão do pensamento só por meio do qual algo aparece, e aparece tal. O ser pensante, isto é, o homem, confere a sua medida às coisas porque o seu ser consiste em um aparecer e porque o sujeito humano é a fonte deste parecer (p. 30, 31).

Se há dúvida sobre o relativismo gnosiológico de Protágoras, seu agnosticismo teológico é bastante claro. Ele começa seu livro *Sobre os deuses*, dizendo: "Sobre os deuses, nada sei, nem sei se existem, nem se não existem, nem qual é a sua forma. Efetivamente, numerosos são os obstáculos para o sabermos: o seu caráter obscuro e o fato de a vida do homem ser curta".

GÓRGIAS DE LEÔNCIO (entre 485 e 480 a.C.). Outro sofista bastante conhecido. Em Atenas, teve discípulos famosos, como Alcebíades, Tucídides e Isócrates, fundou uma escola rival da Academia de Platão. Górgias morreu aos 109 anos de idade, justificando sua longevidade por "nunca ter feito nada com vistas ao prazer" e que, segundo Demétrio de Bizânio, foi por "nunca ter feito nada com vistas ao prazer dos outros".

Górgias escreveu muitos livros, dentre os quais se salientam *Sobre o não-ser*, ou *Sobre a natureza*, *Elogio de Helena*, *A defesa de Palamedes*. Na primeira obra, expõe seu ceticismo radical, e nas duas últimas serve-se de sua extraordinária capacidade verbal para fazer o elogio paradoxal do adultério de Helena de Tróia e provar sua inocência, e para demonstrar a impossibilidade lógica de condenar o general Palamedes, traidor da pátria.

No tratado "Sobre o Não-Ser", Górgias expõe seu ceticismo radical através de três teses, a saber:

1. Nada há;
2. se houvesse alguma coisa, não poderíamos conhece-la, e
3. se pudéssemos conhece-la, não poderíamos comunicar nosso conhecimento aos outros.

Essas três teses são demonstradas através do raciocínio seguinte:

1. “O ser não existe, seja ele não gerado ou gerado. De fato, se se considera o ser como não gerado, portanto eterno, é necessário admitir que ele é infinito; se é infinito, não está contido em nenhum lugar; e se não está em nenhum lugar, não existe. Se se considera o ser como gerado, é necessário admitir aquele que o gerou, e outro que gerou a este, e assim por diante, sem que nunca se chegue ao ser.
2. Uma coisa é o pensar, outra é o ser. De fato, pode-se pensar em coisas inexistentes, como a quimera. Logo, o pensamento é diferente do ser, o qual, se fosse admitido como existente, não poderia ser pensado.
3. Finalmente, a palavra dita é diferente da coisa significada, de modo que a realidade, se fosse admitida, não poderia ser traduzida em palavras nem ser manifestada aos outros” (Battista Mondin, Curso de filosofia, vol. I, p.42).

Conclui-se, portanto, que, não se podendo chegar ao conhecimento das coisas, resta-nos apenas a possibilidade de persuadir os homens quanto ao que é aparente. Daí a importância da retórica como arte de persuadir. Neste sentido, podemos dizer que o ceticismo absoluto de Górgias é a negação da filosofia como busca da verdade.

Quanto à alma do homem, Górgias advoga que ela é completamente passiva: é inteiramente determinada pela percepção sensível do mundo. No *Elogio de Helena*, ele diz: “Com efeito, as coisas que vemos possuem uma natureza, não a que nós próprios queremos, mas a natureza particular que lhes tocou em sorte. Portanto, também a alma, por meio da vista, recebe o cunho das suas diversas formas” (citado por Romeyer-Dherbey, *Os sofistas*, p.45).

Além da percepção sensível, a alma é também moldada pela linguagem, que se torna sedução na arte sofística da persuasão. Diz Górgias, no mesmo texto: A persuasão, quando se mistura nos discursos, modela também a alma a seu gosto. A persuasão cria um clima afetivo, que dá peso aos argumentos, tornando-os aceitáveis ao ouvinte. “Ela participa da natureza, da poesia e da música, mas age, sobretudo, como o feitiço com suas fórmulas encantatórias dos ritos e da magia. Assim como o feiticeiro com suas fórmulas mágicas removia pedras, também o sofista, com a arte da persuasão, move o coração do homem. Com efeito, os encantamentos, que utilizam palavras, dão prazer e afastam a dor. Porque, misturado com a opinião da alma, o poder do encantamento fascinou-a, metamorfoseou-a por enfeitiçamento” (citado por Romeyer-Dherbey, 1970, p.47).

Note-se, entretanto, que a persuasão, que pode curar a alma, pode também envenena-la. “Com efeito, tal como certas drogas expulsam dos corpos certos

humores, outras outros humores e umas suprimem a doença, outras a vida, também é assim que acontece com os discursos: uns afligem, outros alegram, uns aterram, outros levam a confiança aos ouvintes, outros, finalmente, envenenam e enfeitiçam a alma por uma má persuasão" (Romeyer-Dherbey, p.47,48).

Finalmente, encontramos em Górgias de Leôncio uma idéia de profundo interesse antropológico, que é o conceito de tempo como *kairós* ou momento oportuno.

Como observa Romeyer-Drerbey:

> A concepção lógica do mundo, o princípio da não-contradição, repousam inteiramente no postulado do tempo contínuo, de um tempo que dura e que permite, pela sua duração contínua, comparar os instantes uns com os outros e denunciar o seu não-alinhamento. O que verdadeiramente é deve estar num tempo alinhado, isto é, deve ser idêntico a si ao longo da duração. A metafísica platônica irá derivar daqui a necessidade para que o ser seja plenamente ser, de ser eterno: o ser não existe apenas devido a esta ou àquela circunstância; existe sempre em si (p.48).

Górgias concebe um tempo descontínuo, que não se deixa perspectivar. Rejeita a idéia que faz da eternidade a verdade do tempo. Para ele, a realidade é contraditória e o homem tem que tomar uma posição unilateral. Nesta espécie de temporalidade prática, a escolha de um dos dois contrários é feita de acordo com o kairós, ou o momento oportuno. Não há subterfúgio do sofista; ele apenas segue os saltos do tempo, de acordo com as circunstâncias da vida.

Evidentemente, o ceticismo radical ou absoluto se anula a si próprio. "Afirma que o conhecimento é impossível. Mas com isto exprime um conhecimento. Por conseqüência, considera o conhecimento como possível de fato e, no entanto, afirma simultaneamente que é impossível. O ceticismo cai, pois, numa contradição consigo mesmo" (Johannes Hessen, *Teoria do conhecimento*, p. 40).

2.2.3. Sócrates, Platão e Aristóteles

Depois da crise do espírito grego, demonstrada na sofística com sua retórica, seu relativismo e ceticismo, a filosofia ática atinge seu apogeu com os grandes gênios da humanidade: Sócrates, Platão e Aristóteles. Estes filósofos elevaram a filosofia ao ponto mais alto de sua história, e seu pensamento ainda hoje ressoa onde quer que o espírito humano se dedique à árdua tarefa da busca da verdade.

Neste período da história da filosofia grega, o problema antropológico torna-se o ponto central do filosofar. Apresentaremos, a seguir, alguns pontos da preocupação antropomórfica da filosofia ática, no pensamento desses três representantes máximos.

SÓCRATES (470-399 a.C.). Apesar de nada haver escrito, Sócrates é, sem dúvida, um dos pensadores mais influentes de toda a história da humanidade. Sua existência real foi questionada por séculos, mas o chamado "problema socrático" parece hoje definitivamente resolvido na história da filosofia, pelo menos no que concerne à veracidade histórica do individuo chamado Sócrates. Outros problemas, como, por exemplo, saber quem fala nos diálogos de Platão – se o mestre, se o discípulo -, aparentemente não é assunto de crucial importância.

Por nada haver escrito, é praticamente impossível dizer-se o que Sócrates realmente ensinou. É um caso semelhante ao que acontece com os ensinos de Jesus de Nazaré. Tudo o que sabemos sobre a doutrina de Jesus de Nazaré é o que nos foi comunicado pelos Apóstolos, refletindo a interpretação da comunidade cristã primitiva. À medida que aceitamos a autenticidade dessa fonte de informação, podemos dizer ser este o Evangelho de Jesus Cristo. À medida que acreditamos na autenticidade das fontes sobre o ensino de Sócrates, dizemos ser esta a doutrina que ensinou.

No caso de Sócrates, identificamos três fontes principais de informação sobre sua vida e sua doutrina. Duas dessas fontes apresentam uma imagem altamente positiva do mestre, feita por dois dos seus discípulos: Platão e Xenofonte. O primeiro foi um dos maiores gênios da humanidade e teria condições de se afirmar por si só, mas prefere aparecer como reflexo do mestre, a quem considera o mais sábio, o mais santo e o melhor de todos os homens. Os famosos Diálogos de Platão refletem a filosofia socrática e seu método de comunicação. Na *Defesa de Sócrates*, Platão retrata a grandeza moral de seu grande mestre ao enfrentar, corajosamente, a morte. O segundo, Xenofonte, sem grandes vôos do intelecto, vale mais pela afeição e lealdade ao mestre. Os ditos e feitos memoráveis de Sócrates e Apologia de Sócrates são escritos de Xenofonte que nos permitem uma visão de aspectos relevantes da vida e dos ensinos de Sócrates a terceira fonte de informação sobre Sócrates, Aristófanes, representa um ponto de vista discordante. Ele faz de Sócrates uma apresentação algo ridícula, mostrando o lado sonhador e desligado de um homem mais preocupado com detalhes abstratos do que com os problemas reais da vida. Essa caricatura de Sócrates é apresentada por Aristófanes, em sua peça *As nuvens*, em que o filósofo é visto como um indivíduo alheio aos problemas do cotidiano humano e preocupado com abstrações inúteis.

A história do pensamento humano se encarregou de demonstrar que Aristófanes estava errado. O filósofo não é um contemplativo, mas um homem de ação, que deve ter a coragem de levar seu pensamento até às últimas conseqüências. A coragem moral de Sócrates, perante a vida e perante a morte, e

sua paixão pela verdade deram-lhe um lugar permanente na história do espírito humano.

Em Sócrates, a preocupação antropológica atinge seu ponto culminante. O centro do filosofar não é mais o cosmos como dado objetivo da natureza, mas o homem como subjetividade. Sua busca filosófica tem, por objetivo único, o homem e o seu mundo us missão, confiada pela divindade que orientava seu comportamento – seu dáimon –, é promover no homem a busca de si mesmo, a fim de se tornar justo e solidário com o próximo. Daí o lema de sua filosofia: "Conhece-te a Ti Mesmo". Esta frase, escrita na entrada do templo de Delfos, torna-se o fundamento da filosofia mora de Sócrates e o desafio que faz a si mesmo e aos outros que queiram ouvi-lo.

Sócrates parte do pressuposto de que a vida não-refletida, não examinada, não é digna de ser vivida. Ora, a condição primeira, deste exame, é o reconhecimento da própria ignorância. Refletindo sobre o oráculo que disse ser ele o mais sábio dos homens, Sócrates convenceu-se desse fato ao se comparar com várias pessoas que supunham saber, enquanto que ele sabe que não sabe. Com diz Roland Corbixier: "A sentença do oráculo foi decifrada, Sócrates sabe que não sabe, e, por isto, pergunta, verificando, ao longo do diálogo, que sua sabedoria (em relação aos interlocutores) consistia em saber que não sabia, ao passo que os interlocutores não sabiam e ignoravam que ignoravam, quer dizer, não sabiam e não sabiam que não sabiam. Sua sabedoria consistia na consciência da própria ignorância" (*introdução à filosofia*, p.110, 111). Ou, como diz o próprio Sócrates, em sua defesa: "O mais sábio dentre vós, homens, é que, como Sócrates, compreendeu que sua sabedoria é verdadeiramente desprovida do mínimo valor" (*Defesa de Sócrates*, tradução de Jaime Bruna, p.10). Sócrates é, portanto, a antítese dos sofistas e de todos os que presumem ser os donos da verdade.

O método socrático da busca da verdade, que é indutivo por natureza, consiste essencialmente da ironia, da maiêutica, e da definição ou indução.

Através da ironia socrática o homem é chamado ao autoconhecimento, do qual resulta sua libertação da ignorância. Infelizmente, porém, ou por culpa do modo como Sócrates usou a ironia, ou pela vaidade ferida dos seus contemporâneos ao serem confrontados com sua própria ignorância, os atenienses o condenaram à morte, na tentativa de se livrarem daquela presença que os incomodava.

A maiêutica, exposta principalmente no Teeteto, é a arte da busca comum. A parturição das idéias não é, para Sócrates, um ato exclusivamente individual; ela não prescinde do outro. Daí a necessidade do diálogo, característica do método socrático em oposição ao individualismo radical da sofística.

Por seu método indutivo, Sócrates propõe o homem universal, qe não deve ser confundido com um homem-razão, algo abstrato que não possui as qualidades do individuo e nem está ligado a seu contexto histórico real, mas um homem que participe de modo solidário de tudo o que é humano.
Como diz Abbagnano (1955), à página : "O universalismo socrático não significa a negação do valor dos indivíduos, quando garante a cada um a liberdade da busca de si mesmo, é uma relação fundada na virtude e na justiça. Portanto, nisto consiste o interesse de Sócrates: enquanto se propõe a promover em cada homem a busca de si mesmo, ele se dirige naturalmente ao problema da virtude e da justiça".

O "Conhece-te a Ti Mesmo" não é um filosofar inócuo. Sem conhecer-se a si mesmo, qualquer saber é destituído de valor para o homem. Somente através do autoconhecimento o homem pode alcançar a virtude. Sem esse conhecimento o homem permanece na ignorância, que é sinônimo de erro, vício e pecado.

Apesar do aspecto aparentemente negativo da filosofia socrática, para ela a virtude não representa a negação da vida humana. Pelo contrário, a virtude significa a vida humana perfeita. Virtude é o prazer elevado a seu grau máximo. O erro é a expressão inferior da vida humana. Fazer mal ao próximo, fruto exclusivo da ignorância, significa fazer mal a si mesmo e se provar do bem.

Filosofar, para Sócrates, é um imperativo divino. Ele fala de um *dáimon* que inspira suas ações. Nos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, Xenofonte diz que "Sócrates falava o que sentia, dizendo-se inspirado por um demônio. E, de acordo com as revelações desse demônio, aconselhava os amigos a fazer certas coisas, abster-se de outras" (p. 33). Mas, acima de tudo, para Sócrates, filosofar é aprender a morrer. Esta faceta admirável de Sócrates é apresentado no *Fédon*, bem como nas *Apologias* de Platão e de Xenofonte.

O *Fédon* começa com o problema da dor e do prazer. Logo a seguir, trata do problema da morte, defendendo a tese de que a filosofia é uma espécie de aprendizagem para a morte. Não se trata, obviamente, de uma atitude lúgubre, e sim, de um posicionamento realista perante a vida.

Filosofar é amar a verdade e a virtude. É desligar-se dos liames que prendem a alma ao corpo. É fugir das paixões que escravizam a alam ao mundo dos sentidos.

Em suas últimas horas de vida, Sócrates aproveita a oportunidade para falar da imortalidade e do bem supremo da existência humana. Impressiona a todos com sua serenidade perante a morte e perante a injustiça de seus contemporâneos. Como filósofo sente a dor, mas é capaz de supera-la , porque é capaz de compreendê-la. Críton, que narra esse momento de Equécrates, encerra o diálogo, dizendo: "Tal foi, Equécrates, o fim de nosso companheiro. O homem

de quem podemos bem dizer, que entre todos os de seu tempo que nos foi dado conhecer, era o melhor, o mais sábio e o mais justo".

Sócrates continua vivo no pensamento da humanidade. Cícero disse que ele trouxe a filosofia do céu para a Terra. Muitos o consideram o mártir pré-cristão, e sua morte guarda semelhança com a de Jesus de Nazaré. O alcance universal da mensagem de Sócrates levou alguns à idéia de que a alma humana é naturalmente cristã (*Anima naturaliter christiana*). Erasmo de Roterdã, um dos maiores humanistas de todos os tempos, chegou ao extremo de lhe dirigir a prece: "*Sancte Socrate, ora pro nobis*".

Ortega Y Gasset, citado por Mondolfo (1972), afirma que Sócrates encerra em si a chave da história européia, chave sem a qual o nosso passado e o nosso presente são um hieróglifo ininteligível. E Maier, também citado por Mondolfo na mesma obra, afirma que, para entender a essência íntima da civilização moral moderna, devemos, sem dúvida, remontar a duas personalidades: Sócrates e Jesus.

Comentando a lugar de Sócrates na História, Jaeger(1979) diz: "Sócrates torna-se guia de todo o Iluminismo e de toda a filosofia moderna: o apóstolo da liberdade moral, separado de todo o dogma e de toda a tradição, sem outro governo alem do da sua própria pessoa e obediente apenas aos ditames da voz interior da sua consciência; o evangelista da nova religião terrena e de um conceito da Bem-Aventurança atingível nesta vida mercê da força interior do homem e baseada não na graça, mas na incessante tendência ao aperfeiçoamento do nosso ser" (p. 457).

De nosso conhecimento, somente duas grandes vozes se ergueram contra a filosofia socrática: Sören Kierkegaard, que viu na ironia destruidora de Sócrates a afirmação da negatividade absoluta da razão, que torna impossível a idéia cristã da revelação, e Friedrich Nietzsche, que acusa Sócrates de haver destruído com seu raciocínio, sua moralidade e seu otimismo apolíneo, o mundo da paixão, do instinto e do pessimismo dionisíacos, característica da tragédia e da filosofia pré-xocrática, expressão por excelência do espírito helênico.

Roland Corbisier (1984) afirma que o socratismo operou, na filosofia grega, uma revolução comparável ao cartesianismo da segunda metade do século XVII. Mudou o foco de atenção da filosofia do mundo físico para o mundo humano. Preocupou-se com a educação do homem, sua vida na cidade e, conseqüentemente, com a política. E conclui:

> Mas, porque encarnava um novo princípio, como vimos, o socratismo, ao operar a conversão da filosofia ao humano, correspondeu a uma revolução, pois, a partir de Sócrates, a razão humana toma consciência dela própria, e se reconhece como essência do humano, como instância última do conhecimento e da verdade. A filosofia passa, então, a ser a crítica radical, quer dizer, é, antes de mais nada, a negação de qualquer dogmatismo. Crenças, doutrinas, idéias, opiniões, usos e costumes,

instituições, tudo pode e deve ser discutido, posto em questão, tudo deve passar pelo crivo da razão, ser submetido à crítica, ao tribunal da razão. A inspiração pode ser de ordem religiosa, demoníaca, e a razão de ser da investidura a salvação das almas, não importa, porque a missão, em si mesma, é estritamente racional. É o homem Sócrates, enquanto portador da razão, que, por meio de sua razão, que não é apenas sua porque é de todos, empreende a revisão e a crítica das crenças, idéias, valores, usos e costumes, aceitos irrefletidamente, na sonolência dos hábitos que tornam as condutas humanas mecânicas e inconscientes. O socratismo é o despertar da consciência, a emergência do espírito, que se concebe a si mesmo como negatividade infinita (p.124, 125).

Rodolfo Mondolfo encerra seu erudito trabalho sobre Sócrates, com os parágrafos que passamos a citar:

> Deste modo, Sócrates associava à docta ignorância ou consciência permanente dos problemas – única fonte de todo progresso cognoscitivo – a superação do ódio e a afirmação do amor e da solidariedade humana que, pelo reconhecimento da liberdade espiritual de cada um, procuravam a cooperação de todos no esforço por alcançar o bem comum. Fim humano por excelência, isto é, a elevação intelectual e moral que constitui o verdadeiro bem e a satisfação íntima de cada um e de todos, lei de autonomia e fonte da verdadeira felicidade.
>
> De todas essas experiências, que enquanto existir a humanidade são e serão sempre uma necessidade e um imperativo categórico, Sócrates foi, em seu pensamento e na sua ação, uma personificação incomparável: nisto consiste a eternidade de seu ensinamento (1972, p.110).

Por sua visão universal da vida e do homem, por seu apego à verdade, por sua coerência, por sua coragem moral perante a vida e diante da morte, mesmo discordando de alguns pontos do seu pensamento, dificilmente se pode fugir ao desejo de apontar para Sócrates dizendo: *Ecce Homo*.

PLATÃO (429-348 a.C.). Platão foi o maior discípulo de Sócrates. Inspirado pelos ensinamentos do mestre e contando com enorme talento pessoal, desenvolveu um dos mais vastos e duradouros sistemas de filosofia. Viajou bastante e conheceu muitas culturas. Fundou a famosa Academia, a primeira universidade do mundo, cujo objetivo essencial era preparar os líderes políticos da *polis* grega. Tentou influenciar governantes, como Díon e Dionísio, mas infelizmente, suas teorias políticas não foram aceitas e assimiladas, e aparentemente nunca esqueceu esse fracasso. Não obstante, teve suficiente ânimo para elaborar *As leis*, em que reafirma as teses principais de sua obra-prima *A república*. O relato dessas experiências se encontra na famosa *Sétima carta*, cuja leitura recomendamos ao leitor interessado.

É praticamente impossível separar o socrático do platônico. Isso é verdade, principalmente em respeito às obras da juventude de Platão. Não há dúvida, porém, de que ele não se limita a repetir o mestre. As obras da maturidade, mesmo sem perder a presença de Sócrates, refletem mais da contribuição do genial fundador da Academia.

A maioria absoluta das obras de Platão foi escrita em forma de diálogo, com exceção da *Apologia* e das *Cartas*. E, nos diálogos, exceto em *As leis*, o interlocutor principal é sempre Sócrates. Por que teria Platão preferido o diálogo? Há pelo menos duas razões apontadas pelos estudiosos do assunto: o "diálogo" reflete o gênio artístico do autor e é compatível com o método socrático da ironia, da maiêutica e da indução. No *Teeteto*, lemos que "Pensar é um discurso que a alma faz para si mesma sobre os assuntos que examina. Parece-me que quando pensa, a alma não faz mais do que dialogar consigo mesma, interrogando-se e se contestando, afirmando e negando" (p.189, 190). O diálogo é, portanto, a forma adequada à expressão do pensamento que Platão quer comunicar.

Até que ponto a forma literária do diálogo permite a sistematização do pensamento, visto que se trata essencialmente de uma obra de arte? Aparentemente, isso não preocupava Platão. Como sugere Abbagnano, Platão nunca se preocupou em fazer uma exposição completa de um sistema de pensamento. Seus diálogos não são mais que fases ou etapas diversas, pontos provisórios de chegada que, de fato, são pontos de partida de uma busca que não pode deter-se em nenhum resultado. Essa recusa em sistematizar o pensamento é expressa em Platão de modo ainda mais claro na *Carta VII*. Ao saber que Dionísio havia escrito algo baseado nas lições que dele recebeu e que apresentava como trabalho pessoal, ele diz:

> Ouvi também que ele, desde então, escreveu sobre o que de mim ouviu, compondo o que diz ser de sua própria autoria, bem diferente, diz ele, das doutrinas que de mim ouviu; mas ignoro o conteúdo desse escrito. Sei, de fato, que outros escreveram sobre o mesmo assunto, mas o que são é mais do que eles mesmos sabem. Isso, pelo menos, posso dizer sobre todos os escritores, passados ou futuros, que dizem saber as coisas a que me dedico, seja por ouvir o ensino de mim mesmo ou de outros, ou por sua própria descoberta – que de acordo com o meu ponto de vista não lhes é possível ter qualquer conhecimento da matéria. Não há e nunca haverá um tratado meu sobre o assunto. Pois este assunto não admite exposição semelhante a outros ramos do saber; mas depois de muito falar sobre a matéria em si mesma e viver uma vida de contatos pessoais, de repente, uma luz, por assim dizer, é acesa na alma por uma centelha que salta do outro. (Servimo-nos aqui da tradução inglesa de J. Harward, *Great books of the western word*, vol 7, p. 809).

A forma dialogal, entretanto, não significa ausência absoluta de sistematização do pensamento. Os diálogos de Platão nos permitem a identificação de sua doutrina. Através dos diálogos podemos estudar a ontologia, a gnosiologia, a antropologia, a ética e a política do sistema de Platão.

É evidente que não temos a pretensão de apresentar aqui toda a abrangência do sistema filosófico de Platão. Para nosso objetivo, apresentaremos alguns pontos de maior interesse.

Na teoria do conhecimento, chamaremos a atenção do leitor para a diferença entre o mundo das idéias eternas e imutáveis, e o mundo dos sonhos e das aparências – o mundo sensorial, ta como é ilustrado na "alegoria da caverna", descrito no sétimo livro de A república. Transcreveremos, aqui, parte desta famosa alegoria, para melhor compreensão de seu conteúdo:

E agora, - disse eu, - compara com a seguinte situação o estado de nossa alma em respeito à educação ou à falta desta. Imagina uma caverna subterrânea provida de uma vasta entrada aberta para a luz e que se estende ao largo de toda a caverna, e uns homens lá dentro se acham desde meninos, amarrados pelas pernas e pelo pescoço de tal maneira que tenham de permanecer imóveis e olhar tão só para a frente, pois as ligaduras não lhes permitem voltar a cabeça; atrás deles e num plano superior, arde um fogo a certa distância, e entre o fogo e os encadeados há um caminho elevado, ao longo do qual faze de conta que tenha sido construído um pequeno muro, semelhante a esses tabiques que os titeriteiros colocam entre si e o público para exibir por cima deles as suas maravilhas.

– Vejo daqui a cena. – Disse Glauco.

– E não vês também homens a passar ao longo desse pequeno muro, carregando toda espécie de objetos, cuja altura ultrapassa a da parede, e estátuas e figuras de animais feitas de pedra, de madeira e outros materiais variados? Alguns desses carregadores conversam entre si, outros marcham em silêncio.

– Que estranha situação descreves, e que estranhos prisioneiros!

– Como nós outros, – disse eu. – Em primeiro lugar, crês que os que estão assim tenham visto outra coisa de si mesmos ou de seus companheiros senão as sombras projetadas pelo fogo sobre a parede fronteira da caverna?

– Como seria possível, se durante a sua vida foram obrigados a manter imóveis as cabeças?

– E dos objetos transportados, não veriam igualmente apenas as sombras?

– Sim.

– E se pudessem falar uns com os outros, não julgariam estar se referindo ao que se passava diante deles?

– Forçosamente.

– Supões ainda que a prisão tivesse um eco vindo da parte da frente. Cada vez que falasse um dos passantes, não creriam eles que quem falava era a sombra que viam passar?

– É indubitável.

– Para eles, pois, – disse eu, – a verdade, literalmente, nada mais seria do que as sombras dos objetos fabricados.

– Também é forçoso.

– Torna a olhar agora e examina o que naturalmente sucederia se os prisioneiros fossem libertados de suas cadeias e curados da sua ignorância. Em princípio, quando se desate um deles, e se obrigue a levantar-se de repente, a virar o pescoço e a caminhar em direção à luz, sentirá dores intensas e, com a vista ofuscada, não será capaz de perceber aqueles objetos cujas sombras via anteriormente; e se alguém lhe dissesse que antes não via mais do que sombras inanes e é agora que, achando-se mais próximo da realidade e com os olhos voltados para objetos mais reais, goza de uma visão mais verdadeira, que supões que responderia? Imagina ainda que o seu instrutor lhe fosse mostrado os objetos à medida que passassem, e obrigando-o a nomeá-los: não seria tomado de perplexidade, e as sombras que antes contemplava não lhe pareceriam mais verdadeiras do que os objetos que agora lhe mostram?

– Muito mais – disse ele.

– E se o obrigassem a fixar a vista da própria luz, não lhe doeriam os olhos e não se escaparia, voltando-se para os objetos que pode contemplar, e considerando-os mais claros, na realidade, do que aqueles que lhe são mostrados?

– Assim é – respondeu. (*A república*, p.181, 182).

A alegoria da caverna representa a condição humana. É a natureza humana não iluminada pela filosofia. Nós somos os prisioneiros que não podem ver senão as sombras da realidade. O filósofo é o prisioneiro libertado. Ele se eleva do mundo sensível – sombras das idéias – à luz das idéias mesmas. Nesta posição privilegiada, a missão do filósofo é tentar libertar os outros prisioneiros. Para tanto, ele volta à caverna ou desce ao Hades, como os órficos e pitagóricos, ou como o fez Jesus Cristo (1Pe 3.18-20). O próprio Platão interpreta a alegoria da caverna nos seguintes termos:

A caverna-prisão é o mundo das coisas visíveis, a luz do fogo que ali existe é o Sol, e não me terás compreendido mal se interpretares a subida para o mundo lá de cima e a contemplação das coisas que ali se encontram com a ascensão da alma para a região inteligível; essa é a minha humilde opinião, que expresso porque assim o pediste, e que só a divindade sabe se está certa ou errada. Seja como for, a mim me parece que no mundo inteligível a última coisa que se percebe é a idéia do bem, e isto com grande esforço; mas, uma vez percebida, forçoso é concluir que ela é a causa de todas as coisas retas e belas, geradoras de luz e do senhor da luz no mundo visível e fonte imediata da verdade e do conhecimento no inteligível; e que há de tê-la por força diante dos olhos quem deseje proceder sabiamente em sua vida privada ou pública (A república, p.183).

A extraordinária lição da alegoria da caverna é que em nenhum ser sensível a essência coincide com a existência. Precisamos de alguém que nos aponte o caminho; precisamos de alguém que nos possa libertar, no sentido filosófico, ou que nos possa salvar, no sentido teológico.

Por nós mesmos, jamais nos poderíamos evadir, pois nem sequer sabemos que estamos na caverna e que somos prisioneiros. E as aparências e as sombras serão sempre, para nós, a realidade, enquanto não nos vierem dizer que vivemos um sonho, pois a realidade, a verdadeira realidade, é outra e, para conhece-la, é preciso libertar-se, sair da caverna. Ora, essa é precisamente a função da filosofia, libertar da prisão, trazer das ilusões e das aparências à realidade, das trevas da ignorância à claridade do saber" (Corbisier, p.155).

A antropologia platônica apresenta o homem como um microcosmo inserido na *polis*, que é, por assim dizer, o mundo humano propriamente dito. A essência do homem é a alma que se manifesta de modo tríplice, como indicamos noutro contexto do presente trabalho. A alma concupiscível representa a vida vegetativa, reside no abdome e se refere a aspectos inferiores da vida, como a volúpia e a covardia. A alma irascível, que representa a vida sensitiva, reside no peito e se manifesta em comportamentos, como a generosidade e o entusiasmo. A parte mais nobre, por assim dizer, é a alma racional, que reside na cabeça e que dirige as ações e os sentimentos do homem. Essa concepção da alma é ilustrada, no *Fêdro*, por um carro puxado por uma parelha alada e guiado por uma auriga ou cocheiro. Um dos cavalos é belo e bom, representando a alma

irascível. O outro é mau e representa a alma concupiscível. O cocheiro representa a alma racional, que tem a responsabilidade não só de evitar que o cavalo ruim imponha sua direção ao cavalo bom, mas, sobretudo, de conduzir o carro a seu destino colimado.

O argumento de que o homem é a alma se encontra do diálogo maiêutico Alcebíades, nos seguintes termos:

> Então, que é o homem? – Não sei dizer. – Mas sabes dizer que ele é aquele que usa do corpo, sabes dizer isto? – Sim. – E talvez seja algum outro quem usa do corpo, e não da alma? – Não, a alma... – E talvez a alma governe o corpo juntamente com o corpo? Esses dois são o homem? – Pode ser. – De modo algum: pois se o um, isto é, o corpo, não governa, não há maneira de que possam governar os dois. – Exatamente. – E como o homem não é só o corpo, nem o corpo e a alma juntos, conclui-se, então, que o homem não é nada, ou se é alguma cousa, não pode ser outra cousa senão a alma. (Alcebíades, citado por Mondolfo, 1971 p.254, 255).

A imortalidade da alma e seu destino eterno são discutidos principalmente no *Fédon*, que, como sabemos, é a narrativa das últimas horas de vida de Sócrates, na companhia de alguns discípulos. O primeiro argumento é o da geração recíproca infinita dos contrários, que leva à conclusão de que se morresse tudo o que é vivo, assim permanecendo e não revivendo mais, não seria necessário que igualmente tudo estivesse morto e nada vivo?... Sim, é verdade que se ressuscita, e que os vivos nascem dos mortos, e que as almas dos mortos existem". O argumento da reminiscência é formulado assim: "Também de acordo com essa razão de que o nosso aprender não é senão recordar, é preciso ter aprendido antes o que se recorda no presente. E isto não poderia ser, se a nossa alma não tivesse vivido em outro lugar, antes de haver entrado nesta forma de homem; pelo que, ainda por esta razão, se torna evidente que a alma é algo imortal" (Fédon, 72,73, citado por Mondolfo, 1971, p.258) O argumento mais forte, porém, parece ser o encontrado em A república, segundo o qual nenhum mal, próprio ou de outro ser, pode destruir a alma. Eis o texto:

> – Pois bem: ou refutemos tudo isso, ou sustentemos, enquanto não esteja refutado, que nem pela febre nem por qualquer outra moléstia, nem pelo degolamento, nem mesmo que o corpo inteiro seja cortado em pedacinhos, há de a alma perecer ou destruir-se um pouco que seja. Isto sustentaremos até que alguém nos demonstre que, por tais pedacinhos do corpo, ela se torna mais injusta ou ímpia; pois que a alma ou qualquer outra coisa possa ser destruída pelo aparecimento de um mal que lhe é estranho, se a esse não se acrescente o mal próprio, é algo que ninguém tem o direito de afirmar.
>
> – E seguramente. – Respondeu ele. –Ninguém demonstrará jamais que a alma dos que se encontram às portas da morte se torne mais injusta por esse motivo.
>
> – Mas, se alguém que prefira não admitir a imortalidade da alma se atrever a negar isso, dizendo que os moribundos realmente se tornam mais perversos e mais injustos, nesse caso julgaremos que, se tal homem diz a verdade, a injustiça é algo fatal para o injusto, como uma doença, e os que a levam em si morrem pelo poder natural de destruição inerente ao mal, que a uns mata de imediato e a

outros mais devagar; mas de maneira diversa aquela por que morrem agora os injustos às mãos dos que os fazem pagar seus crimes.

– Por Zeus! – Exclamou ele. – A injustiça não pareceria tão terrível se fosse fatal ao injusto, pois lhe ofereceria uma saída para escapar aos seus males. Creio antes que é bem o contrário, e a injustiça, que mata os outros quando pode fazê-lo, conserva o matador com a vida – e, além de vivo, bem acordado. Tão longe está, segundo parece, de produzir a morte.

– Dizes bem, – observei, – se o mal ou perversão conatural à alma é incapaz de mata-la ou destruí-la, o mal próprio de um outro ser estará longe de ter esse efeito sobre ela ou qualquer outra coisa, exceto aquela para que foi destinado.

– Bem longe, mesmo.

– E assim, se não perece por ma nenhum, nem próprio nem alheio, é evidente que há de existir sempre; e o que existe sempre é imortal.

– Por certo. (A república, tradução de Leonel Vallandro, p. 271,272).

O destino das almas não é o mesmo para todos os homens, Aqueles que se dedicam ao bem e à busca da verdade, através do filosofar coerente, terão um destino de glória. “Uma alma que se ache em tais condições, então, irá para o que se lhe assemelha, para o que é invisível, para o que é eterno, divino, intelectual e imortal, aonde, chegando, será bem-aventurada, livre dos erros, da insensatez, dos temores, dos selvagens amores e das outras desgraças humanas, passando todo o seu tempo com os Deuses” (*Fédon*, p.81). Os que vivem no erro, entretanto, estarão sujeitos ao juízo e ao sofrimento. É o que diz o mesmo texto do Fédon: “E partindo do corpo manchadas e imundas (...) preocupadas com os desejos corporais (...) tais almas (...) dos malvados (...) estão condenadas a errar em torno destes lugares, expiando a pena da sua má vida passada, e vagam até que, arrastando-as o desejo corporal que possuem, se unem novamente a um corpo. E, como é natural, tomarão as formas e costumes a quase afeiçoaram em vida” (citado por Mondolfo, 1971, p.261, 262).

Como se pode ver, há semelhanças entre a idéia platônica do destino da alma e aquilo que mais tarde seria a doutrina cristã da vida eterna.

Intimamente ligada à doutrina da alma encontra-se a ética platônico, cujo imperativo fundamental é a liberdade daquilo que já de mais elevado no homem. Como diz Corbisier: “A ética é o caminho que o homem deve seguir para vir-a-ser, ou tornar-se, o que deve ser, realizando plenamente o que nele é propriamente humano. E, como não pode deixar de querer o bem, em cuja contemplação consistem a sabedoria e a felicidade, não poderá alcança-lo vivendo de qualquer maneira, mas de maneira determinada, de acordo com a razão, a verdade e a justiça”. (p.159).

O tema ético é discutido por Platão no *Filebo*, em que apresenta o prazer como critério do bem para o filósofo, a vida ideal seria a combinação da sabedoria e do prazer, com a predominância da primeira, que conduz a inteligência à temperança e á virtude. Em *O banquete*, Platão aponta o amor

como o caminho para o Divino e, conseqüentemente, para a Beleza e para a Verdade.

O platonismo é uma das forças vivas do pensamento humano, desde suas origens até hoje. Dominou, através de Agostinho, as principais concepções doutrinárias do cristianismo, pelo menos até o século XIII de nossa era. E, mesmo com o impacto do pensamento tomista baseado em Aristóteles, até hoje ainda se faz presente em muitos aspectos da doutrina cristã. Sua influência na formação do homem moderno está presente em todas as grandes nações do mundo, côo salienta Jaeger:

> A história da *Paidéia*, encarada como a morfologia genética das relações entre o homem e a *polis*, é o fundo filosófico indispensável, no qual se deve projetar a compreensão da obra platônica. Para Platão, ao contrário dos grandes filósofos da natureza da época pré-socrática, não é o desejo de resolver o enigma do universo como tal que justifica todos os seus esforços pelo conhecimento da verdade, mas sim a necessidade do conhecimento para a conservação e estruturação da vida. Platão aspira a realizar a verdadeira comunidade, como o espaço dentro do qual se deve consumar a suprema virtude do homem. A sua obra de reformador está animada do espírito educativo da socrática, que se não contenta com contemplar a essência das coisas, mas quer criar o bem. Toda a obra escrita de Platão culmina nos dois grandes sistemas educacionais que são *A república* e *As leis*, e o seu pensamento gira constantemente em redor do problema das premissas filosóficas de toda a educação, e tem consciência de si próprio como a suprema força educadora de homens (...). O fundador da Academia é com razão considerado um clássico onde quer que se reconheça e professe a filosofia e a ciência como forças formadoras de homens (*Paidéia*, p.549, 550).

ARISTÓTELES (384–322 a.C.). Nascido em Estagira, na Trácia, foi discípulo de Platão desde os 17 anos de idade, permanecendo ali até a morte do mestre, 20 anos depois. Apesar de sua profunda admiração pelo mestre, discordou dele principalmente quanto à doutrina das Idéias, crítica já iniciada pelo próprio Platão na fase de sua maturidade, quando já se havia libertado mais da imagem de Sócrates.

A convite de Felipe II, da Macedônia, foi preceptor de Alexandre, o Grande, em quem procurou infundir os ideais da cultura grega, levada ao mundo através das conquistas militares desse gênio irrequieto, que morreu antes de ver realizado seu grande sonho.

De volta a Atenas, depois da ascensão de Alexandre ao trono, em 336 a.C., funda a escola peripatética, cujo nome se deve ao fato de suas preleções serem dadas num corredor (perípato) do Liceu, como também é conhecida a escola de Aristóteles, era igualmente uma universidade, porém diferente da de Platão, por se dedicar mais enfaticamente ao estudo das ciências naturais.

As obras de Aristóteles são numerosas, e a humanidade se tem por venturosa, porque quase tudo que ele escreveu ainda existe. Convém salientar, entretanto, que muitos dos escritos de Aristóteles carecem de uma forma literária bem definida e bem trabalhada. Muitos dos seus livros dão a impressão de ser

apontamentos ou roteiros para as preleções que ministrava, cujas lacunas eram preenchidas oralmente, ou até mesmo apontamentos de aulas tomados por discípulos, ao ouvirem as preleções do mestre. Porém, as obras maiores patrimônios intelectuais da humanidade. Dentre essas obras, destacam-se a *Metafísica*, a *Física*, a *Ética* a *Nicômaco*, a *Política*, a *Poética*, *Da alma*, e, evidentemente, a *Lógica* ou *Organon*, que por séculos foi o modelo das leis do pensamento correto.

Ao contrário de seu mestre Platão, que se recusava a sistematizar seu próprio pensamento ou sua doutrina filosófica, Aristóteles é o filósofo que faz questão de apresentar sua idéia de forma sistemática. Essa atitude faz do *Estagirita*, o modelo por excelência do pensador sistemático.

Do pensamento de Aristóteles, salientaremos dois aspectos principais, por estarem mais diretamente relacionados com o propósito de nosso trabalho a psicologia e a ética.

Aristóteles foi o primeiro a tratar, de modo sistemático, dos problemas referentes à natureza humana, disposições e inclinações do homem, operações da mente, mecanismos do conhecimento e dos problemas relativos à sensação, à memória, ao sono e assuntos correlatos. Estes assuntos são apresentados, principalmente, no pequeno tratado *Da alma*, que servirá de base à exposição a seguir.

Para Aristóteles, o homem é constituído de matéria e forma: A matéria é o corpo; a forma é a alma. mas, ao contrário do dualismo platônico, que fazia clara distinção entre o corpo e a alma, Aristóteles advogou a unidade substancial entre corpo e alma, como constituinte da pessoa humana. Para ele, a alma não é o epifenômeno das condições fisiológicas, mas a forma que dá ao corpo o ser e o agir.

O homem é diferente dos outros seres vivos pelo fato de possuir uma alma racional. As plantas e os animais não possuem o atributo do pensamento.

A alma do homem exerce três funções básicas: a vegetativa, a sensitiva e a intelectiva.

A função vegetativa da alma tem por objetivo a nutrição e a conservação do corpo

> A alma vegetativa (nutritiva) (...) é a primeira e a mais comum faculdade da alma, por meio da qual possuem a vida todos (os viventes); as suas funções são gerar e nutrir-se, porque a mais natural entre todas as funções dos viventes, acabados e não malogrados, ou nos quais a geração não é espontânea, é produzir outro ser semelhante a si: o anima, um animal, a planta, uma planta, a fim de que participem do eterno e divino em tudo a sua atividade conforme a natureza (Da alma, II, 4).

A função sensitiva é exercida pelo conhecimento e pelo apetite:

A sensação tem lugar quando somos movidos ou sofremos uma ação, pois parece ser espécie de alteração (...). É evidente que a faculdade de sentir não é tal em ação, mas somente em potencial; por isto acontece como ao combustível, que não queima por si mesmo sem aquilo que tem a propriedade de queimar (...). As coisas que fazem com que a sensibilidade chegue à ação acham-se no exterior, ou seja, o visível, o audível e assim os outros objetos de sensações. A sua causa é que a sensação em ação tem por objeto os seres particulares, enquanto que a Ciência tem por objeto os universais: estes, de certo modo, estão no próprio espírito; por isto compreender depende de nós mesmos, quando queremos; porém, sentir não: pois é necessária a presença do sensível (*De anima*, II, 5, citado por Mondolfo, 1971, p.50,51).

Finalmente, a função intelectiva da alma, que é exercida pela abstração, pelo juízo e pela argumentação:

Se o pensar é como o sentir, será um receber, uma ação da parte do inteligível ou algo semelhante. É preciso, então, que (o intelecto) seja a um tempo impassível e capaz de receber a forma (idéia), e semelhante a ela em potência, porém distinto dela: ou seja, na relação mesma em que se encontra a faculdade sensitiva a respeito dos sensíveis, assim deve ser o intelecto aos inteligíveis (...) De modo que a sua natureza não pode ser senão esta: estar em potencial (...) e tem razão quem diz que a alma é o lugar (receptáculo) das idéias, não se compreendendo, porém, a alma inteira, mas somente a intelectiva, e não idéias em ação, mas em potencial (...) poder-se-á perguntar: se o intelecto é simples e impassível e sem nada de comum com algo (como diz Anaxágoras) de que modo poderá pensar, se o pensar significa receber uma ação? Pois, somente enquanto há algo de comum entre dois seres, parece que um possa exercer e o outro receber uma ação (...) Mas (...) já se fez esta distinção de que o intelecto é, de certo modo, os inteligíveis em potencial, mas não é nenhum em ação de pensa-la. Deve ser nele, pois, como na tabuleta, em que nada se encontra já escrito em ação: e este é, precisamente, o caso do intelecto (*De anima*, III, 4, citado por Mondolfo, 1971, p.53).

Como o texto revela, Aristóteles é empirista. Para ele, o conhecimento humano depende da experiência sensorial. Originalmente, a alma é uma tabula rasa, na qual vão sendo feitos os registros da experiÊncia a que o indivíduo é exposto. Conseqüentemente, não existem idéias inatas, como séculos depois queria René Descartes. Os sentidos são a primeira fonte de conhecimento. São eles que fornecem à inteligência o material do qual forma as idéias uniersais, construídas à base da abstração. No processo da abstração, Aristóteles identifica dois tipos de intelecto: o agente, ou intelecto ativo, e o paciente, ou intelecto passivo. O intelecto agente, iluminando os dados sensíveis, produz as idéias. O intelecto passivo simplesmente recolhe e conserva a idéia.

A semelhança de Platão, Aristóteles também ensinou a imortalidade da alma. Mas, coerente com seu ponto de vista, advogou que somente o intelecto agente é divino, e , portanto, imortal. A alma em suas funções vegetativas e sensitivas, não é imortal. Só a alma racional participa desse atributo. Isto equivale a dizer que a imortalidade advogada por Aristóteles é impessoal.

O segundo aspecto da doutrina aristotélica, de que nos ocuparemos aqui, é a ética. A principal obra do Estagirita sobre este assunto é a Ética a Nicômaco, que existe em português, na tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim.

Logo no início do primeiro livro dessa obra, Aristóteles diz que “o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”. A felicidade é o bem que o homem deve buscar acima de todas as coisas. A felicidade só pode ser alcançada com a realização plena das potencialidades do homem enquanto ser racional. A virtude é o único caminho para se alcançar a felicidade. “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo” (Ética a Nicômaco, 1.107a, p.73).

Aristóteles classifica as virtudes em dianoéticas, ou do intelecto, e morais. As primeiras são as que contribuem para o desenvolvimento e funcionamento das faculdades intelectivas. São elas: a ciência intuitiva (Noûs), a ciência intelectiva (epistéme), a sabedoria (Sophia), a arte (téchne) e a ciência prática (phrónesis). As virtudes morais são as que controlam as paixões e escolhem os meios para atingir os fins. Destas, há quatro consideradas cardiais: a prudência, que ajuda o intelecto a julgar o caráter moral de uma ação; a temperança, que corrige o apetite concupiscível; a fortaleza, que controla o apetite irascível; e a justiça, que regula as relações sociais dos homens. A justiça é distributiva, quando trata da justa distribuição das honras, dos bens materiais, segundo os méritos de cada um no Estado. É corretiva, quando impõe penas ao transgressor da lei e quando restitui, ao legítimo dono, um bem do qual foi privado. A prática das virtudes morais torna o homem feliz, mas o que se dedica ao exercício das virtudes dianoéticas é felicíssimo.

Depois de identificas “a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação”. Aristóteles diz:

> Também se ajusta à nossa concepção a dos que identificam a felicidade com a virtude em geral ou com alguma virtude particular, pois que à virtude pertence à atividade virtuosa. Mas há, talvez, uma diferença não pequena em colocarmos o sumo bem na posse ou no uso, no estado de ânimo ou no ato. Porque pode existir o estado de ânimo sem produzir nenhum bom resultado, como no homem que dorme ou que permanece inativo; mas a atividade virtuosa, não: esta deve necessariamente agir, e agir bem. E, assim como nos jogos Olímpicos, não são os mais belos e os mais fortes que conquistam a coroa, mas os que competem (pois é dentre estes que hão de surgir os vencedores), também as coisas nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem corretamente (Ética a Nocômano, 1.099, p.57,58).

A influência do pensamento aristotélico, à semelhança do platônico, ainda hoje se faz sentir, principalmente no mundo ocidental. Um dos motivos dessa influência, não o único, é o fato de ela haver sido considerada, por Tomás de Aquino, como o instrumento filosófico mais adequado para a apresentação

acadêmica da mensagem do cristianismo. Assim como Agostinho se serviu de Platão para formular alguns dos pontos fundamentai de sua teologia, incluindo a *A Cidade de Deus*, versão cristã de *A república*, assim também Tomás de Aquino construiu sua famosa *Summa Theologicae*, com base na lógica e na metafísica de Aristóteles. Portanto, podemos dizer que, através do cristianismo, o pensamento dos principais representantes do apogeu da filosofia ática tem permanecido e aparentemente permanecerá entre nós por mais alguns séculos, ou, quem sabe, para sempre.

2.2.4. Epicurismo e estoicismo

Depois de Platão e Aristóteles, a filosofia grega entra numa fase de decadência, da qual nuca mais se recuperaria. As condições sociais e políticas. Da Grécia mudam completamente e com elas também a natureza e o método de filosofar. Atenas perde sua autonomia política e passa a ser dominada sucessivamente por Tebas e pelos macedônios. Depois do domínio macedônio, a Grécia cai sob o jugo de Roma.

Alexandre expande seu domínio e com ele difunde a cultura grega. É a esta expansão que se dá o nome de helenismo. A língua grega se espalha pela Ásia Menor, pelo Egito e pela Pérsia. É o *koiné*, dialeto ou língua comum, em que o livro sagrado do cristianismo, o Novo Testamento, seria escrito. Surgem novos centros culturais, como Pérgamo, Antioquia e, sobretudo, Alexandria, no Egito.

Na filosofia helenística verifica-se o desenvolvimento das ciências particulares em disciplinas independentes. A matemática, a astronomia, a geografia, a medicina, a história e a filologia definem seu objeto material e se impõe como ciências particulares.

No helenismo, a filosofia deixa de ser vista como busca desinteressada do saber, do conhecimento *per se*, e passa a ser vista como norma de vida, busca racional da felicidade, princípio de conduta capaz de proporcionar ao homem a paz de espírito. O filósofo deste período é o homem que enfrenta a angústia de mudanças radicais. Ele já não conta com as estruturas e a segurança da polis grega. A cidade está em declínio. E o que significa isto para o homem do período helenístico? “O declínio da cidade é o declínio da vida pública, síntese do universal e do particular, e a afirmação do particular abstrato, porque separado do universal. A cidade deixa de ser síntese e passa a ser um agregado de singularidades meramente justapostas. Deixando de haver vida em comum, há apenas, a vida de cada um, do indivíduo isolado, que procura resolver seus problemas por conta própria, à revelia da *Res Pública* que não mais existe” (Corbisier, 1984, p.281).

Visto que a sociedade não oferece este ponto de apoio, o homem tem que buscar essa âncora em si mesmo. É um período católico e incerto da história do espírito humano. “Envolvido no turbilhão das paixões e das forças que vêm forjando a nova história, ele (o filósofo) procura por todos os modos uma via de salvação. E refugia-se em si mesmo, em sua solidão interior. Pergunta à razão em que consiste a tão desejada felicidade, qual é o seu bem supremo; pede à filosofia uma orientação para conseguir aquela serena tranqüilidade, aquela independência das vicissitudes deste mundo, aquele domínio de si mesmo que constitui o ideal do sábio” (Battista Mondin, 1981, p.100).

A filosofia do período helenístico é, portanto, essencialmente ética. Consiste na busca de um *summum bonum*, que para os epicuristas consiste na *ataraxia*, isto é, na ausência de preocupação e de perturbações do espírito e na obtenção do prazer. Para os estóicos, o bem supremo consiste na *apatia* ou controle das emoções e das paixões outros acham que o bem supremo é intangível – são os *céticos*; e há aqueles que acham que o bem supremo encontrar uma resposta adequada senão valendo-se de uma combinação de soluções propostas – são os *ecléticos*.

Para o nosso objetivo, trataremos aqui apenas do epicurismo e do estoicismo, por serem correntes marcantes desse período da história da filosofia e por terem considerável peso no que se refere aos conceitos antropológicos. Sobre o ceticismo, diremos algo ainda neste capítulo, quando tratarmos do ateísmo como forma radical de humanismo.

EPICURISMO. A figura central e praticamente única do epicurismo é seu fundador, Epicuro de Samos (341-270 a.C).

Segundo Benjamim Farington, em *A Doutrina de Epicuro* (1968), a doutrina epicurista se espalhou, rapidamente, por todo o mundo mediterrâneo e influenciou o pensamento humano por cerca de 700 anos. Essa doutrina apareceu num mundo dilacerado pela guerra e dominado pela superstição, ao qual Epicuro propõe um retorno à felicidade. O epicurismo atraiu a elite intelectual e o povo com sua proposta de uma sociedade feliz, baseada na amizade e na justiça entre os homens.

Epicuro era uma personalidade atraente, caracterizada pela bondade, pela ternura e profunda lealdade aos amigos. Dado à vida simples e frugal, profundamente dedicado à ciência, era exatamente o oposto da figura sensual e vulgar que lhe pintavam os adversários. Sua memória foi registrada por ardorosos discípulos, que lhe prestaram verdadeiro culto pessoal, como Diógenes Laércio, Diógenes de Einoanda e, sobretudo, Lucrécio, que, em seu poema *De rerum natura* (Sore a natureza das coisas), o considera praticamente um deus. Vejam o que diz Lucrécio, nos primeiros parágrafos do Livro III de seu poema:

> Ó tu que primeiro pudeste de tão grandes trevas fazer sair um tão claro esplendor, esclarecendo-nos sobre os bens da vida, a ti eu sigo, ó glória do povo grego, e ponho agora meus pés sobre os sinais deixados pelos teus, não por qualquer desejo de rivalizar contigo, mas porque por amor me lanço a imitar-te. De fato, como poderia a andorinha bater-se com o cisne, que poderiam fazer de semelhante em carreira os cabritos de trêmulos membros e os fortes, vigorosos cavalos? Tu, ó pai, és o descobridor da verdade, tu me ofereces lições paternais, e é nos teus livros que nós, semelhantes às abelhas que nos prados floridos tudo libam, vamos de igual modo recolhendo as palavras de ouro, de ouro mesmo, as mais dignas que houve desde que o tempo é tempo. Logo que a tua doutrina, obra de um gênio divino, começa a proclamar a natureza das coisas, dispersam-se os terrores do ânimo, apartam-se as muralhas do mundo, e vejo como tudo se faz pelo espaço inteiro.
>
> Aparece o poder divino e as mansões tranqüilas que nem os ventos abalam, nem as nuvens regam com suas chuvas, nem a branca neve, reunida pelo frio agudo, profana, caindo, e que um límpido céu sempre protege que sempre riem na luz largamente difundida. Tudo lhes fornece a natureza, nada lhes toca em tempo algum a paz da alma. E, pelo contrário, jamais aparecem as regiões do Aqueronte, a terra não impede que se veja tudo o que, sob nossos pés, sucede nos espaços vazios; perante tudo isto me tomam divina volúpia e temeroso respeito, pelo fato de a natureza, descoberta pelo teu gênio, assim se ter manifestado abertamente em completa nudez. (De rerum natura, Livro III, p.5-30, tradução de Agostinho da Silva, p.63).

Através deste poema, o epicurismo, que representa uma nova versão do atomismo de Demócrito, é introduzido em Roma, e daí passa à filosofia moderna.

Segundo Diógenes, Epicuro teria escrito cerca de 300 obras sobre vários temas, mas delas nada nos resta a não ser alguns fragmentos e três *Cartas* que resumem sua filosofia. Na primeira *Carta*, endereçada a Heródoto, que não deve ser confundido com o historiador, ele trata da constituição e estrutura do universo, argumentando à base da teoria atômica. Em outra, dirigida a Pítocles, trata dos corpos celestes e, na terceira, destinada a Meneceu, trata de problemas éticos ou de conduta da vida, mostrando que o prazer e a paz de espírito constituem o objetivo por excelência da vida humana. Duas dessas cartas, a Heródoto e a Meneceu, se encontram no *Gateway to the great books,* volume 10.

Epicuro se propõe a combater dois terríveis adversários do homem: o medo dos deuses e o medo da morte. No primeiro caso, combateu a superstição em suas mais variadas formas; no segundo, deu um belo exemplo pessoal, à semelhança de Sócrates, enfrentando a morte com absoluta serenidade.

A filosofia epicurista abrange a Lógica ou a Canônica, a Física e a ética. Não nos preocuparemos aqui com a Lógica. Da Física nos interessa apenas a doutrina do *clinamen* como explicação do ato livre do homem. Nosso maior interesse se concentra na Ética de Epicuro.

Pelo atomismo de Demócrito, existe um determinismo absoluto, visto que os átomos caem sempre em linha reta, segundo uma lei inflexível que não permite a ocorrência de nada novo ou inesperado, nem mesmo na ação humana. Mas, segundo Epicuro, os átomos podem desviar-se da direção vertical. É o *clinamen* ou *declinatio*, sem o qual nenhum átomo poderia encontrar-se com

outro, dando assim origem a um novo conglomerado. A ser verdadeiro o ensino de Demócrito, cada átomo cairia eternamente ao lado de outro, de acordo com leis imutáveis. Lucrécio expõe essa teoria nos seguintes termos:

> Há neste assunto um ponto que desejamos que conheças: quando os corpos são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio peso, afastam-se um pouco da sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão-somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento. Se não pudessem desviar-se, todos eles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço, sempre de cima para baixo, e não haveria para os elementos nenhuma possibilidade de colisão ou de choque; se assim fosse, jamais a natureza teria criado coisa alguma (*De rerum natura*, Livro II, 216-224, p.50).

A doutrina do *clinamen* livra o homem da idéia da fatalidade, implícita no estoicismo e nas várias superstições antigas e modernas, e garante ao homem epicurista a liberdade da vontade. Falando da luta de Epicuro contra o fato, Hirschberg diz:

> O que ele busca com a idéia do acaso, é, particularmente, libertar o homem do despotismo do *fatum*. Os epicuristas professam a liberdade da vontade e pende, sobre a vida do homem, como "espada de Dâmocles", a perpétua fatalidade. Uma tal mundividência é coisa impossível para os hedonistas: perturba todo o gozo da vida. . daí a tentativa de salvar a liberdade, mediante o conceito de acaso e da ausência de causalidade. Por ele, o homem escapa ao nexo causal universal, pode começar por si mesmo, e com atividade criadora, uma série de causas; é, portanto, senhor da sua vida e pode construí-la como lhe aprouver (História da filosofia na antigüidade, p.289,290).

E Lucrécio, mais uma vez, expõe e defende a doutrina do mestre: "Mas, se a própria mente não tem, em tudo o que faz, uma fatalidade interna, e não é obrigada, como contra a vontade, à passividade completa, é porque existe uma pequena declinação dos elementos, sem ser em tempo fixo, nem fixo lugar" (De rerum natura, Livro II, 290-294, p.50).

Do movimento dos átomos resultam homens e deuses. Os deuses habitam os espaços vazios entre os corpos celestes. São constituídos de átomos leves e passam a vida em eternos banquetes, sem dar a menor atenção ao que acontece aos homens. O homem, por sua vez, é constituído de átomos pesados (o corpo) e de átomos leves (a alma). A morte ocorre quando os átomos leves se separam dos átomos pesados.

A Ética é a tônica da filosofia de Epicuro. A essência dessa filosofia consiste em afirmar que o bem moral reside no prazer. Demócrito já falava da euforia, mas é de Aristipo que Epicuro adora o hedonismo, que leva até às últimas conseqüências. Para o epicurismo, a palavra "bem" não quer dizer senão o que agrada e causa prazer. O mal é o que nos desagrada. O prazer subjetivo é o princípio do bem.

O hedonismo da ética epicurista tem por objetivo a *ataraxia* ou ausência de dor e de qualquer perturbação. É a paz da alma que não é conseguida no turbilhão das atividades, mas na quietude do círculo íntimo de pessoas amigas. Não é o prazer do movimento, como em Aristipo, mas o prazer do repouso. Não é o prazer do corpo, se bem que importante, mas o prazer do espírito. A filosofia de Epicuro é uma ética de afirmação da vida:

> Assim, tem o epicurista os olhos bem abertos para a riqueza e a beleza do mundo, afirma a vida na sua plenitude, na sua pujança, na sua força vitoriosa. Por aí supera-se a si mesmo, sobrepuja-se aos lados sombrios da vida e não se deixa tolher por eles, ficando-se assim livre para uma positiva concepção da existência. Nem o pensamento da morte consegue abate-lo. A prova tola, de que "a morte não nos importa" – enquanto vivemos ela não vem, e quando vem, já não vivemos – oculta algo de muito valioso: o sim alegre dado à vida, que só vê o positivo e assim pode realmente utilizar o dia. O horaciano carpe diem[*] não tem a sua origem numa avidez insaciável dos prazeres da vida, mas em uma visão ampla dos valores da existência. E Vênus era o símbolo disso, para os epicuristas. Como ela, a existência nos pode proporcionar tais coisas, e só ela, vale a pena viver e "colher" o dia (Hirschberg, 1969, p.294).

Esta vida se afirma na comunhão de amigos, pois, como diz o próprio Epicuro: "De todas as coisas que nos oferece a sabedoria para a felicidade de tora a vida, a maior é a aquisição da amizade".

Apresentaremos, a seguir, sem comentários, algumas frases de Epicuro, que bem expressam aspectos relevantes de seu pensamento. Servimo-nos aqui da pequena antologia de textos de Epicuro, organizada por E. Joyau e traduzida por Agostinho da Silva, São Paulo, Editora Abril Cultural, 1980:

"Todo desejo incômodo e inquieto se dissolve no amor da verdadeira filosofia."

"Deves servir à filosofia para que possas alcançar a verdadeira liberdade."

"Habitua-te a pensar que a morte nada é para nós, visto que todo o mal e todo o bem se encontram na sensibilidade: e a morte é a privação da sensibilidade."

"O limite da magnitude dos prazeres é o afastamento de toda a do. E onde há prazer, enquanto existe, não há dor de corpo ou de espírito, ou de ambos."

"Quando dizemos, então, que o prazer é fim, não queremos referir-nos aos prazeres dos intemperantes ou aos produzidos pela sensualidade, como crêem certos ignorantes, que se encontram em desacordo conosco ou não compreendem, mas ao prazer de nos acharmos livres de sofrimentos do corpo e de perturbações da alma."

"Quando te angustias com as tuas angústias, te esqueces da natureza: a ti mesmo te impões infinitos desejos e temores."

---

[*] "Aproveita o dia", frase de Horácio, poeta latino, usada para expressar um dos fundamentos da filosofia de Epicuro. (N. do A.)

“Não realizes na tua vida nada que, se for conhecido por teu próximo, te possa acarretar temor.”

“O homem que tenha alcançado o fim da espécie humana será honesto mesmo que ninguém, se encontre presente.”

“Deus ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede?”

O pensamento de Epicuro exerceu considerável influência sobre a história da humanidade. A começar por Diógenes Laércio, a quem devemos pouco que nos resta dos escritos do “filósofo do Jardim”, a Diógenes de Einoanda, que esculpiu em 10 metros de muro um sumário dos ensinamentos de Epicuro, e Lucrécio, em seu famoso poema *De rerum natura*, que se tornou um poderoso veículo de comunicação de suas idéias, vemos essa influência em Cícero, em Sêneca, e em muitos outros pensadores romanos.

Em seu encontro com o cristianismo, a princípio epicuristas e cristãos partilhavam idéias comuns como, por exemplo, o método de propaganda a viva voz, e a manutenção de comunidades espalhadas por vários lugares e unidas por literatura epistolar. E, visto que o epicurismo é três séculos mais antigo que o cristianismo, é provável que oferecesse o modelo para essas comunidades. Epicurismo e cristianismo compartilhavam, também, a hostilidade contra a idolatria dos cultos oficiais e mitos das religiões tradicionais. Combatiam igualmente a astrologia e demais supertições reinantes. Em certos aspectos, o cristianismo foi mais fraco do que o epicurismo, acomodando-se à opinião prevalecente, como é o caso do dia do Sol, que se tornou o Dia do Senhor, e a escolha da data astrológica de 25 de dezembro para o Dia do Natal. Rejeitou, em qualquer hipótese, como o epicurismo, a adoração dos astros.

Mas, com a Escola de Chartres, no século XII, principalmente na pessoa de João de Salisbury, o epicurismo foi hostilizado pelo cristianismo como sendo ateu, materialista e hedonista, no sentido vulgar do termo.

No século XV, porém, o prestígio do epicurismo reaparece no seio da cristandade. Em 1431, Lorenzo Valla escreve *Do prazer*, comparando os conceitos estóicos e epicuristas sobre o assunto, colocando-se nitidamente ao lado do epicurismo. Em 1519, Erasmo de Roterdã, em *Colloquia familiaria*, afirma que os epicuristas viviam como piedosos cristãos. Montaigne (1548-1600) nos *Ensaios*, defende a doutrina epicurista do prazer.

Farrington (1968) argumenta que o que esses autores defendem não é o epicurismo como volúpia, mas como revolta contra a falsa religião, que exaure a importância da vida neste mundo em detrimento de um futuro problemático, além da morte. A idéia epicurista da imortalidade, não como duração interminável no tempo, mas como imortalidade subjetiva, qualidade de existência atingível nesta vida e que, se não alcançada aqui, nunca será, começa novamente a ser compreendida por esses pensadores.

A completa recuperação de Epicuro se dá com Gassendi (1592-1655), doutor em Teologia, cônego de Grenoble, autor de Da vida, caráter e ensinamento de Epicuro e Copêndio sobre filosofia de Epicuro. Gassebdu afirma que há duas motivações para se adorar a Deus: o amor filial e os benefícios que Deus nos concede. Ele atribui a primeira atitude a Epicuro e mostra o caráter servil e errôneo da segunda.

A concepção epicurista da natureza como algo regido por leis científicas, e não pelo capricho dos deuses, abriu o caminho para o progresso da ciência a partir do século XVII de nossa era.

Rodolfo Mondolfo, em O homem na cultura antiga (1968), aponta a ênfase epicurista sobre a vida interior como algo que dá um aspecto revolucionário a seu humanismo. Farrington conclui:

"A compreensão da sua doutrina do prazer, que vence a disputa entre o corpo e a alma, colocando mais os sentimentos sociais do que a razão fria para controlar os apetites, é, atualmente, importante para nós. Em suma, seu pensamento é tão humano e vive em tal profundidade, que tem uma espécie de qualidade eterna e pode comover a mente moderna como comoveu a mente de Lucrécio na Roma pagã a de Gassendi, a de Gassendi na renovação dos estudos na Europa cristã e a ansiosa contemporânea, cristã ou marxista, que tenta avaliar as perspectivas da raça humana" (p.151).

Jean Brun, em O Epicurismo (1959), diz que Epicuro aparece na história como longínquo antecessor do positivismo moderno, estudando a Natureza como dado objetivo e abrindo os olhos do homem até então presos aos mitos das explicações pré-lógicas. E, citando, A. F. Bailot, diz:

> Epicuro esforçou-se, como Augusto Comte mais tarde, por fechar durante algum tempo a era da metafísica, virando o pensamento para a explicação científica, criando um positivismo antes da letra. Reagiu poderosamente contra as deduções a priori em Sócrates e seus discípulos se perdiam muitas vezes. Ao substituir por um método experimental ainda grosseiro as tendências metafísicas que dominavam uma filosofia "extra-temporal", introduziu nas ciências a idéia de sucessão, incompatível com a idéia de causa final. Viu muito bem que, se consideramos a série dos fatos de um ponto de vista intemporal, o fato último, que é menos importante para a Natureza, pode parecer o fato primitivo e dominante. Mostrou assim que a ordem das coisas não deveria estar sujeita à ordem do pensamento. Pode dizer-se que, nas ciências da Natureza, assim como na moral e na sociologia, Epicuro abriu o caminho ao pensamento moderno. O seu positivismo exerceu mais influência sobre o espírito humano

moderno. O seu positivismo exerceu mais influência sobre o espírito humano do que o positivismo moderno (...). A doutrina epicurista exerceu uma influência considerável sobre o desenvolvimento do pensamento. Está na origem das ciências modernas. O epicurismo contribui poderosamente para desembaraçar o domínio moral das velhas supertições e dos preconceitos enraizados. Libertou o espírito da crença no maravilhoso e no providencial. Minou o cristianismo e foi nele que a incredulidade do século XVIII se apoiou (p.120).

O epicurismo, portanto, desde sua origem até hoje, tem sido um constante desafio ao espírito humano.

ESTOICISMO. Ao contrário do epicurismo, que é praticamente a filosofia de um homem só – Epicuro –, o estoicismo teve vários pensadores importantes.

Antony Long (*La filosofia helenística*, 1977) diz que o estoicismo foi o movimento filosófico mais importante do período helenístico. Durante mais de quatro séculos, influenciou o pensamento de homens cultos do mundo greco-romano, e não se limitou à Antigüidade clássica. Muitos Pais da Igreja foram influenciados pelo estoicismo, e desde a Renascença, até hoje, a moral estóica tem estado presente na cultura ocidental. O deismo e o naturalismo, que caracterizavam o pensamento do século XVIII, mostram acentuada simpatia à filosofia estóica.

O estoicismo apela tanto para o filósofo, como Kant ou Spinoza, como para o homem comum. Provavelmente, isto se deve a algumas das suas características, que passaremos a mencionar.

Todos reconhecem que o estoicismo se apresenta como sistema filosófico corrente. Os estóicos estavam convencidos de que o universo pode ser reduzido a uma explicação racional e que o próprio universo é uma estrutura racionalmente organizada. O *logos*, faculdade que habilita o homem pensar, está plenamente incorporado ao universo. O ser humano individual, na essência de sua natureza, compartilha desta propriedade que pertence à Natureza no sentido cósmico. E, porque a natureza cósmica abrange todo o existente, o homem individual é parte do mundo no sentido mais pleno e cabal do termo. Para o estoicismo, acontecimentos cósmicos e ações humanas não são fatos pertencentes a duas ordens diferentes. Em última análise, ambas são conseqüências da mesma coisa, a saber, o *logos*. Sendo assim, a Natureza cósmica ou Deus (que para os estóicos significa a mesma coisa) e o homem se relacionam um com o outro, no íntimo do seu ser, como agentes racionais. Se o homem reconhece as implicações desta relação, agirá de acordo com a racionalidade humana. No viver conforme a Natureza consiste o ser sábio, que é um passo além da racionalidade, e o objetivo da existência humana é a completa harmonia entre as próprias atitudes e as ações do homem e o curso efetivo dos acontecimentos. Para viver de acordo com a

Natureza, o homem deve conhecer e saber como uma proposição verdadeira se relaciona com outra. A coerência do estoicismo se baseia na crença de que os eventos naturais estão relacionados casualmente de tal forma, que é possível estabelecer uma série de preposições que habilitarão o homem a projetar sua vida com completa unidade com Deus ou com a natureza que, como vimos, para o estoicismo significam exatamente a mesma coisa.

O estoicismo aconteceu durante um longo período da história, abrange cerca de cinco séculos, desde a decadência grega, a ascensão de Roma e o declínio e queda do Império Romano.

Tradicionalmente, identifica-se três períodos na história do estoicismo. O estoicismo antigo, no século III a.C., tem seu centro de atividades em Atenas e conta com os nomes de Zenão, Cleanto e Crisipo o estoicismo médio, no século II a.C., predominantemente romano e voltado quase que exclusivamente para a moral, em detrimento da lógica e voltado quase que exclusivamente para a moral, em detrimento da lógica e da física. Os principais representantes desse período são Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.

Na visão panorâmica que faremos do estoicismo, mencionaremos os principais representantes de cada um dos períodos e salientaremos os pontos fundamentais da moral estóica, concluindo com uma palavra a respeito de sua influência sobre o pensamento humano, em diferentes épocas da história.

ZENÃO (336-264 a.C.). Natural de Cítion, na ilha de Chipre, chega a Atenas depois de um naufrágio, quando vinha da Fenícia para o Pireu. Assim, depois de haver lido os Memoráveis, de Xenofonte, e de ter consultado um oráculo, converteu-se à filosofia que professou até à morte. Zenão é uma pessoa simples e de hábitos frugais, sociável, mas preferia a vida solitária. Falava pouco, e criticava a vaidade e a presunção do saber. Depois de um acidente, em que quebrou um dedo, cometeu suicídio por estrangulamento. Por seu valor pessoal e pela contribuição `ávida da cidade, os atenienses lhe prestaram expressiva homenagem, segundo relato de Diógenes Laércio:

> Dado que Zenão de Cítion, filho de Mnaseas, viveu muitos anos na cidade filosofando, sempre foi um homem de bem, e sempre aconselhou como exemplo de virtude sua própria vida, que sempre conformou seus atos e suas palavras, o povo, para sua felicidade, decide elogiar Zenão de Cítion, honrá-lo com uma coroa de ouro, segundo a lei, em recompensa de sua virtude e de seus bons costumes, e de lhe construir um túmulo à custa do Estado (citado por Corbisier, 1984, p.335).

CLEANTO (331-232 a.C.). Nascido em Assos, em Trôade, é o sucessor de Zenão no Pórtico. Dotado de enorme robustez física, fez trabalhos pesados para ganhar a vida e poder estudar. Foi escolhid como sucessor mais pela fidelidade à doutrina do mestre do que por seu talento intelectual. Por causa de

um tumor na gengiva,os médicos o proibiram de comer por dois dias. Ele continuou o jejum morreu, de fome, aos 99 anos de idade. De seus escritos só restam alguns versos de um *Hino a Zeus*.

CRISIPO (280-210 a.C.). Nascido em Rodes, célebre por seu modo errado de falar, Crisipo recupera o prestígio da Escola quase destruído pela desorganização de Cleanto. Crisipo foi um hábil polemista e versado na dialética. Vaidosamente, dizia que se os deuses usassem a dialética, não poderia ser senão a de Crisipo. Com ele o estoicismo torna-se verdadeiramente sistemático, de tal forma que se dizia: “Sem Crisipo não há Postiço”. More aos 80 anos de idade, numa crise de riso, ao ver um burro comendo figos, segundo uns, ou por haver bebido muito vinho doce, segundo outros.

PANÉCIO (185-112 a.C.). Nascido em Rodes, aprende filosofia com Antípater, em Atenas. Vai a Roma, onde se torna amigo de Cipião Emiliano, a quem acompanha na viagem à costa ocidental da África. Roma, que nesse tempo se heleniza a passos largos, encontra no humanismo cosmopolita dos estóicos a doutrina adequada às suas aspirações. Em Roma, Panécio orienta o estoicismo, transformando-o num humanismo da razão, completamente o estoicismo ao espírito prático dos romanos. Com ele, a doutrina estóica perde seu rigor sistemático e torna-se mais eclética, usando ao mesmo tempo as obras dos discípulos de Aristóteles e as da Nova Academia. Moderando as teses do antigo Pórfico, Panécio apelou mais para a probabilidade do que para a certeza, colocando, assim, o estoicismo num prisma mais relativista.

POSIDÔNIO – (135-51 a.C.). Nascido em Apaméia, na Síria, Posidôio foi discípulo de Panécio. Fundou uma escola em Rodes, onde exerceu elevadas funções políticas. Em 86 a.C. vem a Roma como embaixador de Rodes. Em Roma, foi amigo de Pompeu e mestre de Cícero, o grande orador, a quem inspirou, dentre outras, as obras *De natura deorum e De divinatione.*

SÊNECA (ap. 4 a.C. – 65 d.C.). Nascido em Córdoba, na Espanha Lúcio Aneu Sêneca estuda em Roma sob influência de pitagóricos e de estóicos. Por algum tempo foi advogado, mas logo torna-se cortesão. Suas obras filosóficas incluem *Da providência, Da cólera, Da felicidade, Da brevidade da vida*, entre outras. Em português, dispomos das seguintes obras: *Consolação a minha mãe Hélvia, Da tranqüilidade da alma, Medeia (tragédia) e Apocoloquíntese do divino Cláudio*, publicados pela Editora Abril Cultural, na coleção Os pensadores. Na coleção Clássicos Inolvidables, temos um volume dedicado às obras de Sêneca. Os livros de Sêneca não são obras de grande fôlego ou de

originalidade. São mais conselhos de moderação e de prudência no viver. Estão cheios de advertências sensatas sobre as paixões e sobre virtude. O estoicismo de Sêneca é bastante indulgente; é mais um epicurismo moderado. Apesar de tentar apresentar um retrato psicológico do homem bastante aceitável, o homem Sêneca em si mesmo não parece modelo digno de imitação. Parece um caráter frágil, oportunista e até bajulador. Exilado na Córsega durante oito anos por cair no desagrado de Messalina, primeira esposa de Cláudio, retornou a Roma sob a proteção de Agripina, e provavelmente escreveu a carta que Nero leu perante o Senado para justificar a morte de sua mãe. Implicando na conspiração de Pson, Sêneca recebe ordens de Nero para suicidar-se, o que faz, abrindo as próprias veias.

EPICTETO (60-140 d.C.). Escravo nascido em Hieápolis, na Frigia, Epicteto é comprado por Epafrodito e trazido para Roma. Conhece o estoicismo através de Musônio Rufus e o resume em duas palavras: “abstém-te” e “suporta”. Liberto por Epafrodito, vive em Roma, em uma cabana aberta e simples. A lâmpada que usava nessa cabana foi posteriormente comprada por um rico pedante, que nutria a esperança de ser por ela “iluminado”. Expulso de Roma por Domiciano, abre uma Escola em Nicópolis, no épiro. Epicteto nada escreveu. Dizem alguns que era analfabeto. Arrianos de Nicomédia coletou apontamentos que formam duas obras: Dissertações e Manual ou Enchiridion, principal fonte de informação sobre o seu pensamento.

Jean Brun (O estoicismo, 1986) diz que a obra de Epicteto possui unidade e continuidade, que não se encontram em outros escritos estóicos desse período. Sua obra é despojada de paradoxos, sutilezas dialéticas, de especulações sobre a natureza do cosmos e se concentra no domínio da reflexão moral. A serenidade do tom e as fórmulas sóbrias, mas profundas, são responsáveis pela influência de Epicteto através dos séculos. “Epicteto prega a liberdade interior e a submissão à razão que cada homem deve preocupar-se unicamente pelo que depende dele mesmo, isto é, pelas suas opiniões, movimentos, desejos ou inclinações; quanto às coisas que não dependem em nada de nós, nada as pode deter ou obstaculizar e, por isto, devemos aceitá-las tal como são, e não esperar que sejam conforme os nossos desejos” (p.25). Existe em Epicteto um sentimento religioso na forma de submissão à ordem do mundo, e na crença na Providência que o torna bem próximo da doutrina cristã.

Transcrevemos, a seguir, sem comentários, alguns trechos do *Enchiridion de Epicteto*, a título de ilustração. Usaremos o texto do *Gateway* to *the great books*, volume 10, Londres, *Encyclopaedia Britannica*, Inc., 1963, traduzido do inglês por Thomas W. Higginson.

"Há coisas que dependem de nós, isto é, estão em nosso poder, e há coisas que não estão em nosso poder, isto é, não dependem de nós" (236).

"Os homens são perturbados não pelas coisas, mas por seus pontos de vista sobre elas. Assim, a morte na é nada terrível, pois se assim fosse Sócrates assim a havia percebido. Mas o terror consiste em nossa noção da morte, que é terrível. Quando, portanto, somos impedidos ou perturbados, ou afligidos, nunca imputemos isto a outros, mas a nós mesmos – isto é, aos nossos pontos de vista. A pessoa sem instrução atribui seu infortúnio a outros; a que começa a ser instruída culpa-se a si mesma; a pessoa perfeitamente instruída não condena nem os outros nem a si mesma" (238).

"Não exija que as coisas aconteçam como você deseja; mas deseje que aconteçam como acontecem, e você viverá bem" (238).

MARCO AURÉLIO (121-180 d.C). Nascido em Roma, Marco Aurélio perde o pai muito cedo e é educado pelo avô. Aos 10 anos de idade é admitido no Colégio dos Sacerdotes Sálicos. Teve vários mestres e desde cedo mostrou interesse pela filosofia. Aos dez anos veste o manto estóico, que manterá até o fim da vida. No primeiro livro das *Meditações*, indica os nomes das pessoas que contribuíram para a sua formação; de seu avô, Vero, teria aprendido a honradez e a serenidade; do pai Ânio Vero, a discrição e a varonilidade; da mãe, Domícia Lucila, a "religiosidade, a generosidade e a abstenção não só de praticar o mal, mas até de se demorar em semelhante pensamento". Mas um agradecimento especial vai para Rústico, filósofo estóico e conselheiro que o instruiu nos caminhos do estoicismo. Diz ele:

De rústico, a compreensão de que deveria corrigir e cultivar o meu caráter; o não me entregar à paixão da sofística, nem compor teóricos, redigir arengas de exortação ou exibir-me, para suscitar admirações, como pessoa operosa e benfazeja; a abstenção da retórica, da poesia, do preciosismo; o não andar de toga em casa, nem alimentar vaidades que tais; o usar de simplicidade nas minhas cartas, como ele na que mandou de Sinoessa a minha mãe; a presteza em responder ao apelo de reconciliação dos que se irritaram comigo e me ofenderem, tão logo de si mesmos queiram voltar às boas; o ler acuradamente, não me satisfazendo com uma visão d'olhos superficial; o não assentir precipitadamente às indiscrições; o conhecer os comentários de Epicteto, que me emprestou de sua biblioteca (Meditações, tradução de Jaime Bruna, São Paulo, Editora Abril Cultural, 1980, p.263).

Com a morte de Adriano, sobe ao trono Antonino, cuja filha Fautina casa-se com Marco Aurélio. Com a morte de Antonino, Marco Aurélio torna-se Imperador, associando-se ao irmão adotivo Lúcio Vero, e mais tarde, a seu filho Cômodo. O reinado de Marco Aurélio foi marcado por guerras e insurreições. Em todas as situações esteve com o seu povo e lutou como pôde para evitar a derrota do império. As condições históricas, entretanto, forma-lhe desfavoráveis. Adoece no campo de batalha e morre, talvez de peste, em 180 d.C., com 58 anos de idade.

As Meditações de Marco Aurélio são anotações diárias feitas nos momentos livres de que se dispunha ou que criava. Não se trata de mera análise interpretativa do tipo confissão. São reflexões sobre a existência humana, sobre a Providência e sobre a morte, como indica o parágrafo 17 do Livro II:

> Da vida humana, a duração é um ponto; a substância fluida; a sensação apagada; a composição de todo o corpo, putrescível; a alma, inquieta; a sorte, imprevisível; a fama, incerta.
>
> Em suma, tudo o que é do corpo é um rio; o que é da alma, sonho e névoa; a vida, uma guerra, um desterro; a fama póstuma, olvido.
>
> O que, pois, pode servir-nos de guia? Só e unicamente a Filosofia. Consiste ela em guardar o *nume* interior livre de insolências e danos, mais forte que os prazeres e as mágoas, nada fazendo com leviandade, engano e dissimulação, nem precisando que outrem faça ou deixe de fazer nada, acatando, ainda, os eventos e quinhões que lhe tocam, como vindos da mesma origem qualquer donde vem ele próprio; sobretudo, aguardando de boa mente a morte, qual mera dissolução dos elementos de que se compõe cada um dos viventes (Meditações, p.269).

Feita essa rápida apresentação dos principais representantes do estoicismo nos três períodos de sua história, passemos agora ao ponto central dessa filosofia – a Ética.

A Ética estóica parte da doutrina dos instintos ou das tendências. O instinto pertence à alma sensível. O que significa a alma para o estóico? Em certo sentido, a alma é a vida, pois ela que dá ao homem a faculdade de se mover. Ela é a parte do tríptico corpo-alma-razão, correspondente à classificação aristotélico-platônica da alma vegetativa, sensitiva e racional. A razão é a parte reitora da alma e se identifica com o logos. Não existe, entretanto, uma idéia clara sobre o que seja a lama para o estoicismo. Ora se fala dela como algo material, ora como algo imaterial. É apresentada como sendo constituída de partes e ao mesmo tempo como unitária. Somente neste ponto todos concordam: é a alma racional que deve dominar no homem. Quanto à imortalidade da alma, os estóicos também não são unânimes. Zenão, Cleanto e Crisipo ensinaram que somente a parte mais elevada da alma – a razão – é imortal. Panécio não acreditava na imortalidade da alma; Epicteto e Marco Aurélio ensinaram que não existe imortalidade individual. Posidônio aceita a prova platônica da imortalidade, e Sêneca a imortalidade da alma é praticamente um dogma razão pela qual foi freqüentemente citado pelos Pais da Igreja. De qualquer maneira, a espécie de eternidade que o homem consegue não é uma imortalidade pessoal, mas uma identificação com o *logos*.

O instinto fundamental é o de conservação, presente em todos os seres vivos. O prazer já está implícito nesse instinto. É ele que leva o animal a procurar o que lhe convém e o que lhe permite viver de acordo com a sua natureza, que é a mesma coisa que viver de acordo com a *Natureza*. No estoicismo, *Natureza* e *Logos* são sinônimos perfeitos. Logo, o instinto, que é

algo natural, é essencialmente racional. Viver segundo a razão é viver segundo a Natureza.

O bem supremo para o homem consiste em viver conforme a Natureza. A felicidade consiste essencialmente nessa harmonia. No dizer de Diógenes Laércio, o Bem é aquilo pelo qual ou a partir do qual pode ser obtido o útil. Em outras palavras, o Bem é aquilo de que o útil resulta; é aquilo que pode ser útil, e útil é aquilo que está de acordo com o sentido da vida, do destino que nos foi traçado, da vontade de Deus, que em nenhuma hipótese pode ser contrário à Natureza, pois neste caso Deus seria contrário a si mesmo.

O naturalismo estóico reconhece a existência de coisas boas, coisas más e de coisas neutras ou indiferentes. A coragem e a sabedoria são coisas boas. A injustiça a covardia são coisas más. A vida, a morte, a saúde, a doença, a riqueza, a pobreza, o prazer, a dor etc. são coisas indiferentes, pois dependem da opinião que o homem fizer delas. Essas coisas podem trazer felicidade ou desdita, dependendo da maneira como são vistas pelo homem. Em si mesmas, não são nem boas nem más.

A Ética estóica identifica o bem como o belo. O bem é a expressão da harmonia interior, e o bem supremo se identifica com a virtude. A virtude, por sua vez, é a presença do bem numa pessoa; é a perfeição da harmonia com o Todo. A virtude é uma e total. Não se é mais ou menos virtuoso. Ou se é virtuoso ou não se é virtuoso.

Outro aspecto relevante da ética estóica é o relativo às paixões. Para eles, a paixão é um movimento irracional da alma, contrário à natureza. Zenão a define como o abalo d alma oposto à reta e contra a natureza. A paixão, ou emoção, é o que nos afasta do equilíbrio natural. Andrônico diz que “a paixão é um movimento irracional da alma à margem da natureza, u uma tendência tirânica” (citado por Brun, p.81). Aqui surge um problema para o filósofo estóico. Se a paixão pertence ao domínio do instinto, que é natural, como pode ela ser irracional? Como pode a natureza opor-se a si mesma? Crisipo oferece a resposta: “o mal não só é nocivo com é necessário à beleza do mundo e não é bom suprimi-lo”. E Jean Brun conclui: “A sabedoria estóica é fundada numa ética da ascese; não é reforçada por uma metafísica descendente: o mal é necessário para que exista uma subida em direção ao Bem” (p.82)

Os estóicos estudaram amplamente as paixões, ou as emoções. A lista de paixões deixadas por eles inclui a dor, o medo, desejo sensual e o prazer. Jean Brun descreve essas paixões nos seguintes termos:

> A dor é uma contração irracional da alma; ela compreende a piedade (dor semelhante à daqueles que sofrem sem o terem merecido), a inveja (que nasce da exibição dos bens de outrem), o ciúme (nasce do fato de vermos os outros possuírem também o que nós possuímos), o desgosto (dor

profunda que nos atormenta), a aflição (dor aumentada pela nossa reflexão), o sofrimento (dor penosa), e a confusão (dor irracional).

O medo é a expectativa de um mal. Ele compreende o pavor (medo que faz nascer o terror), a hesitação (medo da ação de levar a cabo), a vergonha (medo da ignonímia), o espanto (medo de uma representação inabitual), o pasmo (medo que paralisa a palavra) e a angústia (medo de uma coisa desconhecida).

O desejo é um apetite irracional. Compreende a indigência (desejo daquilo que não podemos ter), o ódio (desejo de ver cair o mal sobe alguém), a rivalidade (desejo a propósito de uma escolha), a cólera (desejo de punir quem cometeu uma injustiça), o amor (desejo de captar a amizade de alguém cuja beleza nos toca; um tal desejo não perturba os sábios), o ressentimento (desejo de se vingar de quem se tem rancor) e a irritação (que é o início de uma cólera). O prazer é um ardor irracional, que se apresenta como qualquer coisa de desejável. Compreende a sedução (é um prazer que deleita o nosso ouvido), o prazer que extraímos do mal (é o prazer que extraímos da infelicidade dos outros), a volúptuosidade (impulso da alma para o abandono) e o desregramento (relaxamento da virtude). (p.82).

As paixões são doenças da alma, isto é, o homem que vive segundo a natureza, segundo a razão. O sábio estóico é isento de paixão e de vaidade. É sincero e piedoso. É impassível diante do sofrimento. Tem comando sobre seus desejos e sabe o que depende e o que não depende dele. O sábio estóico suporta tudo corajosamente e não se abala co mas ondas da adversidade. A morte para ele não é nenhuma ameaça. A respeito dos acontecimentos da vida, ele pode dizer, como Sócrates, citado na última linha d Enchiridion de Epicteto: “Anitos e Meleto podem, de fato, matar-me, mas ferir-me, nunca”.

O estoicismo surge no momento histórico em que a *polis* grega está se desintegrando. Ele é, portanto, cosmopolita por natureza e condição. O fato de haver medrado, principalmente, em solo romano, foi talvez um dos motivos de sua influência praticamente universal.

Servindo-nos principalmente do valioso trabalho de Corbisier (1984) e de Jean Brun (1986), apontaremos os reflexos do estoicismo em vários autores e correntes de pensamento.

A influência do estoicismo sobre o pensamento judaico se faz senti em obras como Sabedoria de Salomão, Livros dos Macabeus e, principalmente, no pensamento de Filo de Alexandria, que incorpora a noção estóica de *logos* em sua teologia.

É notória também a influência do estoicismo sobre o cristianismo, através de alguns Pais da Igreja, como Tertuliano, Clemente de Alexandria e Agostinho. Bréhier, citado por Corbisier, diz: “Seria impossível compreender os Padres da Igreja, que estabeleceram os dogmas cristãos, sem remontar a fontes estóicos, a tal ponto é estreito o parentesco entre a história do estoicismo e a história das religiões propriamente ditas (...) os escritores cristãos, do século III ao V, tomaram (de empréstimo) ao estoicismo todos os preceitos morais que não encontravam nos livros canônicos” (p.385,386).

A idéia da "religião natural, de fundo estóico, foi adotada no Renascimento por Marsílio Ficino. Aparece também na Utopia, de Thomas Morus, que ensina que a virtude consiste em viver de acordo com a natureza, e está também presente no direito natural/fundamentando na natureza racional do homem, como expressa John Locke em seu Ensaio filosófico sobre o entendimento humano (1690).

Michel de Montaigne (1533-1592) em seus famosos Ensaios, apresenta muitas idéias semelhantes às dos estóicos, e em certos trechos fala praticamente a mesma linguagem. "A fortuna não nos faz bem nem mal; (do Bem e do Mal) nos oferece apenas a matéria e a semente e a semente, as quais, nossa alma, mais poderosa do que elas, envolve e aplica como lhe apraz; causa única e senhora de sua condição feliz ou infeliz" (citado por Corbisier, p.387).

Descartes também adota adota idéias estóicas, como o conceito de Providência Divina, a idéia de Deus e da alma, e nos Princípios de filosofia parece repetir Epicteto, ao dizer: "Parece-me que o erro mais frequente em relação aos desejos consiste em não distinguir suficientemente as coisas que dependem apenas de nós, daquelas que não dependem (...) pois é seguir a virtude fazer as coisas boas que dependem de nós" (citado por Corbisier, p.388).

Montesquieu (1689-1755) em O espírito das leis (1748), revela profunda simpatia ao estoicismo, dizendo que nunca houve filosofia capaz d reproduzir tantos homens de bem, e consideraria uma desgraça para a humanidade se alguém destruísse a "seita" de Zenão de Cítion. Em Rosseau também é patente a influência do estoicismo, principalmente na idéia básica de pedagogia do *Emílio*, segundo a qual a natureza é fundamentalmente boa e que, se o homem for educado por seus princípios, alcançará os objetivos de sua natureza. A ética de Kant tem pontos semelhantes aos da estóica, principalmente no conceito de autonomia da vontade. O mesmo se pode dizer em relação ao conceito do homem como razão de ser do universo.

Recentemente, nos Estados Unidos, fora dos meios da filosofia acadêmica, surge a Terapia Racional, que, apesar de sua fundamentação tipicamente behaviorista, é basicamente uma aplicação dos ensinos de Epicteto à solução de problemas comportamentais, oferecendo ao homem uma visão de mundo mais compatível com sua condição de ser racional. (Ver a este respeito os trabalhos de Albert Ellis e de Maxie Maultsby, entre outros.)

Ao encerrar esta visão panorâmica do estoicismo, dizemos como Jean Brun: "Quer o estoicismo seja uma etapa determinante no progresso de um humanismo do saber, em que alguns põem toda a sua confiança, quer seja aquela perda do sentido trágico que Nietzsche deplora – o estoicismo –, de qualquer modo, atesta que o triunfo do homem que encontra não nos pode fazer esquecer a inquietude do homem que procura" (p. 101).

2.2.5. O homem na tragédia grega

A tragédia foi a mais elevada expressão literária do chamado Século de Péricles (século V a.C.). Em sua forma mais evoluída, a tragédia trata dos grandes problemas das relações dos homens com os deuses e dos homens entre si. Problemas como piedade e a religiosidade, o orgulho, a presunção ou a insolência para com a divindade e a justiça são tratados perante milhares de espectadores, ávidos de participação. Autores como Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, dentre outros, cumprem relevante tarefa, interpretando os valores morais e espirituais da cultura grega.

As tragédias eram representadas nos festivais dionisíacos, que, segundo Nietzsche, refletem o que houve de mais humano no espírito helênicoe, indiretamente, no espírito da humanidade. *No nascimento da tragédia* (1871), primeiro livro de Nietzsche, ele distingue na filosofia grega dois estilos, correspondentes a duas concepções de vida: o apolíneo, caracterizado pela harmonia, e o dionisíaco, representando as paixões do homem. Para ele, a tragédia nasceu da fusão dos dois e foi morta pelo racionalismo e pelo otimismo de Sócrates e de seus seguidores. Nessa obra, Nietzsche revela sua emancipação de Schopenhauer, a quem admirava por seu reconhecimento da existência da dor no mundo. Na tragédia grega, ele viu a possibilidade de enfrentar os horrores da existência e de afirmar a vida não porque ela é boa, mas apesar do trágico que ele encerra. Além de Sócrates, Nietzche viu também no espírito do cristianismo a negação do dionisíaco, que encerra a possibilidade de fazer da vida uma celebração.

O tema da tragédia se fundamenta na história sacra dos gregos. Um desses elementos, inevitavelmente, é o *mito*. Mas, na tragédia, o mito e o *logos* se encontram face a face, representando a problemática do ser. A tragédia se prende vitalmente à condição humana no universo. Se na epopéia os deuses decidem pelos homens e agem em seu favor, na tragédia os homens são arquitetos do seu próprio destino e decidem por si mesmos, a seu próprio risco, seus erros e acertos. Como sugere Maria Helena Pereira, em *Estudos de história da cultura clássica* (1979), na epopéia prevalece o plano divino e na tragédia os fatos são vistos de uma perspectiva humana. Os autores trágicos procuram equacionar o problema da medição de forças humanas com as do destino. Como diz Pohlenz, citado pela autora supramencionada: “Um contraste entre a forte necessidade de autodeterminação do heleno e o sentimento da existência prévia de poderes sobre-humanos que externamente o limitam e atravessam (...). A problemática do Ser começa para o tragediógrafo só quando o homem reconhece como seus antagonistas esses poderes (...). Para os gregos, era evidente imaginar o mundo

na natureza como um *Kosmos* bem-ordenado, sujeito a leis estáveis (...) É trágico (...) o conflito entre a vontade individual e a ordenação do mundo" (p. 339). A tragédia, portanto, como diz Jaeger, abarca a unidade de todo o humano.

O conceito de tragédia é apresentado por Aristóteles na Poética:

> É, pois, a tragédia, imitação de ações de caráter elevado, completa em si mesma, de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes do drama, imitação que se efetua, não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação desses sentimentos (*Poética*, VI, 1449, 24, tradução de Eudoro Sousa, p. 76).

Nosso objetivo aqui, evidentemente, não é o de estudar a tragédia grega em todos os seus elementos. O que nos interessa, no caso, é mostrar que os trágicos gregos captaram algo sutil do espírito humano e colocaram a decisão do homem nos seus próprios limites, contando com os elementos ou recursos do próprio homem. Neste sentido, a tragédia grega é uma das mais vividas expressões do humanismo clássico.

Para nosso objetivo, selecionamos a tragédia de Ésquilo – *Prometeu acorrentado* – por entendermos ser ela um dos retratos mais fiéis da condição humana em todos os tempos e lugares.

ÉSQUILO (525 – 456 a.C.) é um dos principais criadores da tragédia grega, juntamente com Sófocles (496 – 406 a.C.) e Eurípedes (480 – 406 a.C.). Ésquilo representa um dos pontos altos da criatividade do espírito humano. Como diz Jaeger, "a tragédia de Ésquilo é a ressurreição do homem heróico dentro do espírito da liberdade. É o caminho direto e necessário que vai de Pindaro a Platão, da aristocracia do sangue à aristocracia do espírito e do conhecimento. Só passando por Ésquilo é possível andar nesse caminho" (*Paidéia*, p. 265). E, mais adiante, o autor acrescenta: "Na forma acabada que lhe vemos em Ésquilo, (a tragédia) aparece como o renascimento do mito na nova concepção do mundo e do homem atiço a partir de Sólon, cujos problemas morais e religiosos atingem em Ésquilo o seu mais alto grau de desenvolvimento" (*Paidéia*, p. 271).

O que é afinal, o trágico? Este conceito só aparece de modo explícito no pensamento grego depois da fixação da tragédia como gênero literário. Não há, entretanto, uma definição geral entre os vários autores gregos. Cada um dos grandes trágicos, diz Jaeger, daria a essa pergunta uma resposta diferente. Somente a história é vividamente representada nas tragédias que traduziam através do coro, do canto e da dança o sofrimento e o mistério da dor enviada aos homens pelos deuses. "O específico efeito religioso da vivência do destino humano, que Ésquilo desperta nos espectadores com a representação das suas

tragédias, é o que a sua arte tem de especificamente trágico. Se quisermos compreender o autêntico sentido da tragédia esquiliana, é forçoso que ponhamos à parte os modernos conceitos sobre a essência do dramático e do trágico e a encaremos apenas por aquele prisma" (Jaeger, *Paidéia*, p. 276).

O que significa o "Prometeu Acorrentado?" Primeiro, apresentaremos o retrato, e depois a interpretação.

Prometeu é um titã que rouba dos deuses o fogo para entrega-lo aos mortais, sob o pretexto de beneficia-los. Por este crime Zeus ordena a Hefesto que o prenda a um rochedo, onde será eternamente castigado. No inicio do drama, fala Poder:

> Aqui estamos, chegados ao solo de uma terra distante, o país dos citas, em um deserto sem a marca de humanos. Hefesto, abe a ti a execução das ordens que te foram dadas por teu pai, acorrentando esse celerado sobre escarpados rochedos com indestrutíveis cadeias e liames de aço. Pois a chama do fogo é teu atributo, esse fogo pai de todas as artes que ele roubou e entregou aos mortais. É preciso que pague aos deuses por esse crime e que aprenda a se curvar perante o reinado de Zeus, deixando de favorecer os homens dessa maneira.

Apesar da imposição de Zeus através de Poder e Força, Hefessto hesita em cumprir a ordem, e mesmo ao cumpri-la, ainda, de certo modo, se desculpa perante Prometeu:

> Ilustre filho da sábia Têmis, é contra a minha vontade e contra a tua também que vou prender-te nessa pedra desolada com ferros indissolúveis; aqui não chegará mais aos teus ouvidos qualquer voz, e teus olhos também não irão enxergar a figura de qualquer mortal; aqui, castigada pelo sol causticante, que arde devagar, tua pele ficará abrasada. Tu ficarás aliviado quando a noite esconder a luz intensa, com seu manto estrelado, e quando o sol regressar para dissolver o orvalho da manhã. Mas o peso dessa dor presente estará sempre a oprimir-te, pois ainda não nasceu aquele que vai libertar-te. Eis o lucro da tua bondade par com os homens. Como um deus que não se deixa aterrorizar pela cólera dos deuses, tu foste além de todos os direitos que poderias possuir, presenteando aos homens com prerrogativas dos deuses. Eis teu prêmio, nessa rocha ficarás montando guarda a contragosto, em pé, sem poder dormir, sem conseguir deitar o corpo. De tua garganta sairão lamentos sem fim e queixumes sem efeito; o coração de Zeus é inflexível. Um novo senhor é sempre severo.

Prometeu sofrerá para sempre os efeitos de sua *hybris*, de sua presunção. Desafiou os deuses e agora sofrerá eternamente. Mas, aparentemente, para ele nada disso era novidade. Ele diz: "Não cairá sobre mim nenhuma desgraça que não tenha previsto. É preciso suportar tão bem quanto possível a sorte que o destino nos reserva e saber que não se pode lutar contra a força da necessidade". O que ele aparentemente não compreendia como nós não compreendemos é a ausência de uma lei de justa retribuição. É justo ser castigado por tentar fazer o bem? "Vede como está preso em correntes o miserável deus que sou, o inimigo de Zeus, que incorreu no ódio de todos os deuses que freqüentaram a corte de Zeus, porque amou demasiado aos homens". E diz mais: "por compaixão para

com os mortais, fui julgado indigno de compaixão". Mas, como disse Hefesto: "o coração de Zeus é inflexível". E Poder acrescenta: "pois ninguém é livre senão Zeus".

Prometeu fez mais pelos mortais do que simplesmente lhes ensinar o uso do fogo. Diz ele: "Acabei com os terrores provocados nos homens em vista da morte. Concedi-lhes imensa esperança no futuro".

Um dos aspectos mais dolorosos do sofrimento de Prometeu é que o seu destino é não morrer jamais. Argumentando com Io, vítima do amor de Zeus, Prometeu diz: "Que força terias então para suportar minhas provações, a mim, a quem o destino marcou para não morrer, pois a morte seria a dissolução de todos os meus males". Prometeu experimentou, então, na pele, aquilo a que séculos depois Sören Kierkegaard chamaria de "doença mortal", isto é, uma doença da qual não se pode morrer.

Prometeu reconhece sua culpa e sabe que terá de assumi-la. Mesmo assim não se dobra aos deuses. Diz ele: "Saibas bem que não trocaria minha felicidade contra a tua escravidão. Estou melhor servido neste rochedo do que sendo o fiel mensageiro de Zeus. Assim é que é preciso responder ultraje com ultraje". E diz mais: "Faças o que fizeres, não conseguirás fazer perecer o deus que sou".

Este é o Prometeu Acorrentado. O que significa ele para nós? Olhando para ele, o que nos diz?

Dodds, citado por Maria Helena Pereira, diz que se trata da tensão entre dois pólos opostos: um é o protagonista, Prometeu, o saber sem o poder; o outro, invisível mas onipotente, é Zeus, o poder sem o saber. E a própria autora comenta:

> Prometeu apresenta-se como o salvador da humanidade, à qual ensinou todas as artes. É pela sua filantropia que é castigado. Esses fatos têm-lhe valido ser considerado, alternadamente, um símbolo da humanidade e da cultura humana, da liberdade em luta contra a opressão, da rebelião da natureza contra as regras, do sonho dos artistas, da elevação do poeta ao lugar de deus criador, do ateísmo etc. – fascinando os poetas das várias épocas, que nele procuram encarnar as preocupações de seu tempo (p. 345, 346).

Jaeger chama a atenção para o fato de que, em muitos personagens da literatura grega, o trágico vem de fora. Em Prometeu, porém, os erros e sofrimentos se originam nele mesmo, na sua natureza e ação. Ele reconhece que pecou voluntariamente e que, por querer ajudar aos outros, criou seu próprio tormento.

> Prometeu é o que traz luz à humanidade sofredora. O fogo, essa força divina, torna-se o símbolo sensível da cultura. Prometeu é o espírito criador da cultura, que penetra e conhece o mundo, que o põe ao serviço da sua vontade por meio da organização das forças dele, de acordo com os seus

fins pessoais, que lhe descobre os tesouros e assenta em bases seguras a vida débil e oscilante do Homem (Jaeger, Paidéia, p.287).

O Prometeu Acorrentado é o símbolo da dor humana. Ele é a imagem trágica da humanidade. Em todos os tempos os homens se sentiram acorrentados a um rochedo, e como Prometeu lançam seu grito de ódio impotente. Jaeger conclui magistralmente:

> Estava reservada ao gênio grego a criação deste símbolo do heroísmo doloroso e militante de toda a criação humana, como a mais alta expressão da tragédia da sua própria natureza. Só o Ecce Homo, saído de um espírito completamente diverso, com a sua dor pelos pecados do mundo, conseguiu criar um novo símbolo eternamente válido de humanidade, sem no entanto roubar nada à verdade do anterior. Não é sem razão que o Prometeu tem sido sempre, dentre as obras da tragédia grega, e peça preferida dos poetas e filósofos de todos os povos; e continuará a sê-lo enquanto arder no espírito humano uma centelha do fogo prometeico (Paidéia p. 288).

O homem revoltado se espelha no exemplo do Prometeu Acorrentado, e diz: “Na minha luta com os deuses, eles sempre vencem; mesmo assim, não desisto de enfrenta-los”. A luta do homem revoltado não é necessariamente contra os deuses. Ele não é, de fato, contra os deuses. Simplesmente, à semelhança do titã rebelde, ele se recusa a aceitar sua pretensa superioridade. Enfrenta-os de igual para igual, mesmo sabendo que não tem a força que eles têm. Não se curva diante deles, como recomenda a escritura sagrada. Na realidade, se a descrição que temos é verdadeira, alguns deles são incomparavelmente piores do que os homens. Prometeu não é um ateu militante. Dificilmente se encontra algo mais ridículo do que um ateu militante. Ora, se o indivíduo não acredita na existência de Deus, como vai, então, combatê-lo? É quixotesco; parece uma completa insensatez. A militância atéia é um absurdo lógico. Prometeu, símbolo do homem que tem coragem de assumir sua condição humana, é mais próximo de Jacó, que lutou com Deus e por isto foi chamado de Israel, do que da figura de Jó, que sofre com resignação.

Em sua tese de doutorado, Karl Marx identifica sua filosofia com a de Prometeu. Diz ele: “Numa palavra, eu odeio todos os deuses”. E acrescenta: “O discurso que a filosofia mantém, e há de manter, dirige-se contra os deuses do céu e a Terra, que não vêem na consciência humana a mais alta divindade”. Para Marx, o Prometeu Acorrentado é o primeiro santo e o primeiro mártir do calendário filosófico.

E Albert Camus, em seu *O homem revoltado*, que em muitos aspectos é um retrato do homem contemporâneo, mesmo admitindo que aqui não se trata se um revolta metafísica, dá esta interpretação ao Prometeu Acorrentado:

> As primeiras teogonias mostram-nos Prometeu acorrentado a uma coluna nos confins do mundo, mártir eterno para sempre excluído de um perdão que se recusa a implorar. Ésquilo aumenta ainda a estatura do herói: torna-se o lúcido ("nenhuma desgraça me atingirá que eu não tenha já previsto"); fá-lo bradar o seu ódio aos deuses e, mergulhando- num "tempestuoso mar de fatal desespero", oferece-o por fim ao furor dos relâmpagos e dos raios: "Ah! Vede a injustiça de que sofro!". Não se poderá, portanto, dizer, que os Antigos hajam ignorado a revolta metafísica. Criaram muito antes de Satanás uma dolorosa e nobre imagem do Rebelde e deram-nos o mais elevado mito da inteligência revoltada. O inesgotável gênio grego, que tantos mitos criou ligados à adesão e à adesão e à modéstia, soube, no entanto, fornecer-nos o seu modelo de insurreição. Não há dúvida de que traços de Prometeu perduram ainda na história revoltada que andamos a viver: a luta contra a morte ("Libertei os homens da obsessão da morte"), o messianismo ("Instalei entre eles as cegas esperanças"), a filantropia ("Inimigo de Zeus [...] por ter amado aos homens em demasia").
>
> Mas não se poderá esquecer que o "Prometeu portador do fogo", último termo da trilogia esquiliana, anunciava o reinado do Rebelde já o senhor do seu perdão. Os gregos não interpretam malignamente coisa alguma. Mesmo nas suas maiores audácias, mantêm-se fiéis a esse equilíbrio que haviam deificado. O seu Rebelde não se revolta contra toda a criação, mas contra Zeus, que não passa de um dos seus deuses e cujos dias se encontram contados. O próprio Prometeu é um semideus. Trata-se de um ajuste de contas particular, de uma contestação acerca do bem e não se uma luta universal entre o mal e o bem (p. 45,46).

Para representar o homem trágico na Antigüidade clássica, escolhemos o *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo. Como representante do homem trágico no mundo moderno, escolhemos *o Hamlet*, de Shakespeare.

WILLIAM SHAHESPEARE (1546-1616). Provavelmente mais do que qualquer outro escritor no mundo moderno, captou as sutilezas da alma humana, que ele representa, sobretudo, em suas tragédias. Cada uma das tragédias de Shakespeare representa uma faceta do espírito humano. Por exemplo, *Otelo* representa a tragédia do ciúme. *Macbeth* revela a tragédia da ambição, enquanto que o *Rei Lear* descreve a tragédia da ingratidão, para citar apenas algumas das mais conhecidas peças do genial autor inglês.

Para o nosso caso, escolhemos *Hamlet*, a tragédia da indecisão. "Ser ou não ser, eis a questão" é o famoso solilóquio que traduz uma das verdades mais terríveis com que o espírito humano tem se confrontado.

Hamlet, Príncipe da Jutlândia, é uma figura semilendária. A lenda é conhecida desde o século XIII, através da *História Danica*, de Saxo Gramático. Na Inglaterra, tornou-se conhecida a partir de 1559, através das *Histórias trágicas*, de Francisco Belleforest, originalmente escritas em francês. *Shakespeare* imortalizou a figura de Hamlet através de sua famosa peça teatral. A versão de Shakespeare é mais ou menos livre para se adaptar ao formato do gênero teatral, e pode ser assim resumida:

Na Dinamarca, o Rei Hamlet é o morto por seu irmão Cláudio. Antes do assassinato, Gertrudes, esposa do rei, havia sido amante de Cláudio, e, agora, imediatamente, casa-se com o criminoso, preterindo assim o legítimo herdeiro do

trono – Hamlet, o filho. O jovem Hamlet encontra-se com o espírito do pai, que conta-lhe o "sujo e antinatural assassinato" e, de acordo com os costumes do tempo, pede vigança imediata. Hamlet jura obediência ao pai, mas sua natureza introspectiva o faz hesitar e vacilar. Aí então ele finge estar louco para evitar suspeitas de que poderia representar perigo para o novo rei. As pessoas da corte, vendo o jovem Hamlet agir como louco, pensarem que ele estava simplesmente apaixonado. Na verdade, Hamlet havia cortejado Ofélia, filha de Palônio, camareiro-mor. O pai instrui Ofélia a dar o fora em Hamlet. Ele se ofende com a atitude de Ofélia e muda sua política adocicada para uma atitude mais amarga. Hamlet apresenta a história do fantasma perante o usurpador do trono numa peça reproduzindo as circunstâncias do crime. O rei, percebendo tudo o que havia feito, sendo fielmente representado no palco, entendeu que Hamlet sabia da sua culpa e imediatamente planejou mandá-lo em missão à Inglaterra, onde seria morto. Aí, então, Hamlet vai ter com sua genitora e lhe incrimina pelo casamento com o assassino. Nesse instante, ele ouve um barulho e, pensando que era o rei que o espionava, lança uma espada através de uma cortina, matando sem querer, Palônio, pai de Ofélia. Hamlet é enviado à Inglaterra, mas seu navio é capturado por piratas e ele volta à Dinamarca, sem ser esperado. Chegando, descobre que Ofélia, diante de tantos sofrimentos, havia morrido afogada, provavelmente por suicídio, e que seu irmão Laertes está em terra para vingar a morte do pai. O rei decide usar a ira de Laertes para lvrar-se de Hamlet. Marca, assim, um duelo entre os dois. Instruído pelo rei, Laertes envenena a ponta da espada e, no caso de isto falhar, o rei coloca veneno na taça de vinho que Hamlet beberá para se refrescar, após o duelo. No duelo, Laertes fere Hamlet, mas se fere a si mesmo com sua espada envenenada. Reconhecendo que ia morrer, Laertes conta a Hamlet o que o rei havia planejado. Hamlet, então, usa a espada envenenada para seu último golpe contra o rei. Gertrudes, mãe de Hamlet, para privá-lo do gosto da vitória, bebe o vinho envenenado e morre. A peça termina do modo típico das obras trágicas de Shakespeare: cadáveres espalhados pelo chão e o sentimento da negra tragédia que teria sido evitada se Hamlet houvesse tomado uma decisão.

Hamlet representa a conseqüência da indecisão causada por conflitos internos no homem á indecisão? À semelhança da *Mona Lisa*, cujo sorriso enigmático é de difícil interpretação, o Hamlet continua a ser um mistério para o homem. Ele nos ensina, todavia, uma importante lição: não podemos evitar uma a existência de conflitos internos, pois somos seres ambíguos e experimentamos vividamente a diferença entre o ideal e o real. Mas o homem dividido não pode perdurar por muito tempo. Sem um mínimo de integridade e autoconsciência o homem não pode viver.

A indecisão do homem pode causar danos permanentes a si mesmo e aos outros. No caso da tragédia de Hamlet, pelo menos oito pessoas morreram,

quando somente uma teria morrido se ele tivesse tomado uma decisão. Se *Macbeth* e *Otelo* representam a tragédia de uma paixão forte, Hamlet é a tragédia da paixão insuficiente, isto é, da paixão que não tem força para ir até às últimas conseqüências. Como observa Ernest Howse (*Spiritual values in Shakespeare*, 1955), a tragédia de Hamlet não é a culpa pelo que faz, mas a de nada fazer. Ele se perguntava "ser ou não ser?", mas nunca perguntou "fazer ou não fazer?". Seu drama é portanto, essencialmente subjetivo.

Bradley, citado por Howse, diz que Hamlet nos comunica o senso de infinitude da alma e ao mesmo tempo o sentido de sua tragédia. Para ele "nada importa", isto porque não há sentido no mundo; nada que é externo corresponde aos grandes sentimentos íntimos. Nenhuma justiça eterna atende nosso clamor por justiça neste mundo. Somos, de fato, "loucos da natureza... com pensamentos além do alcance de nossas almas". E Howse conclui: "A tragédia de Hamlet não é a de um homem insignificante guerreando contra Deus; nem mesmo a de um homem em guerra com a sociedade. É antes a tragédia de um homem em guerra consigo mesmo, num mundo em que não existem valores dignos de se lutar por eles" (p. 32).

Hamlet revela que a pior decisão do homem é a indecisão. Daí a propriedade do dito sartreano de que "o homem é um ser condenado a decidir". Ou como sugere o título de uma das obras de Harvey Cox – *On not leaving it to the snake* – inteligentemente traduzida para o português sob o título de *Não deixe a serpente decidir por você*. Ou ainda, parafraseando o genial Fernando Pessoa, poderíamos dizer: "Decidir é preciso: viver não é preciso".

O espírito trágico, presente no indivíduo, também se manifesta nos povos e nas culturas, como salienta Miguel de Unamuno, em seu famoso livro *Del sentimento tragico de la vida*, banido na Espanha ditatorial de Franco, porém ainda hoje exercendo sua influência positiva. Unamuno argumenta que o povo prefere a tragédia à comédia. Ao apresentar Cristo à multidão, Pilatos queria fazer comédia. Mas o povo grita: "Crucifica-o, crucifica-o". A tragédia esta impregnada no espírito dos povos. Dante escreve *A divina comédia*, a comédia mais trágica que já foi escrita, e a figura comicamente trágica de Dom Quixote representa não somente a alma espanhola, mas o espírito do homem, pois, argumenta Unamuno, todas as almas humanas são irmãs.

2.3. Humanismo Renascentista

A Renascença ou Renascimento marca o fim da Idade Média e o início da Idade Moderna. Representa a renovação literária, artística, científica e filosófica que aconteceu na Europa, começando na Itália, nos séculos XV e XVI, sob a influência da cultura clássica greco-romana. A Renascença foi um momento

crítico e decisivo na história do espírito humano, de caráter irreversível, cujos efeitos ainda estão conosco e aparentemente algumas de suas conquistas são permanentes.

Nesta visão resumida que faremos desse acontecimento cultural, diremos algo sobre as características da Renascença, apontaremos alguns dos seus grandes vultos, e mencionaremos algumas de suas repercussões sobre a história do pensamento humano.

2.3.1. O Espírito da Renascença

Como qualquer outro fato histórico, a Renascença tem seus antecedentes e suas causas. Eventos que tornaram possível a Renascença começaram a se manifestar a partir do século XII: uma série de transformações sociais, políticas e intelectuais culminam no Renascimento. Dentre esse eventos, salientam-se a incapacidade da Igreja Católica e do Santo Império Romano de providenciar um ponto de referência estável para a organização da vida material e espiritual do homem medieval, o surgimento das cidades-Estados e as monarquias nacionais, o desenvolvimento de línguas vernáculas nacionais em substituição ao latim, língua universal da cultura, e a ruptura das estruturas do feudalismo.

A Renascença se afirma como oposição à Idade Média e a tudo o que ela representou. Ao dogmatismo medieval, o Renascimento opõe a liberdade de pensamento. Ao homem universal abstrato ela opõe o individualismo ou individualidade criativa e espontânea do homem. Se o homem medieval buscava o bem e o bom como categoria universal abstrata, o Renascimento queria chegar à categoria do indivíduo concreto.

A arte, expressão maior da Renascença, proclama sua liberdade. Florença, na Itália, torna-se a capital cultural do Ocidente. Surgem numerosos artistas, dentre os quais Leonardo, Miguel Ângelo e Rafael, que representam a síntese desse novo espírito. Leonardo da Vinci (1452-1519) é a mais notável expressão desse novo homem: um gênio solitário que abrange praticamente todas as áreas do saber. Miguel Ângelo (1475-1564), espírito criativo que se inspira no corpo humano como veículo de expressão emocional. Rafael (1483-1520), cuja obra expressa com perfeição o espírito clássico: harmonia, beleza e serenidade. A pintura e a escultura na Renascença expressam a beleza do corpo humano que, de certo modo, havia sido negado ou escondido pelo espírito medieval. Exemplo disso são os nus de Miguel Ângelo. Por outro lado, o interesse pelo indivíduo concreto se expressa através da pintura de auto-retratos, como e de Dürer (1500) e do próprio Leonardo da Vinci.

A Renascença é, sobretudo, o movimento intelectual que coloca o homem como centro de interesse. Não nega Deus, mas afirma corajosamente o homem e

o humano. Ao contrário do espírito medieval, que fazia depender tudo da graça de Deus, o Renascimento afirma que compete ao homem a plena realização de sua capacidade pessoal e de sua dignidade. Se de um lado Inocêncio III representa o espírito medieval, em *De miseria humanae vitae*, em que dizia: "Tu, homem, andas pesquisando ervas e árvores; estas, porém, produzem flores, folhas e frutos, e tu produzes lêndeas, piolhos e vermes; daquelas brotam azeite e bálsamo, e de teu corpo escarros, urina e excrementos", Giznnozzo Manetti, em *De dignitate et excellentia hominis*, representando o espírito renascentista, argumentava que não são as matérias sujas que constituem os frutos do homem, mas as obras de sua inteligência, de sua criatividade como aperfeiçoador da natureza através de suas invenções. E diz mais:

> Nossas, quer dizer, humanas, são todas as casas, os castelos, as cidades, os edifícios da Terra (...) Nossas as pinturas, nossa a escultura, nossas as artes, nossas as ciências, nossa a sabedoria. Nossos (...) em seu número quase infinito, todos os inventos, nossos todos os gêneros de línguas e literaturas (...) nossos, finalmente, todos os mecanismos admiráveis e quase incríveis que a energia e p esforço do engenho humano (dir-se-ia antes divino) conseguiram produzir e construir por sua singular e extraordinária indústria (citado por Rodolfo Mondolfo, *Figuras e idéias da filosofia da Renascença*, p. 12).

Note-se, entretanto, que como dissemos acima, o humanismo renascentista como um todo não representa a negação de Deus. "Todos celebram o homem como essência intermediária entre o mundo da matéria e o mundo do espírito e como resumo e miniatura do Universo: microcosmo. Mas, ainda, o homem participa do divino e só em Deus atinge a plenitude da perfeição e felicidade" (Della Nogare, *Humanismos e anti-humanismos*, 11ª ed., 1988, p. 63).

Na Idade Média, a vida do homem é orientada para o sobrenatural. A existência humana é a simples preparação para a vida eterna. A natureza, como espelho do Criador, deve ser apenas contemplada e objeto de inspiração do louvor a Deus. A Igreja é depositária da verdade e intermediária única entre o céu e a Terra. Para o homem medieval, Crer é *conditio sine qua non* de Conhecer. A ciência está subordinada à fé. A filosofia é serva da teologia.

A Idade Moderna, iniciada com o Renascimento, apresenta características exatamente opostas às da Idade Média. Em vez de teocentrismo medieval, propõe-se um antropocentrismo. Em lugar do autoritarismo, surge a idéia de liberdade e de autonomia. Em vez de subordinação do conhecimento à fé, prega-se a supremacia da evidência racional. A pessoa humana representa um valor absoluto, e a missão do homem é a posse plena deste mundo.

O Renascimento tornou possível o aparecimento da ciência moderna. A natureza não é apenas para ser contemplada. Ela é passível de ser conhecida, e mais do que isso: deve ser posta a serviço do homem. A experiência deve ser o

guia desse conhecimento e não o famoso *magister dixit.* Francis Bacon (1561-1626) propõe o método científico baseado no raciocínio indutivo, ao contrário do principio da autoridade ou da simples dedução que dispensava a evidência da experimentação. É o germe do empirismo que caracterizaria a ciência moderna e contemporânea. Nicolau Copérnico (1473-1543) e Galileu Galilei (1564-1642) desmoronam a teoria heliocêntrica de Ptolomeu e operam a primeira grande revolução científica da época. O saber pelo saber, do homem medieval, é substituído pelo saber para poder, ou seja, pelo saber com o propósito de controlar a natureza.

Nessa renovação da ciência, além do gênio de Leonardo da Vinci, o nome mais importante é sem dúvida Galileu Galilei, que marcou um lugar definitivo na história do pensamento humano. Galileu é mais do que um cientista: é teórico e metodológico da ciência, fato que o faz nosso contemporâneo. Para Galileu, a ciência é indutiva, isto é, deve fundamentar-se na experiência. É também fenomenal, isto é, procura estabelecer leis que regem os fenômenos e não as relativas às essências. O método científico pressupõe a observação, a hipótese e a experimentação ou verificação das hipóteses. As hipóteses, quando experimentalmente confirmadas, se prestam à generalização ou formulação de leis científicas. A ciência é quantitativa, isto é, o princípio racional é matemático; é físico-matemático. O que não pode ser quantificado é subjetivo, e como tal escapa ao domínio da ciência. Para ele, a natureza é governada por leis matemáticas, princípio estabelecido mais tarde por Newton com a lei da gravitação universal.

2.3.2. Grandes vultos da Renascença

Em seu erudito trabalho Figuras e idéias da filosofia da Renascença, Rodolfo Mondolfo, apresenta quatro grandes vultos do Renascimento: Leonardo da Vinci, Giordano, Bruno, Galileu Galilei e Tomás Campanela. Há, entretanto, muitos outros pensadores renascentistas que poderiam ser objeto de amplo e acurado estudo. Para o nosso caso, escolhemos apenas três: Leonardo, por representar o universo do científico e do humano; Erasmo, por revelar a amplidão e a profundidade do espírito do saber culto, e Morus, por significar, quem sabe, o ideal humanístico para a sociedade.

LEONARDO DA VINCI (1452-1519). Leonardo é o gênio multiforme do homem universal. Talvez o homem mais completo da história da humanidade. Exerceu múltiplas atividades como urbanista, engenheiro, matemático, físico e químico. Foi precursor da aviação, da balística e da hidráulica. Mas, acima de tudo, foi artista, e nas artes se distingue como pintor e escultor. Não é de

estranhar, então, que como todo esse talento tenha sido chamado de “o divino Leonardo”.

“Divino, desde então, pela excelência das suas criações imortais, que, não obstante, não significavam para ele consciência e gozo de uma perfeiçãpo acabada e satisfatória de si mesma, como a que se costuma atribuir aos deuses, mas insatisfação constante do realizado, exigência contínua de superação, mas ânsia de pesquisa do desconhecido, para captar, entender e explicar os mistérios da natureza, tormento de uma inspiração inextinguível para o inatingível infinito” (Mondolfo, 1967, p. 13).

Para Leonardo, a pintura é a mais nobre das artes, e a ela dedicou um *Tratado.* Diz ele que “o pintor por si mesmo, sem o auxílio de ciência ou de outros meios, realiza imediatamente a imitação das obras da natureza”, significando que “o pintor deve transformar-se na própria natureza” e que “a necessidade obriga a mente do pintor a transformar-se na própria mente da natureza”. Mondolfo argumenta que isso significa que o pintor, antes de se tornar discípulo dos cientistas, deve ser cientista, deve ele mesmo reconhecer e compreender a natureza, a fim de se ensimesmar nela e poder reproduzi-la. Deve compreendê-la em sua mente para fazê-la compreender depois, mediante a obra de suas mãos, por cuja criação “a mente do pintor se transmuda em uma semelhança da mente divina”, isto é, o pintor cria porque possui as razões das cousas” (p. 19). Exemplos de sua valorização da pintura são suas famosas obras: *a Gioconda e a Ceia*. A obra de arte, entretanto, por mais bela que seja, deve ser criticada até à perfeição. Leonardo exige isso de si mesmo. Diz ele que “a obra nunca termina de aperfeiçoar-se” e que “é mau mestre aquele cuja obra se coloca acima do seu próprio juízo crítico, e somente se dirige para a perfeição da arte aquele cuja obra é superada pelo juízo” (citado por Mondolfo, p. 13). O artista é também cientista e filósofo. Ele penetra os segredos da natureza, e porque a compreende, e capaz de dominá-la. A arte de Leonardo é uma tentativa de expressar a idéia da humanidade e toda a sua beleza. Em suas linhas e cores deseja captar, como ele mesmo diz, “a razão da humanidade que está na mente divina”.

ERASMO DE ROTERDÃ (1467 – 1536). Vulto controvertido que, em sua modéstia, perturbou muitas consciências. Para uns foi “o sol intelectual do mundo”, “o astro da cristandade”. Para outros, como Lutero, foi o Anticristo, principalmente por haver discordado de seu ponto de vista sobre o livre-arbítrio.

Dotado de vasta cultura, Erasmo dominava perfeitamente o grego e o latim. Seu nome está ligado ao chamado Textus Receptus, o Novo Testamento grego, que serviu de base a muitas traduções modernas. Foi também responsável

pela reedição das obras de São Jerônimo, influente Pai da Igreja, mais conhecido por sua tradução da Bíblia, a Vulgata Latina.

Conhecedor profundo da teologia e da filosofia, estudou correntes pagãs de pensamento, como o epicurismo e outras fontes do saber antigo. De acentuada tendência racionalista e dotado de espírito crítico, Erasmo dói sobretudo um mestre da ironia, como expressa sua obra-prima: *O elogio da loucura* (1509).

Nessa obra dedicada a Thomas Morus, seu amigo pessoal, e escrita em tempo recorde, cerca de uma semana, Erasmo critica instituições e costumes, principalmente as eclesiásticas. Com finíssima ironia ridiculariza certos tipos humanos e deixa no espírito do leitor a pergunta: como é possível a humanidade se deixar enganar por tanto, por formas tão grosseiras de embuste?

O *elogio da loucura* é, talvez, uma das obras mais lindas que o espírito humano produziu até hoje. Mas a coragem de seu genial autor foi duramente castigada. Lutero, que em princípio pensou haver encontrado em Erasmo um aliado, depois o critica severamente e o trata como herege, inimigo de Cristo. A própria Igreja, é claro, o considerou herético e o lançou no ostracismo.

Analisando essa situação, Della Nogare conclui:

> Assim o homem, que toda a vida pregara a paz, a tolerância, a concórdia, e levantara a bandeira do humanismo como sinal de uma nova Europa e de uma nova humanidade, unida pelo amor e colaboração recíproca, acima das diferenças de línguas, raças e credos, terminou sua vida em 1536, atacado e hostilizado de toda a parte e – o que é mais grave – já com a evidência do fracasso do "erasmismo", porquanto a Reforma luterana havia acabado com todos os rebentos humanísticos e tinha lançado a Europa na revolta e no ódio sangrento das guerras religiosas e políticas (p. 75).

THOMAS MORUS (1478 – 1535). Amigo íntimo e protetor de Erasmo de Roterdã, que lhe dedicou *O elogio da loucura*, Morus é um humanista prático, que associa a filosofia à atividade política. Defensor da liberdade como condição da felicidade humana, Thomas Morus é decapitado por Henrique VII por se recusar a reconhecer o réu como chefe espiritual e por reprovar seu divórcio de Catarina de Aragão para casar-se com Ana Bolena.

A *Utopia*, obra-prima de Morus, é a descrição de uma ilha imaginária dividida em 54 cidades, todas iguais em estrutura urbanística e em sua forma arquitetônica. A principal atividade da ilha é a agricultura. A terra é dividida e fazendas-modelo, onde trabalham todos os cidadãos, por turnos. A família é a base da estrutura social da *Utopia*. Cada grupo, de 30 famílias, elege um filarca, e cada grupo de dez filarcas alege um protofilarca, que, juntos, elegem um presidente, cujo mandato é vitalício. A função do filarca é a de verificar que ninguém fique ocioso. Todos devem trabalhar seis horas por dia. O lazer é de livre escolha. A vida deve ser vivida em comum e o indivíduo deve procurar o equilíbrio entre os prazeres do espírito e a saúde do corpo. A religião é um fato

da consciência e é livre para todos. A única coisa que não é permitido é o ateísmo, visto que a negação da imortalidade da alma e da existência de Deus destruiriam as bases morais e espirituais do Estado. “Tais são, em resumo, os temas fundamentais da Utopia. Por eles se vê que têm nela uma brilhante expressão as instâncias fundamentais da Renascença e da Idade Moderna: a liberdade de qualquer pressão natural, social, política, religiosa; a promoção da cultura e a formação de uma personalidade humana completa, atingida mediante o desenvolvimento harmonioso de todas as faculdades da alma e do corpo” (Mondin, 1981, p. 18,19).

2.3.3. Repercussões do humanismo renascentista

O impacto do Renascimento fez-se sentir em vários setores da vida humana.

Um dos efeitos da nova antropologia foi sobre a vida política. Com o enfraquecimento da Igreja Católica e do Santo Império Romano, surgem os Estados nacionais e as repúblicas e senhorias; estas na Itália, e aquelas em outras áreas da Europa. Os Estados nacionais e as repúblicas são instituições mais democráticas e mais preocupadas com o bem material dos cidadãos, e não apenas com a vida além. Nelas, o súdito ocupa lugar central, ao invés de Deus e da Igreja.

O príncipe, de Nicolau Maquiavel (1469 – 1527), bem como seu *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*, representam a nova concepção de Estado. Não se trata aqui de um Estado ideal ou utópico, mas de algo baseado na experiência histórica. É a instituição jurídica baseada em fatos concretos que permitem o estabelecimento de nexos causais e a elaboração de leis normativas.

Maquiavel tem na natureza humana uma visão pessimista, parte herdada do ensino cristão, parte de sua observação pessoal. O homem, segundo ele, segue suas paixões de modo cego. Essas paixões devem, portanto, ser controladas por leis. A cobiça, os prazeres, a preguiça, a duplicidade e a insolência são as principais mazelas da humanidade. A disciplina, a educação e os bons costumes é que podem ajudar o homem a vencê-las. Cabe ao Estado o controle de comportamento do homem. O Estado não é organismo ético, mas estrutura de força e poder de mando e coerção que não considera os valores de ordem superior. O Estado é criado pela “virtude” (sentido latino) de poucos homens superiores que exercem a ordem política por qualquer meio. A ordem é traduzida de forma concreta em instituições úteis e vitais á sociedade. Essa “virtude” se comunica aos cidadãos através da consciência do dever.

Até certo ponto, o Estado moderno se assemelha ao conceito de Maquiavel; e em que os aspectos se aproximam do *Leviatã de Hobbes* (1651), é

algo que não temos competência para julgar. Uma coisa é certa: o caráter dinâmico das instituições sociais tira delas, *ipso facto*, o conceito de eternidade.

Outra repercussão relevante da Renascença foi sobre a religião. A religião da Idade Média era totalmente hierarquizada. Para chegar a Deus, o homem tinha que passar por muitos intemediários. Primeiro havia o padre, o bispo, o papa. Havia a missa, a confissão, a indulgência, jejuns, abstinências e peregrinações. Com o descrédito geral da instituição, esses intermediários foram duramente questionados.

Esse descrédito da Igreja se acentua o fim do século XIV, começando com a autoridade do papa, que provoca o cativeiro de Avinhão e o Cisma do Ocidente, que deu origem à Igreja Ortodoxa grega. A venda de relíquias e as indulgências forneceram combustível para a Reforma luterana, baseada na idéia do livre exame e do sacerdócio universal do crente, ou da competência da alma. A Reforma protestante do século XVI é fruto do Renascimento e seus efeitos afetaram profundamente a história da humanidade.

Finalmente, como fizemos notar, o Renascimento exerceu profunda influência sobre o desenvolvimento da ciência, principalmente através de Galileu Galilei, e na filosofia moderna é praticamente onipresente, não só através do acentuado antropocentrismo que caracteriza a filosofia contemporânea, como no caso específico de Kant e seu “giro copernicano”, que mudando o filosofar da metafísica para a gnosiologia, termina por reduzir todas as questões ao problema antropológico.

2.4. Humanismos Modernos

O humanismo domina a cena do pensamento filosófico contemporâneo. A filosofia contemporânea é basicamente antropocêntrica. De uma forma ou de outra, o pensamento filosófico atual se dirige ao homem. É difícil, portanto, falar hoje sobre humanismo, porque logo vem a pergunta: que humanismo se pretende expor?

Das várias expressões do humanismo contemporâneo, escolhemos três do interesse especial do presente trabalho: o marxismo, o existencialismo e o ateísmo.

2.4.1. O humanismo marxista

Um estudo do marxismo deveria incluir suas fontes de inspiração, sua formulação através da trajetória do desenvolvimento do próprio Marx, bem como as diversas revisões que tem sofrido em diferentes momentos de sua história.

Seria obra, quem sabe, para muitos volumes e que, sem dúvida, exigiria especialização no assunto.

Evidentemente, esse não é o nosso caso. Não disporíamos neste livro de suficiente espaço e nem temos conhecimento especializado dessa complexa área do saber contemporâneo. O que tentaremos fazer aqui é uma apresentação sumária do humanismo marxista, indicando suas principais fontes de inspiração, seus conceitos fundamentais como sistema filosófico, e nos concentraremos em sua antropologia, com base nos conceitos de natureza humana e no de alienação. Notaremos, também, a concepção do homem como agente e modelador da história, e salientaremos o fato de que o humanismo marxista é ateu.

Queremos deixar bem claro, logo de início, que nosso trabalho não é apologético. Portanto, não faremos nem a defesa nem a acusação da filosofia marxista. Ao leitor interessado, recomendaríamos obras que, além da exposição do humanismo marxista, fazem a análise crítica de alguns conceitos controvertidos. Dentre elas, salientamos: *O pensamento de Karl Marx* (dois volumes), de Jean-Yves Calvez, *El marxismo: esposición y crítica* (dois volumes), de Gregório Rodrigues de Yurre, *Introdução crítica ao marxismo*, de Emile Bass, e *Marxismo e cristianismo*, de Júlio Girardi. Além dessas, recomendamos também a leitura de livros de Roger Garaudy, principalmente *Perspectivas do homem e Do anátema ao diálogo.*

Além do problema de impor um limite ao tratarmos do assunto, a vastidão bibliográfica sobre o marxismo é outra questão a ser resolvida. Para esta exposição, foram consultadas várias obras marxistas propriamente ditas (obras de Marx e de Engels, ou dos dois conjuntamente), como *O capital, Manuscritos econômicos-filosóficos, Teses contra Feuerbach, Miséria da filosofia, A questão judaica, Anti-dühring, Dialética da natureza, A origem da família, da propriedade divina e do estado, A sagrada família, A ideologia alemã, e Manifesto do partido comunista.* Servimo-nos também de numerosas fontes secundárias, todas indicadas no decorrer da apresentação e na bibliografia geral, privilegiando as que consideramos mais competentes e de nível técnico mais acessível.

Por muito tempo o marxismo foi considerado apenas como sistema de economia política, segundo a proposta de sua obra-prima O capital (1867), onde Marx apresenta os conceitos básicos como a teoria da mais-valia e a luta de classe, de onde se origina todo um programa social e político. Com a publicação de obras filosóficas da juventude de Marx, a partir de 1927, principalmente dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*[*], o marxismo começa a ser visto

[*] *Os Manuscritos* foram traduzidos para o inglês por T. B. Bottomore, publicados em português no livro de Erich Fromm, *Marxista do homem*, tradução de Octávio Alves Velho, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962. na coleção

como uma proposta ideológica mais ampla, na qual se inclui o homem e a história, o indivíduo e a sociedade, Deus e a natureza. Portanto, como síntese geral teórica e prática, o marxismo abrange a filosofia, a antropologia e a sociologia. No centro desse sistema encontra-se o homem, e o comunismo é proposto como condição de realização plena das potencialidades humanas. Visto desse ângulo, portanto, o marxismo é um humanismo integral.

Etcheverry, em *O conflito atual dos humanismos* (1958), diz quem, em sua complexidade, o marxismo "apresenta ao mesmo tempo uma história do passado e uma antecipação do futuro, um pessimismo sombrio e um sereno otimismo, uma doutrina especulativa e um método de ação. Mas, na encruzilhada de todos esses caminhos, desenha-se o perfil do rosto humano" (p. 135).

No prefácio de seu livro *O conceito marxista do homem*, Erich Fromm diz que a filosofia de Marx, como o existencialismo em geral, é um protesto contra a alienação do homem, a perda de sua identidade, que o transforma em "coisa". É um movimento contra a desumanização e a automação do homem produzidas pelo industrialismo ocidental. É uma crítica severa a todas as pseudo-respostas ao problema do homem, que procura camuflar as dicotomias inerentes à existência humana. O marxismo, diz ele, é baseado na tradição filosófica do humanismo ocidental, partindo de Spinoza, através dos filósofos franceses e alemães do Iluminismo no século XVIII e, principalmente, na filosofia de Hegel.

A obra da juventude de Marx – *Manuscritos econômicos-filosóficos* – é de fundamental importância para a compreensão do pensamento antropológico do marxismo. Aqui o problema é o da existência do indivíduo concreto, que é e que faz, e cuja natureza se revela na história. Em vez do homem como idéia ou abstração, Marx trata do homem concreto no contexto de uma sociedade e de uma classe que ao mesmo tempo o ajuda e escraviza. Marx advoga que a plena realização da humanidade do homem e sua emancipação das formas sociais que o escravizam só podem ocorrer com o reconhecimento dessas forças e das mudanças baseadas nesse conhecimento. Fromm conclui que o marxismo é uma filosofia de protesto cheia de fé no homem e em sua capacidade de libertar-se e de realizar suas potencialidades. Essa fé tem raízes no Renascimento e chegou até o século XX está marcado pelo espírito de conformismo ou resignação e pelo renascimento do conceito de Pecado Original que nos vem de Agostinho, Calvino, Reinhold Niebhur, Freud e os teólogos minimalistas, assim chamados por seu pessimismo quanto á capacidade de auto-redenção do homem e por sua ênfase sobre a dependência a graça de Deus. Levados por esse pessimismo, pensadores do século XX tendem a ver no marxismo nada mais do que uma nova

---

Os pensadores, de Abril Cultural, no volume sobre Marx, encontra-se o *Terceiro Manuscrito*, traduzido por José Carlos Bruni.

utopia. Para outros, porém, ele é sinal de esperança e de nova luz para a humanidade.

Segundo Lênin, o marxismo é o prolongamento de uma tríplice corrente de pensamento do século XIX: a filosofia clássica alemã, a economia política inglesa e o socialismo revolucionário francês. Duas, entretanto, são as fontes principais da filosofia marxista: Georg W. F. Hegel, de quem herdou o método dialético, e Ludwig Feuerbach, de quem herdou o materialismo ateu. Apesar de devedor a ambos, Marx os critica, como veremos logo a seguir. É que o marxismo é, antes de tudo, uma filosofia revolucionária e crítica, como bem expressa a *11ª Tese Contre Feuerbach*: "Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transformá-lo".

Ao contrário desses filósofos, Marx quer partir das idéias abstratas para a ação política e social. Sua preocupação máxima é elaborar uma doutrina ligada á evolução do homem e da sociedade. Para isso se serviu principalmente do método dialético de Hegel, apesar das modificações nele introduzidas.

André Piettre, em *Marxismo*, advoga quem através da longa peregrinação do pensamento humano, sempre existiram duas filosofias: *a do ser e do vir-a-ser*; a da idéia e a da vida. A primeira vem do aristotelismo, do Direito Romano e da teologia cristã (latina), e foi filosofia dos escolásticos até Descartes. Essa filosofia crê na eternidade imutável do espírito, da verdade e da ética. O Verdadeiro, o Belo, o Justo são reflexos de Deus, ser eterno, porque perfeito e, logicamente, o perfeito não pode mudar. A filosofia do *vir-a-ser*, por outro lado, que começa com os pré-socráticos, principalmente com Heráclito, é a filosofia dinâmica que leva à história, como a filosofia do *ser* conduz á lógica. A essas filosofias correspondem dois tipos de raciocínio. Para a filosofia do ser, a modalidade é a lógica expressa sobretudo pelo princípio da identidade: A é *A*. A filosofia do *vir-a-ser* obedece à lei da Vida, cujo princípio é o nascimento, o desenvolvimento e a morte. Como diz Hegel: "O ser de uma coisa finita é de ter em seu ser interno, como tal, o germe do desaparecimento, a hora do seu nascimento e também a hora da sua morte" (*Lógica maior*, citada por Piettre, p. 29). A filosofia do vir-a-ser implica em que toda a realidade viva, todo ser, todo pensamento, toda instituição evolui segundo o mesmo processo de nascimento, maturação e morte. Em sua *Lógica menor*, citada por Piettre (p. 196), Hegel diz:

> O *vir-a-ser* é o primeiro pensamento concreto, e, portanto, a primeira noção, já que o ser e o nada são abstrações vazias. Quando se fala da noção do ser, quer-se dizer que esta noção consiste no *vir-a-ser*, pois, enquanto ser, é o não-ser vazio, da mesma forma que o não-ser enquanto não-ser é o ser vazio. Assim, temos no ser o não-ser e no não-ser o ser. Ora, essa ser que existe em si mesmo não-ser é o *vir-a-ser*. Não devemos eliminara a diferença da unidade do *vir-a-ser*, pois sem a diferença voltaríamos ao ser abstrato. O *vir-a-ser* é a posição daquilo que é o ser na verdade.

Para a filosofia do vir-a-ser, a idéia progride dialogando consigo mesma, segunda um ritmo ternário de : Tese, Antítese e Síntese; ou de: afirmar-se, negar-se, e negar a sua negação; ou ainda de: afirmar-se, opor-se e compor-se. Para Hegel, esse perpétuo movimento do vir-a-ser continua indefinidamente. Todas as coisas são modos da Idéia Absoluta nos diversos graus de evolução, quer se trate de seres reais ou de criações da mente humana. O antagonismo das idéias é a fonte do progresso dinâmico da história. Sem ele a história não mudaria. Mas, para que o antagonismo seja construtivo, é necessário que o conflito opere uma reconciliação em nível superior, e que a ruptura do equilíbrio conduza as forças que se opõem a uma nova harmonia. Aparentemente, é baseada nisso que Marx concebe que o próprio espírito é produto da matéria, nesse processo dialético de alcançar níveis cada vez mais elevados. Esta é uma das leis da dialética da natureza, como veremos mais adiante.

Da dialética hegeliana, Marx tira conclusões que aplica a seu próprio sistema, como esclarece Etcheverry.

A primeira conclusão é a de que, se a dialética consiste na integração da Idéia na história, logo não existe verdade absoluta, e cada momento da evolução social tem caráter relativo.

O método de Hegel torna-se nocivo, à medida que seu autor se associa ao idealismo e afirma a primazia do pensamento. Nesse esquema, as realidades tornam-se categorias lógicas ou puras construções mentais. “O idealismo hegeliano transforma o subjetivo em objetivo, reivindica a superioridade do abstrato sobre o concreto, reduz a política e a economia social a capítulos da lógica. Nesse mundo sutil de pensamentos, os problemas do mundo real evaporam-se e todos os obstáculos caem como por encanto” (p. 138, 139).

No esquema hegeliano não há lugar para o homem concreto, de carne e osso, visto que a evolução do universo se reduz a um encadeamento de conceitos. Nele, paradoxalmente se desenvolvem duas histórias: a história ideal do Espírito Absoluto e a história empírica da massa humana, veículo mais ou menos consciente desse Espírito. Em Hegel, a história é elevada à categoria do sujeito metafísico e a massa humana existe apenas “para que a história exista (...) e que a verdade possa tomar consciência de si própria”, conforme dizem Marx e Engels, em *A sagrada família*. Ora, argumenta Marx, a história não é um ser real, ela não faz nada, ela não luta nem realiza. É o homem de carne e osso que vive e que luta no sentido de operar a evolução do mundo. É o homem quem faz a história e, neste sentido, ele é arquiteto do seu próprio destino. Marx conclui, então, que é necessário conservar o método dialético de Hegel, mas rejeitar o sistema hegeliano, ou invertê-lo, substituindo a primazia do espírito pela primazia da matéria. A síntese dessa posição de Marx se encontra neste trecho de *O capital* (vol. I, Livro Primeiro, Posfácio da 2ª ed., p. 20, 21):

> Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não e nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (...). A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede de modo algum que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico.

Como o próprio Marx reconhece, o método dialético em si não deve ser descartado apenas porque Hegel o usou de modo inadequado. A diferença fundamental entre Hegel e Marx, no que se refere ao método dialético, é esta: para Hegel, a realidade originária e fundamental é o espírito ou a idéia. A dialética é a própria vida e desenvolvimento da idéia e, ao mesmo tempo, toma-se o método para compreender esta vida e seu desenvolvimento. Para Marx, a realidade fundamental é a matéria. A dialética apresenta seu modo de desenvolvimento, ao mesmo tempo que o método para a sua compreensão.

Outra fonte da filosofia marxista é Ludwing Feuerbach (1804 – 1882), que lhe ensinou a primazia da matéria sobre o espírito e lhe deu a visão antropológica ou antropocêntrica da religião.

Engels, em seu livro *L. Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, mostra a influência de Feuerbach sobre o pensamento de Marx, principalmente através de seu trabalho *A essência do cristianismo*.

Feuerbach ousou contestar Hegel, cuja filosofia se havia tornado praticamente oficial, uma espécie de religião do Estado. Combateu o indivíduo abstrato de Hegel e o substitui por uma visão materialista e realista do homem e do mundo. Essa nova maneira de ver o mundo empolgou o jovem Marx, mas foi a crítica de Feuerbach à religião que maior influência exerceria sobre a sua mente.

Para Feuerbach, não foi Deus que criou o homem, mas foi o homem que criou Deus á sua imagem e semelhança. Deus, portanto, é apenas uma projeção do desejo de infinitude do homem, como já indicamos em outros contextos deste livro. A religião, portanto, é o ópio do povo; é a ilusão, como diria Freud, mais tarde.

Se Hegel relacionou o progresso do universo á evolução da consciência e estabeleceu o primado da idéia e do pensamento, Feuerbach se propõe alcançar o real. Para ele, a verdadeira realidade não é senão o objeto que os sentidos apreendem. Diz ele que só a sensibilidade atinge a essência das coisas. Falar de um ser espiritual é pura ficção. Existir espiritualmente é existir de modo abstrato no pensamento ou na fé. Realismo e materialismo, para Feuerbach, são sinônimos perfeitos.

O materialismo de Feuerbach difere do naturalismo antigo, que se preocupava apenas com a natureza como realidade física objetiva. O sistema de Feuerbach se centraliza no homem, e o homem só existe á medida que participa da matéria. É o corpo, e somente o corpo, que distingue a personalidade real da personalidade imaginária. Feuerbach chega a dizer que o homem é aquilo que come. Nessa espécie de humanismo radical, o homem se explica por si mesmo. A existência humana não requer o transcendente como categoria explicativa. Deus, repetimos, é apenas a projeção das qualidades humanas. Tudo se resume no homem. Diz ele: "Deus foi meu primeiro pensamento; a razão, o segundo, e o homem, o terceiro e o último". Este pensamento deve ter influenciado profundamente o jovem Marx e, até o fim, permaneceu como um dos esteios do seu pensamento.

A idéia de Deus como projeção das qualidades humanas, que Marx encontrou em Feuerbach, deu-lhe o fundamento do conceito de alienação. A Feuerbach deve também o conceito de massa em oposição à elite e, naturalmente, outros conceitos que integram o seu sistema.

Mas, apesar de sua admiração por Feuerbach, Marx lhe fez severas críticas, resumidas mais tarde em 11 pontos conhecidos como *Teses contra Feuerbach*. Marx critica a timidez de Feuerbach, na reação contra Hegel, e sua obediência ao que chama de preconceitos da "metafísica burguesa". *As Teses contra Feuerbach* marcam um ponto decisivo no pensamento de Marx. A partir delas, o materialismo deixa de ser pensamento especulativo e comça a tornar-se uma doutrina da ação revolucionária.

A crítica de Marx a Feuerbach, segundo Etcheverry, pode ser resumida nos pontos seguintes:

Hegel vê na Idéia a realidade fundamental. Feuerbach substitui por uma entidade imaginária, um mito superior – a Humanidade. Substitui uma abstração – a Consciência – por outra – a Espécie. Enaltece a razão, a justiça, a essência humana, ao invés de se interessar pela realidade que a história traduz e pelas formas ligadas às condições econômicas da sociedade. Feuerbach não percebe o caráter social e comunitário do homem, vendo nele apenas um indivíduo particular – um burguês alemão. Para ele, o universo é apenas o campo de conflitos morais e de relações sentimentais onde reinam as paixões humanas, em vez de entendê-lo como o campo de batalha onde se defrintam as forças da burguesia e do proletariado. Ignorando o dinamismo inerente ao homem e à matéria, Feuerbach não dá a devida atenção ao papel da dialética na história, tornando assim seu sistema algo estático e contemplativo. "É um humanismo fundado sobre o mito se uma natureza definida, sempre idêntica a si própria, dada para a eternidade, em misteriosa harmonia com o homem" (p. 142). Finalmente, Feuerbach não às últimas conseqüências sua denúncia quanto aos

malefícios da alienação religiosa e não estende essa emancipação ao domínio jurídico, moral e político.

Em síntese: o materialismo de Feuerbach é superior ao idealismo de Hegel por seu sentido do real, mas lhe é inferior no modo de entender a ação humana, a vida social e a própria evolução do universo. “Assim, os dois sistemas fracassaram por motivos contrários. Um, reduzindo o ser ao pensamento, sacrifica a existência do mundo exterior e concebe a nossa atividade como um esforço espiritual, ou melhor, uma ciência abstrata. O outro reconhece o valor da intuição sensível e a realidade do universo material, mas este mundo mantém-se puro objeto de contemplação, sem relação com a atividade viva do homem. Um, crê no dinamismo, mas num dinamismo que não é real; o outro, crê no real, mas num real que não é dinâmico” (p. 142, 143).

Uma vez indicadas as principais fontes de inspiração da filosofia marxista, passamos a mencionar dois dos seus conceitos básicos: o materialismo dialético e o materialismo histórico.

O termo “materialismo dialético” não é de Marx. Encontra-se originalmente no livro de Engels, o *Anti-dühring*. Em *Materialismo dialético* e *materialismo histórico*, Stalin diz: “O materialismo dialético é assim chamado porque a sua maneira de considerar os fenômenos da natureza, o seu método de investigação e de conhecimento é *dialético* e a sua interpretação, a sua concepção dos fenômenos da natureza, a sua teoria é *materialista*” (p. 13). O materialismo dialético parece implicar o conhecimento das ciências naturais e, como sabemos, Marx não estudou estas ciências. Em *Dialética da natureza*, de Engels, onde esse conceito é formalizado, a dialética aparece como critério prévio do estudo das ciências naturais, e não como análise dos fenômenos naturais. Sabemos também que a dialética chegou a Marx por intermédio de Hegel, e não como resultado do estudo dos fenômenos naturais.

Como vimos anteriormente, Marx recebeu o método dialético diretamente de Hegel, mas o transformou e lhe deu caráter revolucionário. Em Marx, a dialética assume várias formas. Dentre elas, salientamos as seguintes:

Dialética da história. Para Marx, a principal missão da dialética é explicar e compreender a história. É a dialética que nos oferece o ritmo do movimento histórico e, ao mesmo tempo, o método para entendê-lo. Serve para compreender o movimento do passado e do presente, como também para prever e predizer o futuro. O método dialético mostra-nos que o passado estava virtualmente contido no presente, e no presente está virtualmente contido o futuro.

Dialética da alienação. O fenômeno histórico da alienação está sujeito ap processo dialético de posição, oposição ou antítese e síntese e superação. Em Hegel, este processo tem sentido idealista, visto que se trata da alienação do espírito. Em Feuerbach, a alienação adquire caráter humanista; a natureza

humana é a vítima da alienação. Em Marx, além de humanista, ela assume também o caráter proletário, porque é esta classe que carrega o peso principal da alienação. A natureza comunitária do homem se divide em partes antagônicas. Esta divisão é a síntese que conduzirá à superação de toda a alienação na nova sociedade, na qual desaparecem não só os antagonismos entre as classes, mas também a submissão do homem a poderes exteriores ou sobrenaturais. Em Hegel, o espírito se divide como meio de transição para chegar à autoconsciência, o saber absoluto. Em Marx, a sociedade se divide em duas, e desta divisão resulta um processo histórico que culmina no aparecimento da sociedade comunista.

Dialética da revolução. O movimento dialético da história se desenrola da antítese entre a infra estrutura e a superestrutura, quer dizer, entre o desenvolvimento das forças produtivas e as instituições sociais. As forças produtivas são essencialmente dinâmicas, enquanto que as estruturas tendem a se manter estáticas. Entre a natureza dinâmica e as formas estáticas. Entre a natureza dinâmica e as formas estáticas das superestruturas surge um abismo que produz o antagonismo da revolução em que se rompe a defasagem entre o novo modo de produção e as relações sociais e mentais antiquadas. Assim, por exemplo, o novo modo de produção criado pela invenção da máquina e pela Revolução Industrial entra em colisão com as superestruturas medievais. De modo igual, o desenvolvimento das forças produtivas modernas, no seio do capitalismo, entraram em colisão com as superestruturas sociais e materiais da burguesia.

Dialética do conhecimento. A dialética de Hegel conduz à afirmação de que a verdade está no *todo*, no processo, e é um produto. Para que a verdade apareça, tem que haver uma mediação. A negação é um meio necessário para a manifestação da virtualidade encerrada no ser primeiro momento – a tese. Na semente está virtualmente contida toda a árvore, mas para a plena manifestação do que nela contém, é necessário todo um processo de desenvolvimento, em cuja consumação se dá, finalmente, sua aparição: a verdade da semente. Esse movimento é imanente ao ser e à idéia, criadora e reveladora de toda a realidade. Talvez resume a dialética marxista do conhecimento nos seguintes termos:

1. Não há verdade imutável, eterna ou abstrat. De onde se conclui que não há metafísica e que no interior de cada ciência não há verdades absolutas, nem nas ciências do homem nem nas da natureza.
2. O saber é dialético. É um movimento de enriquecimento que procede de um progresso através das contradições, e que permite um progresso indefinido do conhecimento.
3. O saber parte da consciência sensível. O resultado do saber é a consciência sensível enriquecida, cultivada e tornada universal.

4. O método dialético vai ao concreto pelo abstrato, mas permanecendo sempre no interior do elemento concreto.
5. O materialismo dialético sem ser um sistema é a síntese de todos os sistemas filosóficos.
6. O saber é dialético porque também o real é dialético. O conhecimento está em relação dialética com o real e com a práxis. A consciência é condicionada pelo ser. E também esta relação é, em si mesma, dialética (O pensamento de Karl Marx, vol. II, p. 27, 28)

Para um estudo mais profundo da dialética do conhecimento, recomendamos a leitura do livro de Caio Prado Júnior: *Dialética do conhecimento*, volumes 1 e 2, São Paulo, Editora Brasiliense, 1960.

Finalmente, temos a dialética da natureza, exposta por Engels no livro do mesmo título. Aqui, Engels aponta três linhas principais da dialética, leis gerais do desenvolvimento histórico e do pensamento humano. São eles:

Lei da mudança de quantidade para a qualidade ou lei dos saltos qualitativos. Esta lei é contrária ao materialismo mecanicista que nega a existência objetiva de qualidade e reduz tudo à matéria e ao movimento. O materialismo dialético, por sua vez, admite qualidades diferentes, mas a elas se chega pela conversão de quantidade em uma nova qualidade. Existem diferenças qualitativas entre a matéria e vida, entre vida e consciência, entre sensação e intelecção. Toda esta escala de qualidade, porém, é produto da matéria, de tal sorte que as diversas qualidades são um efeito da transformação de quantidade. Para demonstrar a transformação em qualidade, Engels apresenta exemplos de química, na qual é verdade que o aumento de átomos produz corpos diferentes. Mas este princípio não pode ser generalizado a tal ponto de admitir que pelo simples aumento da quantidade se possa passar do inorgânico ao orgânico, do inconsciente ao consciente. O próprio Engels reconhece essa dificuldade, quando afirma: “É necessário considerar um grande número de mudanças qualitativas, cujo condicionamento por mudanças quantitativas não está de modo algum demonstrado”. Por esta lei de saltos qualitativos, o materialismo dialético explica o aparecimento da vida e do homem, sem recorrer à ação de um Criador. Mas, como dissemos acima, ela é uma hipótese e não um fato estabelecido. Jaques Monod, por exemplo, em seu famoso livro O acaso e a necessidade, diz que o método dialético é compreensível para o espírito, mas não é aplicável à natureza física.

Lei da unidade dos contrários. Todo ser é idêntico a si mesmo e diferente dos outros. Além disso, o ser está internamente carregado de elementos contrários. O ser é a unidade dos contrários. Disto resulta quem no seio do ser, surgem tensões que provocam o Devir. A unidade desses contrários, no seio do

próprio ser ou do mesmo sistema, e a nota característica da oposição dialética. Assim, nasce o processo e o desenvolvimento dos seres e dos sistemas. Essa idéia já se encontra em Heráclito, que afirmava que a realidade é puro Devir e que este Devir se fundamenta na posição dos contrários. Essa luta não é um fim em si mesma, porém é o meio para alcançar o desenvolvimento e a harmonia. Na filosofia, esta lei tem por objetivo converter todo o processo em automovimento, estabelecer o caráter puramente imanente do Devir da natureza, da sociedade e da história, excluindo toda causa exterior superior à matéria. Portanto, o materialismo dialético se fundamenta na auto-suficiência da matéria para explicar todos os processos do desenvolvimento da natureza e do homem. Nesse desenvolvimento aparece primeiro a diferenciação de elementos, depois a oposição e, finalmente, a superação da oposição mediante uma síntese que dá origem ao novo. Nesta lei, a presença de elementos contrários no próprio ser e no sistema é possível, mas ela não admite a contradição. Ser e não ser é uma contradição, e não se pode dizer do mesmo sujeito ao mesmo tempo e do mesmo ponto de vista. É claro que um mesmo sujeito pode ser e não ser, mas nunca do mesmo ponto de vista e ao mesmo tempo. Vê-se, portanto, que a filosofia marxista conserva, por absoluta necessidade da razão, o princípio lógico da identidade e o da não-contradição.

Lei da negação. Marx diz textualmente que em nenhum terreno se pode seguir um desenvolvimento sem negar seu modo anterior de existência. No movimento dialético, a negação tem dois aspectos: a negação dos fatos ou sistemas defasados e a construção de algo novo. Das cinzas do velho surge o novo. Este é o drama descrito em O capital. O primeiro ato é o aparecimento da comunidade humana primitiva. A seguir, vem a negação desta situação do período histórico dominado pelo regime de propriedade privada. Esta é a negação do período anterior. Finalmente, virá a negação dessa negação, mediante o triunfo da sociedade comunista, que abolirá o regime de propriedade privada: é a negação da negação. Note-se que, em certos casos, Marx usa a negação como sendo a eliminação dos termos opostos. É o caso, por exemplo, das relações natureza – Deus, homem – Deus, cidadão – Estado, burguesia – proletariado, capitalismo – comunismo. Nestes casos, a oposição se resolve mediante a eliminação de Deus, do Estado, da burguesia, do capitalismo e da propriedade privada.

Passemos agora à apresentação de outro tópico fundamental da filosofia marxista, a saber, o conceito de materialismo histórico.

À semelhança da expressão “materialismo dialético”, a expressão “materialismo histórico” também não é originária de Marx. Encontra-se originalmente no livro de Engels, *Anti-dühring*, onde se afirma a concepção “materialista” da história.

No dizer de Lênin, o materialismo histórico é a extensão do materialismo ao domínio dos fenômenos sociais. Na *Ideologia alemã*, Marx e Engels dizem que se pode considerar a história sob dois pontos de vista: como história da natureza, de um lado, e como história do homem, de outro. Estes pontos de vista são inseparáveis. Enquanto existirem homens, dizem eles, a história da natureza e a história humana se condicionarão reciprocamente.

O termo "materialismo histórico" não aparece adequado por não indicar o fator por excelência sobre a qual a teoria se apóia – o modo econômico de produção. Além disto, sabe-se que há muitas outras concepções materialistas da história, como, por exemplo, o racismo, que coloca o fator biológico da raça como infra-estrutura determinante do homem e da história. É provável que Engels tenha usado a expressão "materialismo histórico" para se contrapor á idéia da filosofia idealista de Hegel. Hoje talvez se devesse incluir o adjetivo *econômico* se quiséssemos determinar o fator característico da teoria marxista para a explicação da história e dos fenômenos sociais. Poderia chamar-se, por exemplo, materialismo econômico da história. De qualquer modo, o termo indica que o desenvolvimento histórico não é um processo autônomo do espírito ou da idéia, mas um processo essencialmente vinculado à relação do homem com a natureza, relação esta expressa no modo de produção. Portanto, o materialismo histórico significa a vinculação do homem, de sua história e das formas sociopolíticas com a natureza. Esta vinculação é o modo de produção por cujo intermediário o homem se vincula á natureza material.

O materialismo histórico é também dialético. Ele reconhece que o antagonismo fundamental é o que surge entre o desenvolvimento das forças produtivas – a infra-estrutura, as superestruturas e, principalmente, as relações sociais. As primeiras marcham em ritmo superior às segundas. A manifestação, por excelência, desse antagonismo é a luta de classes,que é o "motor" da história.

Resumindo, citaremos de novo o excelente trabalho de Calvez, em que ele diz:

> O materialismo histórico é *negativamente* a rejeição de toda a filosofia idealista da histórica dominada pela evolução das idéias, ou pelo desenvolvimento da consciência em si, ou orientada para um ser divino, transcendente. O materialismo histórico rejeita igualmente a qualquer determinismo unilinear, que se não compagine com a dialética. *Positivamente*, o materialismo afirma que o primeiro fato histórico é a produção pelo homem da sua vida. O fato derivado é a consciência. As superestruturas e as infra-estruturas estão em relação de interação, mas esta interação exerce-se dependentemente do movimento da própria infra-estrutura, que domina toda a história (vol. II, p. 115).

Rodolfo Mondolfo, alegando que o materialismo histórico é um verdadeiro humanismo, visto colocar o conceito de homem no centro de suas considerações, conclui:

> É um humanismo realístico (*reale humanismus*), como o chamaram os seus próprios criadores, o qual pretende considerar o homem na sua realidade efetiva e concreta, pretende compreender a existência dele na história e compreender a história como realidade produzida pelo homem por meio de sua atividade, do seu trabalho, da sua ação social através dos séculos em que se vai desenvolvendo o processo de formação e transformação do ambiente no qual o homem vive, e se vai desdobrando o próprio homem como efeito e causa, ao mesmo tempo em que toda a evolução histórica (*Estudos sobre Marx*, p. 215).

Voltando agora especificamente para a concepção marxista do homem, salientaremos três aspectos relevantes dessa teoria: o conceito de natureza humana, o de alienação e o do homem como agente e modelador da história.

Marx, pelo menos o Marx, parte do pressuposto de que existe uma natureza identificável, ao contrário do relativismo sociológico que a define em termos de uma concepção da *tabula rasa*. Como diz Erich Fromm, em *Conceito marxista do homem* (1962): "Marx partiu da idéia de que o homem *como homem* é uma entidade identificável e verificável, podendo ser definido como homem não apenas biológica, anatômica e fisiologicamente, mas também psicologicamente" (p. 34).

Criticamente o utilitarismo de Bentham, Marx se refere à natureza humana em geral e à natureza humana modificada de cada época da história. Note-se que aqui fala o velho Marx de *O capital*, e não o jovem Marx dos *Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844*, o que sugere que o autor manteve seu conceito de natureza humana.

Nessa distinção entre a natureza humana em geral e sua expressão específica em cada cultura e em cada situação histórica. Marx reconhece a existência de dois tipos de impulsos e paixões humanas: os apetites constantes ou fixos, como a fome e o desejo sexual, parte integrante da natureza humana e que só podem variar na forma e direção assumidas nas diversas culturas que não deixam de existir, e os aspectos relativos que não fazem parte integrante da natureza humana, mas "devem sua origem a certas estruturas sociais e condições de produção e de comunicação" (*A sagrada família*). Esses apetites relativos são necessidades criadas pela estrutura capitalista da sociedade.

Clara também na idéia de natureza humana, em Marx, é a noção de que o homem muda no decurso da história. O homem se desenvolve e se transforma. Ele é produto da história, mesmo como aquele que a faz. A história é a história da auto-realização do homem. Ela nada mais é do que a autocriação do homem por intermédio de seu próprio trabalho e de sua produção. Em *Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844*, Marx diz: "O conjunto daquilo a que se denomina história do mundo não passa de criação do homem pelo trabalho

humano, e o aparecimento da natureza para o homem; por conseguinte, ele tem a prova evidente e irrefutável de sua autocriação, de suas próprias origens".

Em sua concepção da natureza humana, doutrina do jovem Marx em *Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844,* o autor critica o idealismo e o materialismo mecanicista e vê o homem em perspectiva histórica. Diz ele: "Vemos aqui como o naturalismo ou humanismo coerente se distingue tanto do idealismo como do naturalismo e, ao mesmo tempo, constitui a sua verdade unificadora. Vemos, também, que só o naturalismo está em condições de compreender o processo da história mundial" (p. 167).

Talvez o texto que melhor traduza o conceito marxista da natureza humana seja o seguinte:

> O *homem* é diretamente um *ser natural*. Como tal, e como ser natural vivo, ele é, de um lado, dotado de *poderes e forças naturais* nele existentes como tendências e habilidades, como *impulsos*. Por outro lado, como ser natural dotado de corpo, sensível e objetivo, ele é um *ser sofredor*, condicionado e limitado, como os animais e os vegetais. Os *objetos* de seus impulsos existem fora dele como *objetos* dele independentes; sem embargo, são *objetos* das necessidades dele, *objetos* essenciais indispensáveis ao exercício e à confirmação de suas faculdades. O fato de o homem ser *dotado de corpo*, vivo, real, sensível e objetivo, com poderes naturais, significa ter *objetos* reais e *sensíveis* como objetos de seu ser, ou só poder expressar seu ser em objetos reais e sensíveis. Ser objetivo, natural, sensível, e, ao mesmo tempo, ter objeto, natureza e sentidos fora de si mesmo, ou ser ele mesmo objeto, natureza e sentidos para um terceiro, é a mesma coisa. A *fome* é uma *necessidade* natural; ela exige, portanto, uma *natureza* e ela extrínseca, um objeto a ela extrínseco, a fim de ser satisfeita e aplacada. A fome é a necessidade objetiva que um corpo tem de um *objeto* existente fora dele e essencial para sua integração e a expressão de sua natureza. O Sol é um *objeto*, um objeto necessário a assegurador de vida para a planta, tal como a planta é um objeto para o Sol, uma *expressão* do poder vivificador e dos poderes essenciais objetivos do Sol.
>
> Um ser que não tenha sua natureza fora de si mesmo não é um ser *natural* e não compartilha da existência da natureza. Um ser sem objeto fora de si mesmo não é um ser objetivo. Um ser que não seja ele próprio o objeto para um terceiro ser, não possui ser para seu *objeto*, isto é, não é relacionado objetivamente e seu ser não é objetivo (p. 167,168).

O homem é mais do que um ser da natureza; ele é um ser humano. Diz Marx:

> Contudo, o homem não é apenas um ser natural, ele um ser *humano*. Ele é um ser por si mesmo e, portanto, um *ente-espécie*; como tal, tem de expressar-se e autenicar-se ao ser, assim como ao pensar. Conseqüentemente, os objetos *humanos* não são objetos naturais como se apresentam diretamente, nem é o *sentido humano*, como é dado imediata e objetivamente, sensibilidade e objetividade *humanas*. Nem a natureza objetiva nem a subjetiva são apresentadas diretamente de forma adequada ao ser *humano*. E como tudo que é natural tem de ter uma *origem*, o homem tem então seu processo de gênese, a História, que é para ele, entretanto, um processo consciente e, portanto, conscientemente autotranscendente (p. 169).

A história, portanto, é a verdadeira história natural do homem. "Assim, enquanto o animal pode e deve ser considerado na natureza, o homem, ao invés,

deve ser considerado na história. O naturalismo, isto é, a afirmação da realidade da natureza e do homem como ser natural, é para Marx o ponto de partida, mas o ponto de chegada é o historicismo, que se atinge através da consideração mais completa, que o homem é um *ser natural humano*" (Mondolfo, 1962, p. 233).

Fromm afirma que Marx em *O capital* não mais emprega o termo "essência do homem" por ser abstrato e não-histórico, mas claramente manteve a noção dessa essência em uma versão mais histórica, na diferenciação que faz entre "natureza humana em geral" e "natureza humana modificada" de cada época da história.

Outro conceito básico da concepção marxista do homem é a alienação, também ligado a seus inspiradores Hegel e Feuerbach.

Em seu profundo estudo *El marxismo: exposición y crítica* (1976), Gregório Rodrigues de Yurre diz que a alienação é o mal geral que corói as instituições e o ser humano, que transforma a essência humana, estabelecendo, assim, um abismo entre a existência e a essência. A exposição a seguir se apóia nesse excelente texto de Rodrigues de Yurre.

A alienação é o instrumento básico da crítica marxista. Para Marx, a essência humana é comunitária, significando comunidade com a natureza, com os homens e com a espécie. A alienação instaura a ruptura dessa comunidade com a natureza e com a espécie. O mediador dessa dupla comunidade é o trabalho organizado. O trabalho alienado beneficia as minorias e impede a plena realização do homem.

A alienação é o conceito fundamental da filosofia de Hegel. Ele a limita, porém, ao domínio do espírito. No sistema de Hegel há muitos exemplos de alienações parciais referentes a determinados fenômenos. Existe, porém, uma alienação universal que afeta o processo universal do espírito. No idealismo objetivo de Hegel chama-se de espírito a totalidade da realidade. Como o espírito vital cria, revela-se e está presente em toda planta, assim também o espírito é o fator vital que cria toda a realidade e nele se revela. Neste mesmo sentido, Hegel usa o conceito de idéia absoluta. O universo, com seus diferentes seres, é a criação e a revelação da idéia absoluta.

Se tal espírito ou idéia contém a realidade, em seu seio se encontrarão o *sujeito* (enquanto conhecedor do objeto) e o *objeto* enquanto conhecido pelo sujeito). Ainda que estejam no seio de uma mesma realidade, esses dois fatores se dividirão e formarão, com esta separação, um dos aspectos dessa alienação geral.

Para Hegel, portanto, o universo é a encarnação do espírito que se exterioriza na natureza. Mas o espírito aparece alienado na natureza porque esta se apresenta como objeto distinto e contraposto ao espírito. O espírito na natureza está objetivado, oculto em outra forma diferente do espírito. Esta

alienação é, sem dúvida, uma exigência do próprio desenvolvimento do espírito. De fato, para desenvolver a si mesmo, o espírito tem que gerar a natureza e aparecer como *outro*, como objeto distinto do próprio espírito.

A outra esfera em que o espírito se exterioriza é a história. O que é a natureza no espaço – a objetividade do espírito – , isto é a história no plano temporal. Ele é a objetivação do espírito, sua exteriorização em diferentes épocas e culturas.

O ser consciente aparece no plano da história. É o fenômeno homem. Mas o espírito humano também atravessa períodos, diferentes etapas de sua revelação. O período de alienação é constituído por esse vasto túnel, através do qual a humanidade tem marchado, no qual o espírito tem-se confrontado com o *cosmos* e a natureza exterior como objetos distintos do sujeito, como dois seres realmente separados. Nesta situação se coloca o problema epistemológico sobre a possibilidade de o sujeito cognoscente (o espírito humano) conhecer o objeto. O espírito humano não percebe, porém, que tanto o sujeito como o objeto são apenas duas manifestações do mesmo espírito. É este o momento da alienação do pensamento humano, dividido ao acreditar que o objeto é algo realmente distinto e oposto. Para Hegel, as várias filosofias tradicionais estão nessa situação.

A essa categoria de alienação pertence também a religião tradicional, na qual Deus pertence ao mundo do objeto – é um ser distinto do homem e a ele superior. Nas religiões tradicionais, no cristianismo em particular, o homem fica num plano de subordinação. O espírito humano e Deus representam um dualismo semelhante ao que a filosofia tradicional tem mantido entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido.

Finalmente, através de um longo processo, o espírito chega a seu pleno desenvolvimento, e então alcança a intuição da autoconsciência, em que o espírito se revela a si mesmo e reconhece que tanto o objeto conhecido como o sujeito cognoscente, o *cosmos* e o homem, o espírito humano e o espírito divino, são momentos da mesma realidade, momentos diversos do mesmo espírito. Essa é a grande revelação da filosofia de Hegel. As filosofias que ainda não alcançaram essa intuição encontram-se no plano da infraconsciência, ou seja, de uma consciência em grande parte inconsciente. Essa evolução não se verifica apenas no sujeito, mas em todo o processo. É o resultado da marcha pela própria lei de seu desenvolvimento, reconquista-se a si mesmo, retorna a si em um estado de autoconsciência.

Feuerbach também se ocupou do problema da alienação. Ao contrário de Hegel, ele transfere a alienação do terreno do espírito para a vida do homem e a aplica principalmente em relação à religião, como mostram suas obras *A essência do cristianismo e Filosofia do futuro.*

Marx levou o conceito de alienação além de Hegel e de Feuerbach e o aplicou à ordem sociopolítica e econômica. No sistema marxista, alienação torna-se conceito fundamental e, como dissemos, instrumento de sua crítica aos vários segmentos do pensamento e da sociedade. Em sua visão histórica, Marx identifica vários tipos de alienação que afligem o homem e a sociedade.

Um dos estudos mais completos sobre os vários tipos de alienação, em língua portuguesa, é o trabalho de Jean-Yves Calvez, originalmente escrito em francês e traduzido para o português por Agostinho Veloso (*O pensamento de Karl Marx*, dois volumes, Porto, Livraria Tavares Martins, 1975). Em nossa apresentação, seguiremos de perto esse autor.

Alienação religiosa. Desde sua tese de doutoramento sobre Epicuro, Marx já se revelava contra a religião. E, inspirado sobretudo em Feuerbach, Marx critica severamente a religião, principalmente em sua forma institucionalizada pelo cristianismo. Ele vê na religião a pior forma de alienação do homem, e, em certo sentido, responsável por todas as outras. Critica sobretudo o caráter de resignação ou conformismo que ela cria em nome de um futuro céu de felicidade, esquecida da realidade da miséria do presente. Ele acha que o cristianismo é uma justificativa transcendente das injustiças sociais. Chega mesmo a propor a inversão do texto de Paulo, onde diz que o presente sofrimento não pode ser comparado à glória que nos espera no céu. Diz ele que a glória miserável do céu religioso é que não tem comparação com os sofrimentos terrestres. “A miséria religiosa é, por um lado, a expressão da miséria real e, por outro lado, o pretexto contra essa miséria. A religião é o gemido da criatura, acabrunhada pelo mal; é a alma de um mundo sem coração, e é o espírito de uma época sem espírito de uma época sem espírito. É o ópio para o povo” (Contribuição à crítica da filosofia do Direito de Hegel, citado por Calvez, vol. 1, p. 123).

Marx critica o chamado Estado cristão, alegando que este conceito é uma contradição em si mesmo, pois, enquanto Estado, se apóia em princípios profanos, e, enquanto “cristão”, concebe privilégios religiosos, deixando assim de ser um verdadeiro Estão. Para que se possa dar a conciliação do ser dividido do homem, a religião tem que ser banida. Mas a religião não pode desaparecer antes que desapareça o fundamento profano da alienação – o Estado – pois a raiz da alienação se situa fora da religião. De qualquer modo, sem eliminar a religião, o homem não alcançará sua plena realização enquanto homem.

Alienação filosófica. Marx considerou filosofia de seu tempo uma fonte de ilusão. Visando sobretudo Hegel, disse, na 11ª. Tese contra Feuerbach, já citada neste texto: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transforma-lo”. Uma fórmula sinônima seria: “A filosofia está terminada, resta realiza-la”. Segundo Hegel, seu idealismo

representava o ponto culminante do pensamento filosófico. Era uma espécie de *nec plus ultra*. Para Marx, a filosofia atingiu seu apogeu em Hegel, para redundar em completo fracasso. O hegelianismo, como as demais filosofias da época, apenas contempla com resignação a infelicidade e a alienação do homem concreto. Ele apenas justifica e, de certo modo, prolonga essa miserável condição do homem. Como tal, a filosofia é uma ideologia abstrata, estranha aos fatos da vida humana. É uma visão unilateral, sem função prática, pura ficção mistificante da burguesia.

Marx quer que o pensador saia desse pedestal e, como diz-se na gíria contemporânea, "caia na real". É necessário agir sobre o mundo e não apenas pensa-lo. O pensamento, par se justificar, tem que se voltar decididamente para o real. O engajamento no real é a única maneira pela qual o homem pode recuperar sua verdadeira natureza, vencendo assim a alienação. O próprio materialismo que Marx reconhece com a forma mais avançada da filosofia tornou-se, em Feuerbach, filosofia contemplativa e teórica. É necessário infundir-lhe o dinamismo sugerido pelo idealismo, realizando, assim, a síntese dos dois sistemas numa *praxis* social. Devemos abandonar a filosofia abstrata e contemplativa e ingressar na *praxis* eletiva. Em relação à realidade, a *praxis* é ao mesmo tempo um processo de análise e instrumento de ação. O marxista pensa agindo e age pensando.

Alienação política. A existência política do homem gera a cisão entre o ser público e o indivíduo carente que trabalha e que mantém relações sociais. O Estado foi criado como elemento de conciliação dessa cisão, ma essa conciliação é ilusória porque o Estado é exterior à sociedade civil e sua ação tipicamente beneficia, apenas, uma das classes sociais. A verdadeira democracia requer, portanto, o desaparecimento do Estado.

Alienação econômica. Marx estuda o problema da alienação econômica a partir do conceito de propriedade privada e dos meios de produção, ou seja, do trabalho humano. Como salienta Erich Fromm, para Marx o trabalho representa a forma ativa de relacionamento do homem com a natureza, a criação de um novo mundo, incluindo o próprio homem. Para ele as atividades intelectuais, manuais ou artísticas são igualmente formas de trabalho. Em certo sentido, é o trabalho que nos torna homens. Mas, com o aparecimento do regime de propriedade privada e com a crescente divisão do trabalho nas sociedades complexas, o trabalho perde estas características de expressão do poder do homem. O trabalho do homem e aquilo que ele produz assumem um tipo de existência à parte do homem. Nos *Manuscritos*, Marx diz: "O objeto produzido pelo trabalho, seu produto, agora se opõe a ele como um *ser estranho*, como uma *força independente do produtor*. O produto do trabalho é trabalho humano incorporado

em um objeto e transformado em coisa material; este produto é uma objetivação do trabalho humano" (p.95).

Marx argumenta que o trabalhador no sistema capitalista torna-se uma mercadoria cada vez mais barata à medida que produz mais bens de consumo para a sociedade. "A desvalorização do mundo humano aumenta na razão direta do aumento de valor do mundo dos objetos. O trabalho não cria apenas objetos; ele também se produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e, deveras, na mesma proporção em que produz bens" (Manuscritos, p.9, 95). E, nessa mesma obra, conclui:

> O que constitui a alienação do trabalho? Primeiramente ser o trabalho externo ao trabalhador, não fazer parte de sua natureza, e, por conseguinte, ele não se realizar em seu trabalho mas negar a si mesmo ter um sentimento de sofrimento em vez de bem-estar, não desenvolver livremente suas energias mentais e físicas, mas ficar fisicamente exausto e mentalmente deprimido. O trabalhador, portanto, só se sente à vontade em seu tempo de folga, enquanto no trabalho se sente contrafeito. Seu trabalho não é voluntário, porém, imposto, é trabalho forçado. Ele não é satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio para satisfazer outras necessidades. Seu caráter alienado é claramente atestado pelo fato de que logo que não haja compulsão física ou outra qualquer, ser evitado como uma praga. O trabalho exteriorizado, trabalho em que o homem aliena a si mesmo, é um trabalho de sacrifício próprio, de mortificação. Por fim, o caráter exteriorizado do trabalho para o trabalhador é demonstrado por não ser o trabalho dele mesmo, mas trabalho para outrem, por no trabalho ele não pertencer a si mesmo mas sim a outra pessoa (p. 97, 98).

O humanismo marxista, porém, não se limita a descrever a situação humana de alienação; indica o caminho para supera-la. Surgirá uma nova humanidade quando o homem vencer sua alienação e reconquistas sua liberdade, recuperando sua natureza social. O trabalho voltará a ser uma fonte perene de felicidade para o homem. A propriedade privada, raiz de todos os males, será erradicada. O capitalismo será definitivamente vencido e esta vitória dará origem ao novo homem da sociedade comunista. Haverá, então uma humanidade unificada, uma sociedade sem classes dominantes. O Estado desaparecerá e o homem experimentará o regresso a si mesmo. Nesta nova sociedade o homem entrará num plano superior de existência, de pensamento e de ação. A natureza humana será transformada, o homem cultivará nobres aspirações. Haverá o triunfo da razão e o homem viverá em perfeita harmonia com a natureza. Somente aí o homem conhecerá a perfeita harmonia com a natureza. Somente aí o homem conhecerá a perfeita liberdade e terá condições de realizar plenamente sua humanidade.

O marxismo, como humanismo integral, apresenta o homem como agente e modelador da história. O homem é o principal agente na transformação do ambiente histórico. Através da atividade do homem, a *praxis*, a história vai se modificando. E, como diz Mondolfo, "Esta atividade do homem que vai modificando continuamente a situação existente, no modificar as circunstâncias

modifica também a si mesma, produz uma modificação interior, mesmo no próprio espírito, pelo que o seu produto reage sobre o seu mesmo produtor. Verifica-se uma ação recíproca, uma troca de ações, isso é, o que Marx chama a subversão da *praxis* (*umwälzende Praxis*): o efeito origina a causa, e procura, por intermédio da modificação de si mesmo, a modificação contínua do homem" (1967, p. 217).

Para o humanismo marxista não existe um determinismo absoluto do meio. O ambiente pode e deve ser modificado pelo homem. O homem não se coloca passivamente diante do ambiente em qualquer dos seus aspectos, inclusive na determinação da verdade do pensamento, como indica a 2ª tese contra Feuerbach: "A questão de saber se cabe no pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, pás prática. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, na realidade e no poder, o caráter terreno de seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade de um pensamento que se isola da praxis – é uma questão puramente escolástica". Aqui se afirma, portanto, uma filosofia ativista, voluntária, dinâmica, contrária ao materialismo passivista, mecanicista e estático, para Marx, é a ação do homem que determina sua própria constituição espiritual e, conseqüentemente, sua natureza humana.

Marx ensina um humanismo historicista, em que se nega o conceito hegeliano da história, em que esta se apresenta como tendo existência autônoma e à qual o homem deve apenas se submeter. Eis o que ele diz em *A sagrada família*: "A história nada faz; não possui nenhum poder enorme; não intervém em nenhuma luta; ao invés, o homem, o homem efetivo e vivente, é que tem feito tudo quem possui, quem combate. A história não é uma realidade qualquer, que se sirva do homem com de um meio para atingir os próprios fins, como se fosse uma pessoa existente por si mesma; mas não é outra coisa, que a atividade do homem que persegue os seus fins" (citado por Mondolfo, 1967. p. 220).

O homem é, portanto, na filosofia marxista, autor e ao mesmo tempo produto da história. A ação do homem transforma a história que, por sua vez, transforma o próprio homem.

Finalmente, como dissemos acima, mencionaremos o fato que o humanismo marxista é totalmente ateu.

Como indicamos em vários contextos deste estudo, o marxismo é um humanismo integral. Portanto, para ele o homem é a única realidade da história. Ser ateu para o marxismo é uma conseqüência lógica. Daí por que Girardi, em Marxismo e cristianismo, diz que o marxismo é a forma mais espetacular e compacta do ateísmo contemporâneo, e acrescenta que essa posição do marxismo torna o diálogo com o cristianismo mais difícil do que qualquer outro aspecto da doutrina de Marx.

O ateísmo não é acidental na doutrina de Marx; é o ponto vital do sistema. Emile Baas, em *Introdução crítica ao marxismo*, diz:

> O ateísmo de Karl Marx não é, nem no plano teórico da explicação do homem, nem no plano prático do advento do "homem novo", uma peça acessória acrescentada ao sistema por razão de oportunidade ideológica ou tática. Ao contrário, é a viga mestra que sustenta todo o edifício. A lógica radical do humanismomarxista pressupõe o ateísmo; e, inversamente, a significação profunda desse ateísmo é fornecer o único fundamento sólido de todo o humanismo; a possibilidade de atingir a totalidade do homem, de recuperar a essência do homem na sua integridade unicamente no plano da auto-realização histórica de uma humanidade encarcerada nos limites terrestres, sem o menor recurso a uma força, ou a um ser transcedente à história. Tudo o que nossa análise destacou através dos grandes temas do pensamento de Marx se resume nesta idéia: que o ateísmo incide necessariamente em todo o pensamento de Marx, e pôr este ateísmo entre parênteses, para aceitar as outras análises marxistas seria um empreendimento ilusório (p. 164).

Note-se, entretanto, que o ateísmo de Marx não é o ateísmo teórico de Feuerbach e de outros; é um ateísmo prático. Assim como o humanismo marxista é uma superação do humanismo abstrato, assim também seu ateímo é uma superação do ateísmo teórico. No humanismo marxista não há lugar para Deus. O próprio ateísmo, como ato negador de Deus, é considerado iútil. Para Marx, o problema de Deus só existe para o homem alienado. Para o homem engajado, o próprio ateísmo está ultrapassado; torna-se ateísmo prático. Com diz Calvez, a praxis total do homem substitui a condição de homem alienado, de existência ilusória, que tornava a consolação transcendente como quem toma ópio. E conclui:

> O marxismo é um ateísmo, mas o que distingue em relação a todos os ateísmos anteriores é o fato de ser prático; é o fato de ser, não já um simples postulado filosófico intelectual, mas sim o resultado de uma ação efetiva, que exprime definitivamente o Devir dialético de todo o real, e que remata toda a história humana. O marxismo já não é o ateísmo de um homem de má consciência, que sente a necessidade de apaziguar, negando explicitamente Deus, ou blasfemando: é o ateísmo de um criador do homem, de um construtor da cidade humana (vol. II, p.327).

Pelo exposto, conclui-se que, coerentemente, o individuo não pode ser cristão e marxista, a não ser que reduza o cristianismo a mero humanismo, o que resultaria na negação do caráter essencial da doutrina cristã como religião revelada e não apenas como religião natural.

2.4.2. O humanismo existencialista

À semelhança do que acontece com o humanismo marxista, escrever resumidamente sobre o humanismo existencialista é tarefa praticamente impossível. E aqui se deve acrescentar a existência de outro problema. Se, no caso do marxismo, há um autor ou poucos autores que reúnem as idéias centrais

do sistema e que, de certo modo, constituem uma espécie de ortodoxia, no caso do existencialismo não existe uma figura central, tampouco um sistema de posturas doutrinárias que vão desde um protestante luterano, como Sören Kierkegaard, um católico, como Gabriel Marcel, e um ateu, como Jean Paul Sartre.

Como acentua Etcheverry, o existencialismo é uma forma mais ou menos difusa de pensamento e não necessariamente um sistema filosófico coerentemente estruturado. Substitui a metafísica pela fenomenologia e valoriza os sentimentos experimentados pelo indivíduo mais do que a simples idéias abstratas formuladas. O existencialismo se prende mais a situações particulares do que à busca de leis universais.

O existencialismo é uma reação ao racionalismo hegeliano. Em nome da existência concreta, ele protesta contra a idéia abstrata e contra o espírito sistemático.

Como se sabe, o idealismo de Hegel se preocupou apenas com o problema do conhecimento, reduzindo a metafísica à crítica, e negligenciou a situação concreta do homem de carne e osso. Esse ponto doutrinário do idealismo já foi severamente criticado pelo marxismo, como vimos anteriormente. Para o existencialismo, a existência é a presença do homem neste mundo e neste corpo, ela é algo concreto, ligado à natureza e à história, mas distinta de ambas.

O existencialismo é uma filosofia do homem. Não de um homem abstrato considerado em suas propriedades específicas, objeto da psicologia ou da antropologia, mas do homem como ser singular. Um filósofo existencialista diria, com Etcheverry:

> Não existo à maneira das coisas materiais colocadas diante de mim e definíveis a partir de fora. Na minha secreta intimidade, apreendo-me como um ser consciente, livre para construir o seu futuro, responsável da sua situação presente e responsável do seu destino. Em virtude de sua originalidade e da sua objetividade, o E foge a toda a definição estrita, a todo o sistema definido. O seu conhecimento é vivido, quer dizer, praticamente realizado e estritamente incomunicável (p.63).

Em seu excelente estudo As doutrinas existencialistas de Kierkegaard a Sartre, Regis Jolivet define o existencialismo como “o conjunto de doutrinas segundo as quais a filosofia tem como objetivo a análise e a descrição da existência concreta, considerada como ato de uma liberdade que se constitui afirmando-se e que tem unicamente como gênese ou fundamento essa afirmação de si” (p.22). por sua vez, Sartre diz que “entendemos por existencialismo uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda a criação implicam um meio e uma subjetividade humanos” (O existencialismo é um humanismo, tradução de Vergília Ferreira. São Paulo, editora Abril cultural, 1978, p.4).

O ponto mais óbvio da doutrina existencialista é sua afirmação da primazia da existência sobre a essência. Paul Foulquié, em O existencialismo, dia que a ontologia distingue, nos seres, dois princípios: a essência e a existência. Essência é aquilo que o ser é. Por exemplo: eu sou homem. Esta expressão "eu sou homem" não diz tudo o que o homem é. Do lado real, indica apenas os caracteres comuns a todos os outros seres da mesma espécie. Esses caracteres constituem a essência universal. Completada com as características peculiares a cada indivíduo, a essência não implica a existência dos seres em que se acha realizada. O ser da essência, diz Folquié, é do ser possível. Esta possibilidade se converte em realidade graças à existência. A existência é, portanto, aquilo que atualiza a essência. Por exemplo, quando digo: eu sou homem, o "eu sou" afirma a existência; o "homem" designa a essência. Só em Deus a existência é inseparável da essência. Daí a propriedade da afirmação em Êxodo 3.14: "Eu sou o que sou." O existir é da essência de Deus; ele é essencial e necessariamente existente, e a suposição de um Deus capaz de não existir é logicamente contraditória.

No caso particular do homem, a quem devemos conceder o primado: à essência ou à existência? Para os filósofos essencialistas, como Platão, a existência, em vez de enriquecer, empobrece a essência que atualiza. Para ele, a passagem da possibilidade à realidade representa uma queda. É assim, por exemplo, que alguns teólogos interpretam a "Queda" de Adão e Eva – a passagem da essência para existÊncia, como veremos no próximo capítulo, que trata da antropologia bíblica.

Para o existencialismo, obviamente, o primado é da existência, pois o existencialismo é a filosofia do concreto, do real, do homem de carne e osso, no dizer de Miguel de Unamuno. Mais do que isso, para o existencialismo a subjetividade é o caráter fundamental da existência e, por isto mesmo, ela está para além do saber, é irredutível a uma noção, refratária a qualquer tentativa de conceitualização. Daí por que o existencialismo se expressa melhor na literatura, como atestam as obras de Sartre, Camus e Simone de Beavoir, dentre outros.

Note-se também que o existencialismo não se preocupa apenas com a existência das coisas, mas sobretudo com a "minha existência", pois nós é que atribuímos a existência às coisas; sem nós as coisas nós existiriam.

Mas, o que é existir? Não é fácil responder a esta pergunta, porque a existência não é um atributo, mas a realidade de todos os atributos. "Apreende-se a existência no existente, mas não em si mesma" (Foulquié, p. 47).

Na concepção da filosofia tradicional existe o que é real e não apenas possível. Tudo que passou da essência à existência existe ou é, seja uma pedra, seja um homem. Para o existencialismo, porém, existir não é sinônimo de ser. As pedras são, mas não existem fora do ato mental, condição única para que

existam. Além disto, a existência não é um estado, mas um ato; é a passagem da possibilidade à realidade, como indica a etimologia do verbo existir. Ex + *sistere* significa partir daquilo que se é para se estabelecer ao nível do que antes era apenas possível. A existência pressupõe a liberdade. Portanto, a existência é peculiar ao homem. Infelizmente, porém, nem todo homem existe no sentido existencialista do termo. O homem só existe à medida que escolhe a si mesmo livremente, que se faz a si mesmo, que é seu próprio autor. Só existimos quando escolhemos mais do que isso:

> O existente que estabiliza no tipo em que desejou se tornar, enrijece ao ser e cessa de existir. Para existir, devemos – discernindo no novo ser, resultante de nossas escolhas anteriores, os possíveis que o mesmo contém – optar incessantemente por aquele em que nos queremos converter. Seria impossível fixar-se na existência como numa posição definitiva. A existência é constante transcendência, isto é, superação daquilo que somos; só existimos através da livre realização de uma mais-ser (Foulquié, 1995, p.48).

Ao escolher o que pretende ser, o homem escolhe sua essência, que é anterior à existência, pois, para escolher, é necessário existir. Portanto, no homem, existência precede a essência. Não existe, porém, em lugar algum uma norma absoluta que me diga o que eu deva ser. Tenho que criar minha própria norma, minha própria verdade, e me responsabilizar por aquilo em que me torno. Nisto consiste, em parte, a angústia existencial da qual nenhum homem escapa.

Como dissemos, o existencialismo não representa um sistema coerente de filosofia. Mas, mesmo correndo o risco de simplificação, podemos dizer como Foulquié que são estes os pontos principais dessa corrente de pensamento, principalmente como é retratado por Sartre, que será considerado mais adiante neste estudo. Vejamos, em relance, os pontos principais das doutrinas existencialistas.

A existência precede a essência. Como diz Sartre, o homem é em primeiro lugar é só depois é isto ou aquilo. Em outras palavras, o homem cria sua própria essência. E diz mais: “A essência do homem está em suspenso na sua liberdade”.

Como corolário desse princípio, aparece o que diz que o homem escolhe a sua essência. Nós não criamos a essência universal pela qual pertencemos à espécie humana, mas a essência individual que nos é peculiar, e que se encontra em qualquer outro indivíduo, é nossa criação. Não escolhi a condição e ser homem, mas que tipo de homem serei é minha opção. E o que diz Sartre, ao afirmar: “Eu próprio me escolhi, não no meu ser, mas na minha maneira de ser”.

Liberdade ilimitada. Num trecho de *As moscas*, Sartre apresenta um diálogo entre júpiter e Orestes em que o deus quer submeter o homem à sua vontade. Orestes diz a Júpiter: “(...) não devias criar-me como um ser livre (...). Tão logo me criaste, cessei de pertencer-te (...); e não houve nada mais no céu,

nem o Bem nem o Mal, nem pessoa alguma para me dar ordens (...). Não voltarei a submeter-me à tua lei: estou condenado a não ter outra lei senão a minha (...). Pois eu sou homem, Júpiter, e cada homem deve descobrir o seu caminho" (citado por Foulquié, p.67, 68). Este é um dos aspectos do drama existencial do homem: ele foi criado como agente livre, mas é um ser finito. Portanto, sua liberdade será sempre a de um ser finito e não a de um deus. Voltaremos a esse assunto no capítulo sobre a antropologia bíblica do Antigo Testamento.

Outro principio fundamental do existencialismo é o senso de responsabilidade e de engajamento na vida. O homem não é mero joguete das forças do meio. Ele é responsável por aquilo em que se torna. Não deve ficar à procura de bodes expiatórios a quem possa atribuir sua culpa; deve assumi-la e responsabilizar-se por ela. O existencialismo típico não procede como o Hamlet de Shakespeare, símbolo da indecisão. Sejam quais forem as conseqüências, o homem existencial assume a responsabilidade de seus atos.

O filósofo existencialista não é um ser contemplativo. Ele rompe a alienação através do engajamento na vida. O exemplo típico é Sartre se envolvendo no caso da Revolução Cubana e na luta contra o racismo, e Sören Kierkegaard enfrentando o cristianismo decadente do seu tempo.

A angústia. A experiência da angústia parece inevitável ao homem, pois, ao escolher as normas para a sua vida, não sabe ainda o seu valor, pois este resulta do tipo da escolha feita. Além disto, a escolha do indivíduo, de algum modo, afeta outras pessoas. Em o ser e o nada, Sartre diz:

> Se o Homem não é, mas se faz, e se, em se fazendo, assume a responsabilidade por toda a espécie, se não há moral ou valor dados a priori, mas se, em cada caso, precisamos resolver sozinhos, sem pontos de apoio, sem guias e, no entanto, para todos, como haveríamos de não sentir ansiedade quando temos de agir? Cada um dos nossos atos põe em jogo o sentido do mundo e o lugar do homem no universo; através de cada um desses atos, mesmo contra a nossa vontade, constituímos uma nova escala universal de valores, e ainda se desejaria que não fôssemos possuídos de medo em face da tamanha responsabilidade? (citado por Foulquié, p. 73,74).

Dentre os autores considerados existencialistas, escolhemos dois para representar essa linha de pensamento: Sören Kierkegaard e Jean-Paul Sartre, por se colocarem praticamente em posições extremas, o que revela o caráter não-sistemático do existencialismo.

SÖREN KIERKEGAARD (1813 – 1855). Um dos pensadores mais singulares do século XIX, Sören Kierkegaard exerceu profunda influência sobre a filosofia e sobre a teologia contemporâneas. Seu nome está ligado à chamada "teologia do paradoxo" ou "teologia da crise", e ninguém pode falar em existencialismo sem lembrar esse solitário pensador dinamarquês, a quem Unamuno carinhosamente chamava de "meu irmão Kierkegaard".

Sören Kierkegaard é um dos pensadores cuja experiência pessoal está ligada a seu pensamento filosófico. Assim, em nossa breve exposição, apresentaremos, inicialmente, alguns dados biográficos desse autor, através de algumas das experiências mais marcantes e decisivas de sua vida.

O leitor brasileiro conta hoje com várias obras de Kierkegaard, em língua portuguesa, como o *Desespero Humano*, *O Conceito de Angústia*, *Temor e tremor*, *Ponto de vista explícito da minha obra como escritor*, e muitas outras que estão sendo editadas em Portugal pela Edições 70.

Sobre Kierkegaard, indicamos em primeiro lugar o excelente livro de Walter Lowrie – *Kierkegaard* – em dois volumes, um dos textos mais bem documentados que existem sobre este autor. Do mesmo Lowrie há um resumo desta obra em um só volume, que torna o assunto mais acessível. Recomendamos também o texto de Regis Jolivet, *Introducción a Kierkegaard*, que oferece ao leitor uma idéia de geral da vida e do pensamento desse autor. Ernani Reichmann escreveu também um excelente texto sobre Kierkegaard, em certo sentido parecido com o de Lowrie, pois, em dado momento, primeiro cita textos do autor, e somente depois apresenta a interpretação que julga adequada. Valioso também é o trabalho de um grupo de autores encabeçado por Luiz Washington Vita, e prefaciado pelo grande pensador brasileiro Miguel Reale – Sören Kierkegaard – publicação da *Revista Brasileira de Filosofia*. Além dessas, recomendamos também a leitura do volume sobre Kierkegaard na coleção Os Pensadores, da Editora Abril Cultural, onde, além da excelente introdução, encontram-se obras com Diário de um sedutor (1843), Temor e tremor (1843) e Desespero humano (1849).

É evidente que não temos aqui a intenção de apresentar uma biografi de Sören Kierkegaar. Queremos salientar apenas alguns fatos relevantes à melhor compreensão do seu pensamento. Para isto, indicaremos inicialmente algumas das experiências marcantes de sua vida, que tiveram profunda repercussão sobre o seu pensamento.

Antes, porém, indicaremos algumas das características de sua personalidade, que também nos ajudam a compreender seu modo de pensar e de sentir.

Por haver sido criado num ambiente onde predominava o pietismo, Kierkeaard tinha uma personalidade profundamente marcada pelo senso do Sagrado. A religiosidade era para ele uma espécie de *habitat* natural. Paradoxalmente, era também possuidor de um profundo senso de ironia, que lhe ganhou não poucas vezes adversários gratuitos e a impopularidade que o afastou cada vez mais do convívio social.

A personalidade de Kierkegaard é também marcada por acentuada melancolia, fruto de uma educação rígida e de um superego extremamente

exigente. Aparentemente, a figura paterna é em grande parte responsável por esse espírito melancólico de nosso autor. Mas, apesar dessa atitude que o fazia tímido e retraído, Kierkegaard era um espírito apaixonado e sensível. Suas obras refletem uma personalidade marcada pela emoção e profundamente cônscia de sua missão neste mundo.

Os biógrafos de Kierkegaard são unânimes em reconhecer a influência de certas experiências pessoais sobre o pensamento desse autor. A primeira delas é o chamado "terremoto". O pai da Jutlândia, cuidava de rebanhos e, em dado momento, achando que não merecia tanto sofrimento, teria blasfemado contra Deus. Essa experiência de blasfêmia produziu em Michael Pedersen um profundo sentimento de culpa e a sensação de haver cometido um pecado imperdoável. Ao tomar conhecimento dessa experiência do pai, Kierkegaard ficou profundamente chocado e aparentemente assimilou o sentimento de culpa do pai, como revela sua constante preocupação com a idéia de pecado original.

Outra experiência marcante na vida de Sören Kierkegaard foi seu noivado com Regine Olsen, jovem a quem amou profundamente. O noivado se oficializou a 10 de setembro de 1840 e foi desfeito por ele em 11 de outubro de 1841. o motivo do rompimento alegado por Kierkegaard foi sua melancolia e incapacidade de fazer sua amada feliz. Este foi o pretexto. O motivo real parece ter sido muito mais profundo. Em seu livro Pureza de coração, talvez encontremos a causa principal desse rompimento. Kierkegaard diz que "pureza de coração é querer uma só ciosa". Ora, o Novo Testamento diz que não se pode servir a dois senhores. Kierkegaard estava cada vez mais convencido de que sua missão na Terra era tentar ser cristão. Para tanto, não podia dividir sua lealdade. Achou, portanto que não era justo para Regine ter um esposo que não lhe pudesse dar a devoção que ela merecia, por ter outra vocação que exigia dele grande sacrifício. Mas essa experiência o marcou para o resto da vida.

Uma terceira experiÊncia marcante da vida de Kierkegaard foi o incidente do Corsário, jornal cômico de Copenhague, que o ridicularizou com caricaturas e observações jocosas. Esta experiÊncia aumentou a solidão do filósofo e lhe causou profundo sofrimento moral. Ele se sentiu estranho no seu próprio mundo, na sua própria terra, entre seus concidadãos.

Finalmente, outra experiência decisiva na vida de Kierkegaard foi o momento em que o bispo H. L. Martensen, sucessor do bispo Mynster, no funeral deste, o teria chamado de "testemunha da verdade, cuja cadeia de testemunhos se estende desde os dias apostólicos até hoje". Esta afirmação causou profunda revolta em Kierkegaard, pois o próprio Martensen sabia que Mynster havia se comprometido com a Igreja Oficial e traído, no entender de Kierkegaard, o espírito do cristianismo. Este incidente acentua a luta de Kierkegaard contra o cristianismo institucionalizado do seu tempo. Em Ataque

sobre o cristianismo, ele diz que se nós somos cristãos; isto significa que o cristianismo não existe. Diz, também: Lutero tinha 92 teses. Eu só tenho uma: o cristianismo efetivamente não existe.

Ao contrário do cristianismo comprometido da Igreja Oficial da Dinamarca, Kierkegaard dizia que o cristianismo é Cristo, paradoxo, escândalo e loucura, com diz Paulo aos Coríntios. Portanto, para ele o cristianismo é sofrimento, inquietação, angústia, temo e tremor. Sua visão do cristianismo, em consonância com seu temperamento melancólico, é sombria: exige do homem o supremo sacrifício da renúncia, como o fez Abraão, oferecendo o próprio filho Isaque sobre o altar.

O incidente do Corsário e o discurso de Martensen, elogiando Mynster envolveram Kierkegaard numa luta tão apaixonada que apressou sua morte ocorrida a 11 de novembro de 1855.

Outra maneira de estudar a vida e o pensamento de Sören Kierkegaard é através dos pseudônimos que ele usa nas obras chamadas “estéticas”, e que refletem aspectos de sua personalidade ou estágios de sua evolução.

Thomas Gallagher, em *Existencialist thinkers and thought* (1962), de que o estudo de Sören Kierkegaard apresenta dois problemas básicos: Compreender o que é apresentado por ele, e determinar se o que é apresentado significa o pensamento do próprio Sören Kierkegaard, ou se é uma afirmação de uma posição de oposição.

Pergunta-se, então até que ponto os pseudônimos usados por Kierkegaard o representam? Os pseudônimos fazem parte do seu método de comunicação indireta. Pelo fato de, através dos pseudônimos, criar não só histórias, mas também os autores”. (Os pseudônimos aparecem nas obras “estéticas”, em que o autor usa o método da comunicação indireta. As obras em que se apresenta pessoalmente são as religiosas, em que usa o método de comunicação direta.)

Por que Sören Kierkegaard usou pseudônimos? Parte da resposta reside na relação entre pensamento e ação, tal como a compreendia. Para ele é essa relação que determina o método de comunicação: direto ou indireto.

A relação entre pensamento e ação não é de identidade. Antecipar uma ação ou pensamento ainda não é agir. Existe, pois, um ponto entre o pensamento e a ação. A transição do domínio do pensamento ao da ação é feita por um ato da vontade. O pensamento em si não é o curso eficiente de ação; mesmo assim a ação é fazer o que se pensa. Portanto, o pensamento, apesar de não ser ação, é necessário à ação.

Para Kierkegaard há conhecimentos que estão mais diretamente relacionados com a ação do que outros. Ele distingue dois tipos de conhecimento: o acidental, que é aquele que não te qualquer efeito sobre a ação humana, e o essencial, que é aquele que é orientado para a ação e se relaciona

com a subjetividade da pessoa e com sua existência como ser moral. Se levarmos em conta a significação moral da existência humana, concluiremos que somente o conhecimento ético-religioso tem relação essencial com o conhecedor. O conhecimento especulativo é meramente acidental e não afeta diretamente a ação humana.

É evidente que Kierkegaard se interessa apenas pelo conhecimento essencial. Seu problema fundamental, então, é saber como esse conhecimento pode ser comunicado. Sua tese é a de que o conhecimento essencial não pode ser comunicado diretamente. Por exemplo, não se ensina ética como se ensina geometria ou química. O conhecimento essencial não pode ser comunicado através de uma série de proposições frias ou abstratas, que buscam alcançar apenas o assentimento intelectual do homem. O conhecimento essencial procura atingir a vontade do homem, e não apenas o seu intelecto.

O método da comunicação indireta pressupõe o conhecimento pessoal daquilo que se comunica. Seu objetivo não é ensinar um sistema ou contribuir para o aumento do saber objetivo. Seu propósito é estimular a ação, vitalizar verdade verdades já conhecidas, levando o indivíduo à apropriação pessoal daquilo que até então se relacionava com o eu apenas de modo superficial. O que Kierkegaard se propõe nas obras "estéticas", nas quais ele usa pseudônimos, é levar o leitor a assumir uma atitude pessoal diante de sua própria verdade.

Os principais pseudônimos usados por Kierkegaard, e relacionados com suas obras "estéticas", são os seguintes: Victor Eremita, em *A alternativa* (1843), Johanes de Silentio, em *Temor e tremor* (1843), Constantine Constantius, em *A repetição* (1843), Johannes Climacus, em *Discursos edificantes* (1844) e em *Post-scriptum* (1846), Vigilius Haufniensis, em *O conceito de angústia* (1844), Nicolaus Notabene, em *Prefácios* (1844), e Hilarius Bogbinder, em *Estádios no caminho da vida* (1845).

Como dissemos, o uso de peseudônimos nas obras "estéticas" de Sören Kierkegaard reflete seu método de comunicação indireta. Nessas obras ele apresenta os três estádios da vida, um dos temas kierkegaardianos favoritos.

Kierkegaard fala de três estádios da vida: o estético, o ético e o religioso. Cada um desses estádios representa uma atitude para com a existência; representa uma filosofia de vida.

Os estágios da vida são inter-relacionados; não se vive um estágio puro. Ninguém é exclusivamente estético, ético ou religioso. Os estágios não são exclusivos na experiência humana. Não são também cursos através dos quais se têm de passar na infância à velhice, mas são métodos através dos quais se têm de passar da infância à velhice, mas são também cursos através dos quais nos colocamos diante da realidade *hic et nunc*. Note-se, também, que um estágio não se transforma em outro; um estádio destrona o outro e esse efeito representa uma

nova orientação básica na vida do indivíduo. Esse “destronamento” não se dá através do intelecto, e sim da vontade.

O estágio estético caracteriza-se pela busca da beleza, do prazer e da felicidade. O individuo que opta pelo estético não se preocupa senão como presente, com o momento atual.

O estágio “estético” é para Kierkegaard a esfera mais baixa do existir. É o território do romântico e do hedonista, cujo objetivo na vida é o prazer, independentemente dos valores morais. Para Sören Kierkegaard, os estetas são bem representados por Nero, Romeu e Julieta, Heloísa e Abelardo, Don Juan e Fausto, Cujas vidas terminaram em desespero e perdição.

Ao buscar o prazer, o esteta necessariamente busca o imediato, pois somente no momento e no imediato se pode achar o prazer. Visto que o bem para o esteta só se encontra no prazer, e o prazer não é algo duradouro, desejar o prazer é desejar a mudança e a variedade. Assim, a vida do esteta se perde na multiplicidade e será sempre uma vida dividida. O esteta não é um caráter determinado por si mesmo, mas representa um estado de humor determinado pelas coisas sobre as quais ele não tem controle. Neste processo o esteta sacrifica a razão pelo sentimento. E, porque negligencia a vontade, o poder de decisão é nele praticamente inexistente. Ora, visto que o prazer momentâneo é incerto, e mesmo quando presente, não é plenamente satisfatório; o esteta torna-se por isso mesmo vítima do tédio e da frustração. Portanto, o desespero é o término da vida estética, e se encontra no fim apenas porque está inconscientemente presente no princípio.

Muitas realidades da vida, com o mal, a pobreza e a doença escapam ao interesse e à preocupação de esteta. Ora, ignorar essas coisas é danificar o pleno desenvolvimento da personalidade. Sören Kierkegaard conclui, portanto, que o viver apenas em nível estético torna-se intolerável para o indivíduo como para a sociedade.

O estádio ético caracteriza-se pela ação e resulta na vitória do homem. Nesse estádio, o homem vive segunda a razão. Controla suas paixões e instintos e vive de acordo com as leis e os costumes estabelecidos. É viver de acordo com o imperativo do dever. Por exemplo, Sören Kierkegaard deve romper seu noivado com Regine Olsen para ser fiel à sua vocação. Abraão deve sacrificar seu filho Isaque, porque Jeová exige isto dele.

Sören Kierkegaard não escreveu um tratado de ética como disciplina autônoma ou distinta. Aparentemente ele toma por base a ética de Kant. Ele concebe a esfera ética como aquela em que predomina o dever e a obediência. Os padrões éticos se fundamentam em Deus, e não apenas nos costumes sociais. Na realidade, muitas vezes a pessoa ética encontra-se em oposição aos costumes da sociedade.

A vida no estádio ético é livre de caprichos pessoais e ancorada em normas objetivos de absoluta validade; ela estabelece padrões que se aplicam a todos, sem exceção. As pessoas que vivem nesse nível atingem elevado grau de conhecimento de si mesmas e de controle das suas emoções. O resultado disso é a liberdade e a estabilidade, em vez do desespero e da dissipação que caracterizam a vida no estágio estético.

A categoria suprema para o esteta, com vimos, é a escolha de si mesmo. Em nível ético, a categoria suprema é o dever. Na escolha do dever consiste a liberdade da pessoa que vive em nível ético. Sören Kierkegaard considera o universal como sinônimo de dever. O dever, portanto, é para todos, mas tem aplicação a cada indivíduo em particular, de acordo com as circunstâncias de cada um. O objetivo da vida seria então revelar-se como unidade do universal e do particular. Síntese do infinito e do finito. Por exemplo, o universal afirma que os pais devem amar seus filhos. Logo, Abraão deve amar Isaque. Mas Jeová exige o sacrifício de Isaque, e Abraão deve obedecer. O universal afirma que o homem deve casar-se. Logo, Sören Kierkegaard deve casar-se. Mas Sören Kierkegaard só quer uma coisa – cumprir sua vocação religiosa, e, para tanto, entende que deve romper seu noivado com Regine.

Parece que a experiência de Sören Kierkegaard com Regine Olsen Influenciou sua escolha de realização ideal na esfera ética. Conforme o “juiz William”, outro pseudônimo de Sören Kierkegaard, o objetivo da vida ética, que é a perfeição moral, encontra-se num matrimônio feliz.

Teoricamente, o matrimônio apresenta uma dupla vantagem para o homem: primeiro, a Ênfase sobre o dever, implícita no matrimônio, o traz à esfera ética e orienta o individuo para padrões absolutos que não são determinados pelo sabor do momento. Segundo, o sensual e o romântico estão presentes no matrimônio, mas são transformados de tal modo que tudo que é belo e humano, no conceito estético da relação entre os sexos, é conservado. A preservação dos elementos estéticos, mas sujeitos ao dever, constitui a validade do matrimônio. O matrimônio, portanto, é o mais elevado objetivo da existência humana e ponto culminante da vida no estágio ético, cuja crítica é feita por Sören Kierkegaard em *Temor e tremor*.

O estágio religioso representa a vida autêntica na presença de Deus. O estágio religioso incorpora o que há de melhor no estético e no ético.

Do estágio ético deve ser preservado o senso do dever e a ênfase sobre a vontade, como fator determinante do caráter. Deve ser abandonada, entretanto, a absolutização do dever, que se sobrepõe ao próprio Deus, que passa a ocupar lugar secundário. A tendência do estágio a idenficar moralidade com religião. Para o indíviduo no estágio ético ao religioso é a fé que, por sua natureza, é paradoxal. Para Sören Kierkegaard, o cristianismo representa a mais elevada

expressão do estágioreligioso, não como proposta teórica, mas como prática revelada na encarnação. Ele advoga que na encarnação o eterno se sujeita ao temporal e ao mutável, o eterno torna-se temporal. O Deus que e entra na ordem do existencial em Cristo. O Cristo encarnado, portanto, é o existencial. A encarnação não pode ser entendida a nível meramente especulativo; deve ser entendida como paixão infinita. O cristianismo não é uma doutrina especulativa e fria, mas o modo apaixonado pelo qual o homem, como indivíduo singular, se coloca perante Deus.

Angústia e desespero são outros temas favoritos de Sören Kiekergaard e do existencialismo em geral. Existir é necessariamente experimentar angústia e desespero, ambos ligados à realidade da culpa existencial ou da finitude.

O desespero, diz Sören Kierkegaard, é a doença mortal, isto é, a doença da qual não se pode morrer. No exórdio do seu livro Desespero humano, ele inclui o episódio bíblico sobre a morte de Lázaro, conforme a narrativa do Evangelho de João: “Esta enfermidade não é para a morte” (Jo 11.4) e, contudo Lázaro morreu; mas como os discípulos não compreendessem a continuação: “Lázaro, o nosso amigo, dorme, mas eu vou acorda-lo do seu sono”, Cristo disse-lhes sem ambigüidades: “Lázaro está morto, e contudo a sua doença não era mortal, mas o fato é que está morto, sem que tenha estado mortalmente doente” (Desespero humano, tradução de Adolfo Casais Monteiro. Porto, Livraria Tavares Martins, 1952, p.27). Mais adiante, reforçando a idéia do desespero como doença mortal, Kierkegaard diz:

> “Assim é o desespero, essa enfermidade do eu ‘a Doença Mortal’. O desespero é um doente de morte. Mais do que em nenhuma outra enfermidade, é o mais nobre do Eu que nele é atacado pelo mal; mas o homem não pode morrer dela. A morte não é neste caso o termo da enfermidade: é um termo interminável. Salvar-nos dessa doença, nem a morte o pode, pois aqui a doença, com seu sofrimento e... a morte, é não poder morrer” (p. 46).

Em Kierkegaard, o desespero assume uma de três formas, conforme ele mesmo diz no início do primeiro capítulo da obra citada anteriormente. O desespero inconsciente de ter um eu (o que é o verdadeiro desespero), o desespero de não querer e o desespero que quer ser ele próprio.

Como diz Regis Jolivet, ninguém pode escapar ao desespero, pois a ausência dele significaria o nada, o vazio. Dizer *desespero* é o mesmo que dizer consciência, espírito e reflexão, pois para escolher o eterno temos que desesperar do que somos e do que temos na ordem do finito. O homem é um ser cônscio de sua finitude. Ele sabe que não basta a si mesmo. Nem o que existe nele, nem o mundo físico que existe ao seu redor são suficientes para completá-lo. Somente em uma relação transcendente com o absoluto ele pode realizar-se. Como síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, o

homem experimenta a angústia existencial que o conduz ao que tem de eterno. Este é, por assim dizer, o desespero construtivo e redentor do homem. É, como diz Jolivet, uma porta que se abre para a transcendência do Absoluto. E o salto que leva o homem a ultrapassar seus próprios limites e a alcançar a plenitude da vida humana.

Lamentavelmente, porém, existe um desespero demoníaco em que o homem escolhe a si mesmo e se fecha no segredo de sua própria miséria. Neste caso, tipicamente, ele se revolta contra Deus, ou apresenta seu desespero na forma de *ausência de desespero*, que se traduz numa atitude cínica perante a vida. Jolivet conclui:

> O desespero é, portanto, ambíguo e dialético, como todas as coisas do homem. Conduz a vias divergentes. *Tudo depende da maneira como cada um desespera*. Se o desespero se malogra ao produzir um rompimento no íntimo da alma, levando ao endurecimento, estamos perdidos; é a morte, mas uma morte em que não se acaba de morrer. Se, pelo contrário, o desespero força a alma a concitar os seus últimos recursos, a "desesperar em verdade", isto é, absolutamente, então desperta nela a consciência do seu valor eterno. Importa, pois, desesperar em verdade: isto é que caracteriza aquele existente que atingiu o ponto culminante do *pathos* existencial (*As doutrinas existencialistas*, p. 57).

A angústia existencial ocupa lugar relevante no pensamento de Sören Kierkegaard. A angústia é diferente do desespero, visto que ela precede o pecado e está ligada à possibilidade e à liberdade, como observa Jolivet. Visto que no homem o que é dado não é o eu mas a sua possibilidade, ele inevitavelmente se sente colocado diante do nada ou debruçado sobre o vácuo. "Vertigem diante do que não é, mas poderá ser pelo uso de uma liberdade que não se experimentou e que não se conhece, a angústia do espírito assemelha-se à vertigem física, naquilo que ela simultaneamente encerra de temor e de atração, de simples vislumbre da possibilidade e também de terrível encanto" (Jolivet, 1953, p. 57). A angústia, diz o autor, é uma espécie de antipatia simpática ou de simpatia antipática: é o desejo do que se teme e o temor do que se deseja. É cheia de fascinação e encantamento, como a serpente do Gênesis, que levou o homem a pecar.

Assim como o homem não pode fugir ao desespero, não pode também deixar de experimenta a angústia. A diferença é que o desespero é posterior à liberdade, enquanto que a angústia lhe antecede.

> "A angústia move-se no sentido da perfeição; o desespero no sentido da libertação. A angústia instala o homem diante de si mesmo, enquanto não é aquilo que há-de-vir a ser pela liberdade. É também espírito, pois é liberdade. É ainda ela que prepara e anuncia a ruptura que há-de ocorrer, visto significar simultaneamente um estado instável e o salto que temos de dar. *Colocada na linha de junção da possibilidade com a realidade, permite que o existente se revele a si próprio; propõe-lhe o eu que tem de realizar*" (Jolivet, 1953, p. 58).

Ou, como diz o próprio Sören Kierkegaard: “O homem formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só aquele que a possibilidade forma está formado na sua infinitude. Por isto, a possibilidade é a mais árdua das categorias” (*O conceito de angústia*).

E, para encerrar essa visão panorâmica de alguns temas do pensamento de Sören Kierkegaard, falaremos sobre o subjetivo e a singularidade do indivíduo.

Como vimos, Sören Kierkegaard investe contra o universalismo abstrato e o racionalismo dialético de Hegel. O ponto de partida de sua crítica é o conceito de realidade, já destacado por Feuerbach e por Marx. Para estes, a realidade era a matéria e não o espírito ou a idéia, como queria Hegel. Para Kierkegaard, é a categoria através da qual devem passar o tempo, a história e a própria humanidade. Somente o singular existe: o universal nada mais é do que uma abstração do singular. Mas o singular, que interessa a Sören Kiekegaard, é o singular homem, porque somente o homem é verdadeiramente singular, pois somente o homem tem consciência de sua singularidade.

Em sua luta em defesa da singularidade do indivíduo, Kierkegaard ataca o sistema, sobretudo representado por Hegel e pela igreja oficial de seu tempo. A realidade humana é complexa demais para se enquadrar em qualquer sistema.

Kierkegaard investe também contra o conceito objetivo da verdade. Para ele, a verdade é subjetividade. Não interessa a idéia universal da verdade. O que interessa é a minha verdade, isto é, aquilo que para mim se torna mediante o meu envolvimento passional com essa coisa. No seu *Diário*, ele diz: “O que importa e entender a que sou destinado, ver o que Deus quer propriamente que eu faça; o que importa é encontrar uma verdade que seja verdade para mim, encontrar uma idéia pela qual eu possa viver ou morrer” (citado por Dalle Nogare, p. 121).

A singularidade do indivíduo, entretanto, não é uma doação da natureza, é uma conquista do homem. O processo da massificação da sociedade Eva o homem a ter, por assim dizer, uma eu postiço. Não é o indivíduo que age, que faz. É a gente, uma espécie de “ser” universal, que torna a ação humana algo impessoal. Daí, o desafio de Kierkegaard:

> Ousarmos ser nós mesmos, ousar-se ser um indivíduo, não um qualquer, mas este que somos, só diante de Deus, isolado na imensidade de seu esforço e da sua responsabilidade, eis o heroísmo cristão, e confesse-se a sua provável raridade; mas haverá heroísmo no iludir-nos pelo refúgio na pura humanidade, ou em brincar de ver quem mais se extasia a história da humanidade? (Desespero humano, p. 22).

Somente o homem que ousa colocar-se diante de Deus, em sua singularidade, alcança a pureza de coração que, na linguagem kierkegaardiana significa autenticidade. Cremos que Sören Kierkegaard alcançou esse objetivo.

JEAN-PAUL SARTRE (1905 – 1980). Personalidade agressiva e controvertida de filósofo, novelista e dramaturgo, Jean-Paul Sartre é uma das figuras centrais do "existencialismo contemporâneo". O fato de não ter um superego, como ele mesmo diz ao comentar a morte do pai, que o lança na orfandade precoce, é talvez responsável por seu estilo contundente e por seu espírito rebelde, que o leva a comandar a resistência francesa à dominação alemã e a rejeitar o Prêmio Nobel de Literatura, em 1964, pois aceita-lo seria reconhecer a autoridade dos juizes, o que para ele era concessão moralmente inadmissível.

O pensamento existencial de Sartre é expresso sobretudo em suas novelas e peças teatrais, como A náusea (1937), As moscas (1934), A prostituta respeitosa (1946), O diabo e o bom Deus. (1948), mas escreveu também obras formais de filosofia, sendo a principal delas *O ser e o nada: ensaios de ontologia fenomenológica* (1943).

Além de seus próprios livros, uma das fontes mais autênticas de informação sobre a vida e o pensamento de Jean-Paul Sartre é Simone de Beavouir, a quem conheceu quando ambos eram jovens universitários e com quem viveu até morrer. Talvez o melhor retrato que dele temos, além da descrição de sua infância em As palavras (1964), em que ele mesmo descreve aspectos psicológicos de sua vida, seja *A cerimônia do adeus* (1980), que Simone de Beavouir escreveu por ocasião da morte de Sartre.

Sartre é um dos responsáveis pela divulgação da chamada "filosofia do absurdo" na Europa do Pós-Guerra. Em *A náusea*, uma das mais conhecidas de suas novelas, ele diz: "Tudo que existe nasce sem razão, prolonga-se em fraqueza e morre por acaso". Para ele, a existência não tem nenhum sentido além do pouco que a realidade humana lhe dá. A existência e a vida são absurdas e nada existe que possa justificá-las.

Aparentemente, a ausência de significação da vida resulta, para Sartre, do fato de que Deus não existe e, conseqüentemente, não há um padrão com o qual possamos aferir nossas ações e condutas. Os únicos valores existentes são os valores humanos e os únicos padrões são os de cada individuo, no contexto de sua experiência concreta. Cada ser humano se encontra tragicamente só; não tem desculpa e nem justificação. Daí a angústia existencial inevitável ao existente como vimos acima e como ainda veremos mais adiante. A angústia é a consciência de todo o ser humano de que deve garantir de que esta é a escolha correta ou a ação adequada. O homem se faz a si mesmo e define sua natureza humana através de sua atividade em situações concretas em que ele se encontra, e parte desta situação concreta á a terrível descoberta de que, em cada escolha que faz, repousa a felicidade e o progresso de toda a humanidade.

Como filósofo existencialista, para Jean-Paul Sartre a liberdade é tema fundamental do pensamento. Cada homem escolhe o que faz de si mesmo e de sua maneira de ser. Disto decorre que o homem é responsável por aquilo em que ele se torna. Não faz sentido para o filósofo existencial atribuir nossa falhas pessoais a fatores como hereditariedade ou meio ambiente. A liberdade da consciência, ou do ser-para-si, com diz Sartre, prescinde inteiramente da idéia de Deus. Para Sartre não há fundamento sobrenatural para o sistema de valores: é o homem quem o cria e define, de acordo com sua experiência concreta. É o viver do que dá sentido à vida, e o valor da vida é o sentido que cada indivíduo escolhe para si mesmo. Em rigor, não posso dizer a meu semelhante o significado de sua vida. Posso, entretanto, dizer-lhe o que a vida significa para mim. O existencialismo de Sartre, portanto, é um humanismo radical em que Deus não é necessário e em que o homem é o criador de todos os valores da vida.

A liberdade humana, entretanto, conhece vários limites, dentre os quais salientamos estes discutidos por Joseph Mihalich no texto citado *Existencialist thinkers and thought* (1962).

O passado. Meu passado tem significação para mim e me afeta apenas se eu livremente escolher dar-lhe significação porá aceitar livremente o presente que ele tornou possível. É o presente mais do que o passado que representa o contexto da escolha e da liberdade. Se eu livremente não aceitar meu presente, então livremente me despojo do passado, mudando meu modo ou status de então livremente me despojo do passado, mudando meu modo ou status de existência presente. Se meu passado me fez professor, posso aceitar meu presente e executar a função de professor. Mas posso rejeita-lo mudando de atividade. Portanto, tenho controle sobre meu passado à medida que tenho controle sobre o meu presente.

O lugar onde moro. Este será um obstáculo à minha liberdade, apenas se escolher outro objetivo na vida. Por exemplo, se moro no Recife e escolho como alvo de minha vida morar em São Paulo, meu lugar de residência será um empecilho. Mas deixará de ser obstáculo se este alvo não for estabelecido ou, quem sabe, se simplesmente quiser sair de um bairro para outro na mesma cidade e nas condições permitidas por minhas posses pessoais.

Meu próximo. O grupo religioso e a raça a que pertenço são possíveis obstáculos à minha liberdade. O ponto de vista de Sartre a esse respeito é bastante questionável, mas é o seguinte: ele diz que há nova-iorquios, parisienses, católicos, judeus e franceses apenas porque certos indivíduos escolhem ser essas coisas – livremente escolhem morar em Nova Iorque, em Paris, e livremente aceitam o catolicismo ou o judaísmo. Se eu não escolher aceitar esses fatores geográficos locais, raciais ou religiosos que encontro em minha situação concreta, então sou livre para muda-los, rejeitando uns e

adotando outros. Para Sartre, grupos raciais são convenções humanas e não produtos da natureza. Portanto, o fato de pertencer a um grupo qualquer é questão de escolha pessoal. Pertencer a um grupo é algo subjetivo, que pode ser mudado se eu assim desejar.

Minha morte. É o obstáculo à liberdade mais fácilde conciliar. Minha morte não me pertence, não é minha - ela é o limite exterior de minha consicência, o último dos meus possíveis. A não-significação da morte se resume nesta frase: “Minha morte é um momento de minha vida que eu não tenho que viver.” Minha morte não é para mim, mas para os outros; na é minha preocupação, mas a preocupação de outros, que a notarão e precisarão lidar com ela como aspecto de seu contínuo envolvimento concreto. Portanto, nem mesmo a morte é um obstáculo à minha completa liberdade como liberdade humana.

Dentre outros textos, Sartre trata do problema da liberdade e da ação humana, sem a qual ela não pode existir, numa trilogia intitulada *Os caminhos da liberdade*. No primeiro romance da trilogia, *A idade da razão* (1945), a história e a política são os panos de fundo das questões existenciais dos personagens. Aqui, um jovem professor de Filosofia, Marthieu Delorme, busca a liberdade estética numa forma de apatia e evita qualquer compromisso, enquanto outro personagem, Brunet, prefere optar pelo engajamento político como forma de significação para sua existência pessoal. Em *Sursis* (1945), autor procura mostrar que os indivíduos são condicionados pela história; é que a busca da liberdade num plano estritamente pessoal é ilusória, visto que a liberdade é vivida “em situação”. Portanto, somente o compromisso com a história, através de um engajamento pessoal, dá sentido à existência humana. Finalmente, em *Com a morte na alma* (1949), o personagem Marthieu ilustra a tese que Sartre chamou de engajamento gratuito, ao arriscar a própria vida apenas para retratar um pouco o ataque das tropas alemãs.

Finalmente, em consonância com nosso s objetivos, consideraremos alguns textos de Jean-Paul Sartre em *O Existencialismo é um humanismo* (1946), em que o autor responde a críticas à sua filosofia expressa em O ser e o nada e mostra o significado ético do existencialismo, por muitos confundido com libertinagem e até com nudismo. Esse ensaio é considerado como sendo a melhor síntese do pensamento de Sartre sobre o homem, e onde melhor expressa seu humanismo radical. Aparentemente o ponto de vista aqui expresso não sofreu modificações significativas ao longo da vida do autor.

Em seu humanismo radical, Jean-Paul Sartre combate a idéia de um homem criado por uma inteligência divina e possuidor de uma natureza humana única e universal. Diz ele:

No século XVIII, para o ateísmo dos filósofos, suprime-se a noção de Deus, mas não a idéia de que a essência precede a existência. Tal idéia encontramo-la nós um pouco em todo lado: encontramo-la em Diderot, em Voltaire e até mesmo em Kant. O homem possui uma natureza humana; esta natureza, que é o conceito humano, encontra-se em todos os homens, o que significa que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal – o homem; para Kant, resulta de tal universalidade que o homem da selva, o homem primitivo, como o burguês, estão adstritos à mesma definição e possuem as mesmas qualidades de base. Assim, pois, ainda ai, a essência do homem precede essa existência histórica que encontramos na natureza (p. 5).

Sartre advoga que o humanismo radical é mais coerente do que a postura filosófica tradicional:

O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Declara ele que se Deus nõ existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber (p.6).

Um dos pensamentos preferidos de Sartre é aquele em que fala do homem não como produto acabado e fixo, mas, sobretudo, como projeto:

O homem é não apenas com ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existencia; o homem não é mais que o que ele faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo (...). o homem é antes de mais nada um projeto que se vive subjetivamente (...) nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível, e o homem será antes de mais nada o que tiver projetado ser. A doutrina que vos apresento é justamente a oposta ao quietismo, visto que ela declara: só há realidade na ação; e vai, aliás, mais longe, visto que acrescenta: o homem não é senão o seu projeto, só existe à medida que se realiza; não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que a sua vida (p. 6 e 13).

Outra tônica do humanismo radical de Sartre é sua ênfase sobre a responsabilidade do homem por aquilo que ele se torna: “Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo homem no domínio do que ele é, de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência (p. 6).

Implícita na idéia do tornar-se está a responsabilidade da escolha:

Quando dizemos que o homem escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós escolhe a si mesmo; mas com isto queremos também dizer que, ao escolher a si mesmo, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser (...). Assim, sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem (p. 6,7).

Em face dessa tremenda responsabilidade, como vimos, a angústia existencial torna-se inevitável. “O existencialista não tem pejo em declarar que o homem é angústia” (p.7). E, comentando a frase de Dostoievski “Se Deus não existisse, tudo seria permitido”, Sartre diz:

> Aí se situa o ponto de partida do existencialismo. Com efeito, tudo é permitido se Deus não existe; fica o homem, por conseguinte, abandonado, já que não encontra em si, nem fora de si, uma possibilidade a que se apegue. Antes de mais nada, não há desculpas para ele. Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável ; em outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento. Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei, dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado por que não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer (p.9).

O humanismo sartreano admite uma transcendência do homem, mas, como vimos no primeiro capítulo do presente trabalho, no sentido egocêntrico. Para ele, a autotranscendência significa a superação daquilo que o homem é no presente eis um texto doutrinário fundamental:

> Mas há um outro sentido de humanismo, que significa, no fundo, isto: o homem está constantemente fora de si mesmo, é projetando-se e perdendo-o fora de si que ele faz existir o homem e, por outro lado, é perseguido fins transcendentes que ele pode existir; sendo o homem essa superação e não se apoderando dos objetos senão em referência a essa superação, ele vive no coração, no centro dessa superação. Não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjetividade humana. É a esta ligação da transcendência, como estimulante do homem – não no sentido de que Deus é transcendente, mas no sentido de superação – e da subjetividade, no sentido de que o homem não está fechado em si mesmo, mas presente sempre no sentido de que o homem não está fechado em si mesmo, mas presente sempre num universo humano, é a isso que chamamos humanismo existencialista. Humanismo, porque recordamos ao homem que não está fechado em si mesmo, mas presente sempre num universo humano, é a isso que chamamos humanismo existencialista. Humanismo, porque recordamos ao homem que não há outro legislador além desse mesmo, e que é o abandono que ele decidirá de si; e porque mostramos que isso se não decide com voltar-se para si, mas é procurando sempre fora de si um fim – que é tal libertação, tal realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano (p. 21).

Finalmente, referindo-se às críticas pelos cristãos ao humanismo sartreano, o autor de algum modo sugere que seu ateísmo não é propriamente uma militância ou que tenha resultado de problemas metafísicos, mas sim uma questão prática e de coerência em face da defesa do princípio fundamental da liberdade humana. Se existe Deus, para Sartre a liberdade humana é impossível. Seu ateísmo é, portanto, uma condição para que sua liberdade seja uma experiência concreta.

Transcrevemos aqui dois textos de *As palavras*, em Sartre, de modo dramático, expressa sua experiência do ateísmo. Frustrado por não receber um prêmio na escola por uma composição que fez sobre a paixão, ele disse:

> Esta decepção me afundou na impiedade (...) Durante muitos anos ainda, entretive relações públicas com o Todo-poderoso; na intimidade, deixei de freqüenta-lo. Uma só vez experimentei a sensação de que Ele existia. Eu brincara com fósforos e queimara um pequeno tapete; estava dissimulando meu crime, quando de súbito Deus me viu; senti Seu olhar dentro de minha cabeça e sobre minhas mão; eu rodopiava pelo banheiro, horrivelmente visível, um alvo vivo. A indignação me salvou: enfureci-me contra tão grosseira indiscrição, blasfemei, murmurei como meu avô: "Maldito nome de Deus, nome de Deus, nome de Deus." Nunca mais ele contemplou (p. 75).

Em outro texto, Sartre descreve seu ateísmo e ao mesmo tempo indica que não lhe foi fácil livrar-se totalmente da idéia do sagrado, na forma daquilo que seu mundo maior lhe impôs:

> Uma manhã, em 1917, em La Rochelle, eu aguardava alguns colegas que deviam acompanhar-me ao liceu; estavam demorando; logo não soube mais o que inventar a fim de m distrair e resolvi pensar no Todo-Poderoso. No mesmo instante, Ele precipitou-se no azul-celeste e sumiu sem dar explicação: Ele não existe, disse Amim mesmo, com espanto de polidez, e julguei que o caso estava encerrado. De certa maneira estava, visto que nunca mais, depois disso, senti a menor tentação de ressuscitar o Todo-Poderoso. Mas o outro subsistia, o Invisível, o Espírito Santo, o que garantia meu mandato e regia minha vida por grandes forças anônimas e sagradas. Deste, senti tanto mais dificuldades de me livrar quanto mais se instalara atrás de minha cabeça, nas noções adulteradas que eu usava para me compreender, me situar e me justificar (p. 180).

Vejamos o que diz o último parágrafo desta conferência de Sartre:

> De acordo com estas reflexões, vemos que nada há de mais injusto do que as objeções que nos têm feito. O existencialismo não é senão um esforço para tirar todas as conseqüências de uma posição atéia coerente. Tal ateísmo não visa de maneira alguma a mergulhar o homem no desespero. Mas se chama desespero, como fazem os cristos, a toda atitude de descrença a nossa posição atéia parte do desespero original. O existencialismo não é de modo algum um ateísmo no sentido de que se esforça por demonstrar que Deus não existe. Ele declara antes: ainda que Deus existisse, em nada se alteraria a questão; esse é o nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista; pensamos antes que o problema não está aí, no da sua existência: é necessário que o homem reencontre a si mesmo e se persuada de que nada pode salva-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus. Este sentido, o existencialismo é um otimismo, uma doutrina de ação, cristãos podem apelidar-nos de desesperados (p. 22).

Em face da relevância e dos efeitos ainda presentes do pensamento de Sartre sobre a filosofia contemporânea, concluiremos esta breve exposição apontando algumas dificuldades ou limitações do seu humanismo existencialista radical. Para essa apresentação nos serviremos basicamente do texto de Joseph Mihalich, na obra citada anteriormente.

O método sartreano depende totalmente da fenomenologia – descrição do fenômeno (objetos e estados de consciência) tal como se apresenta ao sujeito. O método fenomenológico exclui todas as formas de dedução e raciocínio a priori. Para ele, o único tipo de análise é a descrição subjetiva do fenômeno tal como se manifesta ao observador, em sua situação concreta. Esse fato necessariamente limita o observador a seu ponto pessoal de referência na análise de si mesmo e de toda realidade. Isto torna o ser e o saber matéria absolutamente pessoa, mas o fato é que não existe maneira logicamente consistente, através da qual eu possa traduzir meu ser e meu conhecer em experiência universal para toda a humanidade. O método exclusivamente fenomenológico do existencialismo, portanto, cria problemas na área metafísica. A ciência que trata do ser das coisas (metafísica) é diferente da ciência que trata de como as coisas são conhecidas (epistemologia). Ora, visto que a fenomenologia é primariamente a maneira de conhecer as coisas, ela é epistemologia e não metafísica. Portanto depender apenas da fenomenologia, como o faz o existencialismo, é atribuir ao método de conhecer a natureza o propósito da metafísica. O fenomenologista confunde ou identifica a metafísica com a epistemologia. Neste caso, o que sabemos se identifica a metafísica com a epistemologia. Nesse caso, o que sabemos se identifica com o como sabemos. Essa identificação é questionável.

A limitação mais séria do humanismo sartreano consiste em não tentar responder questões transcendentais quanto a origens e destinos. Sartre reduz tudo ao absurdo. Ora, no melhor sentido d palavra, a filosofia se ocupa das causas primeiras e dos fins últimos, como propunha Aristóteles. Portanto, um sistema filosófico perde seu propósito quando arbitrariamente para sua investigação, antes de encontrar respostas para importantes fenômenos. Um sistema filosófico deve sugerir algo mais significativo do que o absurdo, como resposta final è questão da origem e do destino da vida do homem.

2.4.3. Humanismo e ateísmo

O ateísmo é uma forma radical de humanismo. É a total eliminação de Deus e a exaltação absoluta do homem. Há dele testemunho na história em diferentes épocas, desde o materialismo de Demócrito e de Epicuro ao mais recente ateísmo francês de La Mettrie (1709 – 1751), Denis Diderot (1713 – 1784) e Voltaire (1694 – 1778) e o ateísmo alemão de Hegel (1770 – 1831), David Strauss (1808 – 1874), Bruno Bauer (1809 – 1882) e, sobretudo, Ludwig Feuerbach (184 – 1872). Podemos mencionar, também nesta linha de pensamento, os céticos, como Pirron (365 – 270 a.C.) e Sexto Empírico (fim do século II d.C.). O ceticismo pirrônico é radical ao ponto de afirma r que nada existe e que, se existisse alguma coisa, não poderia ser conhecida, e, se fosse

conhecida, não se poderia comunicar esse conhecimento. Apesar de não se tratar especificamente do assunto, é lógico que, à medida que se nega a existência de qualquer coisa, está implícita a idéia de que Deus não existe. Portanto, o pirronismo é ateísmo. No caso de Sexto Empírico, em que o ceticismo encontra um pensador mais sistemático, o ateísmo é explícito à medida que o autor limita o conhecimento aos fenômenos e às suas relações observáveis, e elimina tudo o que é transcendente e que não pode ser verificado pelos sentidos.

A questão de saber se existem ateus, para nós, é secundária. Acreditamos que há pessoas que não crêem, quer por razões de rejeição ao metafísico em geral, quer por motivo de coerência com princípios básicos adotados em seu próprio sistema de pensamento, como é o caso de Jean-Poul Sartre, como vimos anteriormente, ou simplesmente por não se interessar pelo problema, por fugir à possibilidade de comprovação por lógica dedutiva, como é o caso de Bertrand Russell. Acreditamos, também, que existem alguns que, não tendo nenhum dos motivos mencionados ou outros logicamente defensáveis, tornando-se ou dizem-se ateus apenas para evitar responsabilidades éticas para com a vida.

Por outro lado, dizer que o ateísmo é necessariamente imoral ou que, sem a crença em Deus, não há verdadeira moralidade, parece também bastante questionável. Há muitos ateus confessos que são pessoas de elevado padrão moral e de alta responsabilidade perante a vida, como é ocaso de um Erich Fromm, um Sigmund Freud, um Berthand Russell, para mencionar apenas alguns nomes importantes de nosso tempo.

Por suas origens e por suas implicações para a história da fé cristã, trataremos aqui apenas do ateísmo, tal como se manifestou no pensamento de Ludxig Feuerbach e de Friendrich Nietzsche. Essa escolha se justifica também pelo fato de as obras fundamentais desses autores serem disponíveis ao leitor brasileiro por exemplo, de Feuerbach temos *A essência do cristianismo*, *A essência da religião*, em português, e em espanhol temos *Tesis provisionales para la reforma de la filosofia e Princípios de la filosofia del futuro*. No caso de Nietzsche, praticamente todos os textos existem em língua portuguesa, sendo as mais pertinentes ao caso: *A gaia ciência*, *Assim falou Zaratrustra*, *O anticristo* e *O crepúsculo dos ídolos*. Além das obras dos próprios autores existem excelentes fontes secundárias tratando dos vários aspectos do ateísmo, como: *O ateísmo*, de Henri Arvon, *O ateísmo moderno*, de Georg Siegmund, *Posição do ateísmo contemporâneo*, de Jean Lacroix, *O drama do humanismo ateu*, de Henri de Lubac, *Existe Dios?*, de Hans Küng, além da vasta bibliografia sobre a morte de Deus, já indicada anteriormente.

LUDWIG FEUERBACH (1804 – 1872). Já mencionado tantas vezes em diferentes contextos deste livro, Ludwig Feuerbach é o principal inspirador do

ateísmo moderno. Seu materialismo, como vimos, é uma das fontes do pensamento filosófico de Karl Marx e, apesar de não ter a importância de um Hegel ou de outro grande filósofo alemão, é o tipo do pensador que, como diz o teólogo suíço Karl Barth, não poderia ser ignorado, sendo essa também a opinião do grande teólogo católico Hans Küng.

Feuerbach pertence à esquerda hegeliana juntamente com David Strauss e Bruno Bauer. Estes dois, que foram também teólogos, e serviram de alvo à crítica marxista de *A sagrada família*, adotaram a crítica histórica para destruir o cristianismo. Strauss, por exemplo, procurou mostrar que o cristianismo não passa de uma ilusão. Em *A vida de Jesus* (1835), ele diz que o evangelho é um mito usado para expressar as aspirações frustradas do povo judeu. Feuerbach vai além dessa crítica ao cristianismo e propõe uma antropologia religiosa, em que se procura destruir não essa ou aquela religião, mas a religião como tal.

Em A essência do cristianismo, com vimos acima, Feuerbach diz que Deus não criou o homem, mas o homem criou Deus. Para ele, Deus é apenas a soma dos atributos que constituem a grandeza do homem. A religião é a expressão dos desejos humanos de infinitude e, neste sentido, é uma ilusão, como salientaria também o pai da psicanálise, em seu livro O futuro de uma ilusão. Os deuses, para Feuerbach, são desejos humanos em forma corpórea. O Deus cristão eleva isso à perfeição, pois o homem, no cristianismo, atinge o mais elevado grau de alienação. O cristianismo é, na opinião de Feuerbach, a pior das religiões, exatamente por ser a mais elevada.

Ao dizer que Deus foi o seu primeiro pensamento, a razão o segundo, e o homem o terceiro e último, Feuerbach reduz tudo à antropologia e ensina que o ser supremo nada mais é do que a essência do próprio homem. Ele diz, textualmente, que a consciência de Deus é a autoconsciência do homem, e o conhecimento de Deus é o autoconhecimento do homem. Como diz Hans Küng, Deus aparece em Feuerbach como uma projeção e hipóstase do homem. O divino nada mais é do que o humano universal projetado para o além. E quais são as propriedades da essência divina: amor, sabedoria, justiça? Na realidade, são propriedades do homem, do gênero humano. Deus não é o amor; o amor é que é Deus. Daí o aforismo de Feuerbach: *Homo homini deus est* (o homem é o Deus do Homem). Em resumo: Feuerbach reduz tudo ao homem e diz que o ponto culminante da história será aquele momento em que o homem reconheça que o único deus que existe é ele mesmo. Este é o seu objetivo, como diz uma de suas preleções sobre *A essência da religião*: “O objetivo de meus escritos e de minhas preleções é mudar os homens de teólogos para antropólogos, de amantes de Deus a amantes dos homens, de candidatos ao além a estudantes do aqui e agora, de camareiros religiosos e políticos da monarquia a aristocracia celestial e terrena, em cidadãos da Terra conscientes de si mesmos” (citado por Hans Küng, p. 287).

Apesar de sua posição bastante clara, Feuerbach não se considera necessariamente ateu. Ele diz que o verdadeiro ateu não é o homem que nega a existência de Deus, mas aquele para quem os atributos da divindade, como o amor, a sabedoria e a justiça nada significam ateu, diz ele, é o idólatra, que erroneamente se considera crente. É o indivíduo que, por não acreditar nas qualidades divinas, sente a necessidade de se ligar a um objeto imaginário, que se torna para ele motivo de adoração.

Feuerbach rejeita também a idéia de que ser ateu é ser imoral. Na segunda preleção sobre A essência da religião, ele diz:

> Bayle afirma, pois, que o homem pode ser moral sem religião, porque a maioria dos homens com ou apesar de sua religião vive imoralmente, e o ateísmo não é, de forma alguma, ligado necessariamente à imoralidade, e, portanto, o Estado poderia perfeitamente compor-se de ateus (A essência da religião, p. 18, 19).

Henri Arvon concorda com Feuerbach quando diz que o ateísmo metafísico não implica ateísmo moral, pois muitas vezes a solidão metafísica exige a tomada de consciência das escolhas fundamentais que se impõem a todo ser humano, tornando mais agudo o sentido moral, acrescendo o senso de responsabilidade do homem. Mas acrescenta: “Pode, todavia, perguntar-se se o humanismo ateu vai buscar verdadeiramente as suas origens a si próprio, ouse, sem se dar conta, não estará a aopiar-se em tradições metafísicas seculares, se vive das suas próprias forças ou se, pelo contrário, não está a aproveitar uma herança cujas imensas riquezas lhe dão uma riqueza aparente, mas que está com risco de malbaratar” (O ateísmo, p. 84). E, com Proudhon, conclui que “este fenômeno da humanidade que se toma por Deus não se explica em termos de humanismo e reclama uma interpretação ulterior” (Filosofia da miséria).

FRIENDRICH WILHELM NIETZSCHE (1844 – 1900). Como vimos anteriormente, em A gaia ciência, na figura de um louco, Nietzsche proclama a morte de Deus diante de uma multidão estupefata e incapaz de outra reação senão o desespero.

Assim Falou Zaratrustra (1883 – 1884) Nietzsche anuncia também este fenômeno assombroso e mostra que, através desta morte, o homem se transforma. Fala, então, das três mudanças do espírito: o espírito torna-se camelo, o camelo torna-se leão, e, finalmente, o leão torna-se criança.

O camelo representa o homem que se submete a Deus e se sujeita às leis morais que lhe são impostas. Ao atravessar o deserto levando os pesados fardos que lhe obrigam a carregar, o camelo se transforma em leão. Como leão, na sua luta contra a moral objetiva, ele adquire sua liberdade. Aí, então, se transforma em criança, e como um novo ser o espírito humano cria novos valores para si. O

eu devo, que caracteriza o camelo, se transforma no *eu quero* do leão que, por sua vez, se transforma no eu sou da criança, do novo homem.

Aqui se encontra, observa Arvon, a tríplice articulação do ateísmo de Nietzche:

> A antiga metafísica que conduz à morte de Deus, o niilismo que resulta de uma revolta enquanto esta permanece negativa, finalmente a transmutação dos valores que permitem ao homem recuperar um sentimento e segurança. Parece não haver meio mais cômodo nem maneira mais clara de expor o pensamento anti-religiosos de Nietzsche do que ligando-o às três fórmulas, que ele próprio escolheu: o mandamento bíblico do "eu deveo", a exigência moderna do "eu quero" e a sabedoria clássica do "eu sou" (p. 101).

A morte de Deus, para Nietzsche, é um fato consumado. Mas é necesário eliminar, também, os vestígios que a crença milenar perpetrou na forma de valores morais metafísicos. Daí seu terrível ataque ao cristianismo, por ele considerado o maior empecilho à plena realização do homem.

Mas, como vimos, a morte de Deus não fica impune. Como conseqüência da morte de Deus, o homem chega ao niilismo. A morte de Deus privou o homem dos antigos valores estabelecidos e agora ele encontra-se com o nada e com a responsabilidade de criar seus próprios valores. O encontro com a vacuidade torna-se angústia e desespero.

O niilismo revela o nada que se encontrava oculto por trás dos valores tradicionais, principalmente da ética cristã, e rejeita a interpretação metafísica do mundo e da história, que ilusoriamente lhe dava um sentido ou um objetivo. Nietzsche identifica três etapas na rejeição da metafísica:

> O homem começa por desesperar de encontrar alguma vez, no desenrolar dos fatos, uma determinação precisa. Convence-se em seguida que, num universo desprovido de significado, é impossível fixar o lugar que o homem ocupa e o papel que lhe cabe. Vítima de uma situação inextricável, e não sabendo o que fazer, assemelha-se, segundo Nietzsche, a Édipo, que, sem o saber, mata o pai e casa com a mãe. O estádio final é a renúncia total; não conseguindo o homem determinar-se mais em relação com o universo, tudo fica aí em diante desprovido de sentido para ele. Nada é verdadeiro, tudo é permitido (p. 106).

O niilismo nega a verdade absoluta das coisas e lança tudo em um prisma relativista.

A morte de Deus livra o homem da ilusão transcendente e o tira do estado de alienação em que se encontra. Mas a tarefa não está terminada: é necessário dar ao homem a liberdade para que possa sair do nada e encontrar a significação da vida. Temos que restituir ao homem o seu próprio valor, mostrando-lhe que foi ele que criou os deuses e que por eles sacrificou o que de melhor possuía.

Viver num mundo sem Deus, para o homem, é praticamente impossível. A coragem de ser e de se afirmar num mundo sem Deus é tarefa para o super-

homem. Pois bem, homens superiores – exclamou Zaratrustra –, somente agora a montanha do futuro humano vai dar à luz. Deus morreu; agora queremos que o super-humano viva.

O ateísmo contemporâneo é perfeitamente cônscio do vácuo existencial em que se encontra o homem atual. Mas, numa era pós-cristã, como muitos a classificam, o homem tem que redefinir seu transcendente ou heroicamente adaptar-se à realidade de um mundo sem Deus. Haverá uma saída?

Capítulo 3

ANTROPOLOGIA BÍBLICA

Neste capítulo apresentaremos as idéias centrais de uma antropologia bíblica, levando em consideração o ensino explícito do Antigo e Novo Testamentos. Tentaremos também, através da literatura do chamado "período interbíblico", assinalar o desenvolvimento histórico de alguns conceitos bíblicos durante esse período, a doutrina de Cristo e de seus apóstolos seria praticamente incompreensível. Concluiremos o capítulo com rápida nota sobre o conceito do homem no judaísmo talmúdico, cuja influência no pensamento cristão é bastante acentuada.

3.1. Conceito Veterotestamentário do Homem

O Antigo Testamento não apresenta uma doutrina sistemática do homem. Com se tem observado, a Bíblia fala de homens e conta a história e as experiências de homens, e não do homem como entidade genérica. Aliás, o mesmo se pode afirmar em relação a outros tópicos relevantes e de grande interesse religioso e teológico, visto que as Sagradas Escrituras não são um tratado de filosofia, antropologia, história, ciência ou teologia sistemática, e sim os relatos da experiência religiosa do Povo de Deus e sua cosmovisão ou concepção do mundo. Tentar ver na Bíblia mais do que isso pode resultar em distorções de seu verdadeiro significado e propósito.

Há, no entanto, linhas mestras do pensamento veterotestamentário que nos permitem apontar as características fundamentais de uma antropologia ou de uma doutrina do homem. Por exemplo, encontramos no Antigo Testamento, principalmente em seus textos mais antigos, um conceito monista ou unitário da personalidade humana, em contraste com as concepções dualistas do homem, que têm prevalecido no mundo ocidental, essa concepção dualista do homem foi marcada por Descartes com seu dualismo interacionista, segundo o qual a *res extensa* e a *res cogitans*, substâncias autônomas das quais o homem [e constituído, misteriosamente interagem, dando certa unidade à ação do homem, e pelo paralelismo psicofísico de Leibniz, segundo o qual os dois elementos, físico

e psíquico, correm paralelamente e são orientados pelo princípio da harmonia preestabelecida. A concepção dualista do mundo permeia de tal forma as estruturas mentais da cultura ocidental, que é praticamente impossível livrar-se dela, mesmo quando suas aporias são facilmente reconhecidas.[*]

De certo modo, refletindo esse conceito unitário de pessoa humana, verificamos que no Antigo Testamento não existe uma doutrina explícita quanto a uma vida além desta vida. Os documentos bíblicos mais antigos que apresentam a fé primitiva de Israel permitem-nos inferir a existência de uma vida além, mas a idéia explícita da imortalidade individual do homem pertence a uma fase posterior da evolução do pensamento hebreu, como salientaremos mais adiante.

Mesmo correndo o risco de demasiada simplificação, podemos dizer que as linhas mestras de um conceito do homem, no Antigo Testamento podem ser reduzidas a três temas centrais, a saber: o homem com ser finito ou como criatura, o homem como pecador, e o homem como indivíduo. Cada uma dessas linhas de pensamento comporta um número variado de implicações. É evidente que não pretendemos, nos limites deste capítulo, discutir esses assuntos em todos os seus possíveis aspectos. O que pretendemos apresentar aqui é uma espécie de esboço desses temas, na esperança de que sejam explorados em maior profundidade por aqueles que tiverem interesse neste fascinante tópico, que é a antropologia bíblica, e que tenha fôlego necessário para fazê-lo.

Antes de discutirmos os conceitos fundamentais da antropologia veterotestamentária propriamente dita, mencionaremos alguns tópicos introdutórios, que possivelmente nos ajudarão a situar o problema antropológico no contexto geral do Antigo Testamento, e que nos ajudarão a melhor compreender seu conteúdo doutrinário. Assim, diremos, inicialmente, uma breve palavra sobre a relação do Antigo Testamento com a Antropologia Cultural, especialmente no que se refere ao mundo mais imediato, em cujo contexto se desenrolou a história do povo de Deus. A seguir, discutiremos brevemente alguns elementos alguns elementos lingüísticos através do estudo de determinados termos que nos ajudam a compreender melhor o conceito de homem apresentado no Antigo Testamento.

3.1.1. O Conteúdo doutrinário do Antigo Testamento à luz de dados da antropologia cultural

um ponto bastante óbvio para qualquer pessoa que se dedique ao estudo sistemático do Antigo Testamento é o fato de que seu conteúdo doutrinário tem

[*] Fritjot Capra, em seu famoso livro O ponto de mutação (1982), critica severamente o dualismo cartesiano, indicando suas indesejáveis consequências para uma adequada compreensão do homem. (N. do A.)

relação com o contexto sociocultural e histórico do tempo de suas origens e formação. Em outras palavras, o Antigo Testamento não é um livro "Caído do céu" já feito ou misteriosamente aparecido à semelhança do livro sagrado dos mórmons. A inspiração das Sagradas Escrituras não a torna *ipso facto* um produto artificial e isolado da experiência concreta do homem, que lhe serviu de instrumento. Assim, não seria de estranhar dizer-se que os conceitos elementares da antropologia hebraica podem, e talvez, devem ser vistos e interpretados no contexto de uma antropologia cultural comum aos povos daquela região da Terra e, até certo ponto, das culturas primitivas em geral conhecidas pelos especialistas no assinto, até porque seria ingênuo supor-se que a cultura hebraica é de geração espontânea ou que não esteve sujeita a um natural processo evolutivo.

A propósito da colocação acima, faremos duas declarações que nortearão o conteúdo deste capítulo e que serão úteis ao leitor, pois o ajudarão a melhor compreender as posições assumidas no texto.

A primeira declaração esclarecedora que faremos é a seguinte: a religião de Israel não nasceu adulta. Ela é o produto de um longo período evolutivo, através do qual passou pelo contínuo processo de purificação e aperfeiçoamento de conceitos e de idéias. O leitor não sofisticado do Antigo Testamento revela tendência de supor que a religião de Israel foi sempre aquela expressão majestosa que encontramos nos grandes profetas do século VIII a.C. nada mais distante da realidade dos fatos. Antes de chegar a esse apogeu, a fé bíblica peregrinou através de caminhos bem rudimentares, em que os conceitos nem sempre se apresentavam de forma tão clara e tão superior ou elevada.

A Segunda declaração é esta: as categorias intelectuais, utilizadas pelo povo hebreu para explicar os fenômenos por eles observados, foram válidas para o seu tempo e para as suas circunstâncias, mas isto não significa que hoje tenhamos de recorrer a todas elas para explicar nosso mundo e nossa experiência religiosa. Temos de encontrar, hoje, os recursos lingüisticos capazes de expressar compreensão do mundo e nossa experiência de fé.

Com isso em mente, vejamos, a título de ilustração, alguns exemplos que mostram a relação dos conceitos antropológicos do Antigo Testamento com a s idéias e estruturas mentais prevalecentes em muitas culturas antigas, mesmo que o conceito hebraico quase sempre revele considerável avanço, quando comparado com as idéias de outros povos contemporâneos seus e até mesmo de parentesco étnico aproximado.

Por exemplo, na mente primitiva não existia diferença formal entre corpo e alma. Assim é que, como observa Frazer em sua obra clássica *The golden Bough*[*] (O ramo de ouro), o homem primitivo ordinariamente acreditava que por

[*] Há tradução para a língua portuguesa desta obra de uma edição abreviada, com prefácio de Darcy Ribeiro, publicada pelo Círculo do Livro S.A. s/d) (N. do A.)

comer a carne de um animal ou de outro homem valente, adquiria não somente as qualidades físicas, mas também as qualidades morais e intelectuais que caracterizavam aquele anima feroz ou aquele homem heróico, visto que, ao comer sua carne, comia também seu espírito ou sua força. Pois bem, no pensamento hebraico primitivo, essa diferença formal também não existia. A idéia de alma no pensamento hebraico, nos seus primórdios, observa Wheeler Robinson em *The Christian doutrine of man* (1958), não é a de uma entidade metafísica, ou mesmo de um X a equação da vida. A alma para o hebreu primitivo significa algo quase físico, freqüentemente identificado como o próprio fôlego. E, pelo fato de ser vivo, cada parte do corpo tem funções fisiológicas e também psíquicas ou psicológicas.

Conforme os dados da antropologia cultural, é comum encontrar-se entre culturas primitivas a idéia de influência espirituais externas que atuam sobre a personalidade humana, além de influências espirituais externas que atuam sobre a personalidade humana, além daquelas naturais decorrentes do funcionamento dos seus órgãos sensoriais. São forças espirituais de natureza pessoal ou coletiva, que se lançam sobre o indivíduo e que os dominam e controlam. Daí o fetichismo e o toremismo encontrados entre todos os povos primitivos, senão entre todos os conhecidos pela história. Também comum entre os povos primitivos é a idéia de personalidade coletiva. Para a mente primitiva não existia a alma individual. O homem nessas culturas não era visto em uma singularidade, mas era encarado como membro de uma tribo, de uma família ou clã.

De toda essas crenças há, praticamente, vestígios no Antigo Testamento. Observa-se, entretanto, que a crença generalizada entre os árabes pré-islâmicos e entre os assírios externos ao homem é substituída no Antigo Testametno pela idéia de submissão do homem ao Espírito de Iave. Esse, porém é um desenvolvimento posterior do pensamento religioso de Israel. Representa o aperfeiçoamento de uma idéia, a evolução de um conceito. Note-se, também, que o totemismo refletido na concepção de personalidade coletiva, encontrada no pensamento hebreu primitivo, evoluiu para o conceito de responsabilidade moral do homem para com Deus, expressa sobreturo no individualismo ético que aparece no Antigo Testamento, principalmente com os grandes profetas do século VIII a.C., como Jeremias e Ezequiel. Portanto, conclui Wheeler Robinson, podemos dizer que o individualismo ético e espiritual, desenolvido no contexto da idéia de dependência de Deus, é uma contribuição específica e singular do Antigo Testamento, visto que esse tipo de interpretação da personalidade humana não existia entre outros povos da Antiguidade, com os quais Israel mantinha parentesco étnico.

3.1.2. Termos básicos da antropologia veterotestamentária

como sugerimos anteriormente, para estudas a antropoliga do Antigo Testamento temos de considerar o significado original de certos termos básicos que expressam uma variedade de conceitos, alguns dos quais pareem bastante estranhos ao ouvido do homem moderno. É nisso que consiste essencialmente o problema lnguistico do significado original, sua evolução semântica e sua significação pra o intérprete moderno.

Como dissemos em parágrafos anteriores, no conceito heraico primitivo de personalidade humana, o elemento fudamental é o corpo e não, necessariamente, a alma ou o espírito. Assim, dizem os estudiosos do assunto, o Antigo Testamento menciona cerca de 80 partes do corpo que têm, segundo sua concepção, funções psíquicas. Ora, na impossibilidade prática de estudar aqui todos esses termos em suas diferentes nuanças escolhemos quatro palavras apontadas pelos eruditos como termos basilares da antropoligia veterotestamentária. Para esse estudo, apoiar-nos-emos sobretudo em duas fontes de erudição Wheeler Robinson, em seu livro *The Cristian doctrine of man*, e em *Antropologia do Antigo Testamento*, de Hans Walter Wolff.

O primeiro termo relevante para a compreensão da antropologia do Antigo Testamento é *basar*, que significa carne, e se refere basicamente ao aspecto físico do homem, naquilo que ele tem em comum com os outros animais. Por exemplo, em Gênesis 6.17 ao anunciar o dilúvio, Deus disse: “Porque eis que eu trago o dilúvio sobre a terra, para destruir, de debaixo do céu, toda a carne em que há espírito de vida, tudo o que há na terra explicará”. Em grande número de casos em que se usa o termo *basar*, no Antigo Testamento a referência é a animais, o que parece sugerir que sua significação fundamental é, de fato, a parte física e material do homem, naquilo que ele tem em comum com todos os outros animais.

Em certas passagens do Antigo Testamento a palavra *basar* se refere ao corpo como um todo, e não apenas à sua parte física, visível. Por exemplo, em números 8.7, ao consagrar o levita, encontramos a seguinte recomendação: “(...) e eles farão passar a navalha sobre todo o seu corpo (...)”. Em Jó 4.15, Elifaz diz: “Então um espírito passou por diante de mim; arrepiaram-se os cabelos do meu corpo”. Em Gênesis 2.24, onde se diz que o homem “unir-se-á à sua mulher, e serão uma só carne”, temos a palavra *basar* empregada com o sentido de corpo comum ou “comunidade de vida”.

O termo *basar* pode também ser usado em sentido jurídico, significando parentesco. Por exemplo, Judá afirma a respeito de José, quando seus irmãos queriam vendê-lo como escravo: “(...) não seja nossa mão sobre ele; porque é nosso irmão, nossa carne” (Gn 37.27). Nesse mesmo sentido, o termo ocorre em Neemias 5.5, onde se diz: “(...) Ora, a nossa carne é como a carne de nossos

irmãos, e nosso filhos como os filhos delas"(...), que Wolf traduz assim: "O nosso *basar* é como o *basar* de nosso irmãos".

De particular interesse para a compreensão da antropologia, no Antigo Testamento, é o uso do termo *basar* como referência à fraqueza que caracteriza o ser humano. Por exemplo, é nesse sentido que se diz no Salmo 56.4: "(...) em Deus ponho a minha confiança e não terei medo; que me pode fazer a carne?" E no verso 11 do mesmo Salmo, descreve-se a essência da natureza humana como sendo basicamente fraca, em contraste com a natureza divina. Em Jeremias 17.5 e 7, a antítese fraqueza humana versus poder divino e bastante clara na mente do profeta. Diz o texto: "Maldito o varão que confia no homem, e faz da carne o seu braço, e aparta o seu coração do Senhor (...). Bendito o varão que confia no Senhor, e cuja esperança é o Senhor". No livro Segundo de Crônicas 32.8, o poderoso rei Senaqueribe é apresentado como um ser frágil comparado com o Deus de Israel. Eis o texto: "Com ele está um braço de carne, mas conosco o Senhor nosso Deus, para nos ajudar e para guerrear por nós". A escritura deixa claro, também, em várias passagens, que essa fraqueza da carne se traduz, freqüentemente, na incapacidade humana de ser fiel a Deus e de cumprir seus mais elevados propósitos e desígnios.

Outro termo de capital importância na antropologia veterotestamentária, é *nephesh*. Originalmente, a palavra *nephesh* significa garganta, pescoço ou canal da respiração. Em sua evolução semântica, porém, ela veio significar vida em geral, tal como a vida se manifesta na respiração, e que tem por sede o próprio sangue, como se pode ler em passagens como Gênesis 9.4 e Levítico 17.10,11,14.

Há pelo menos três significados comuns da palavra *nephesh* no Antigo Testamento. Ela é usada para significar princípio vital, para se referir à vida psíquica, e muitas vezes é empregada em referência à pessoa humana ou como simples pronome pessoal.

Como exemplo do primeiro uso de *nephesh*, isto é, como princípio vital, temos o texto de 1Reis 19.10, onde Elias diz a respeito de seus adversários: "(...) e eu, somente eu, fiquei, e buscam a minha vida para ma tirarem(...)".

Em referência à vida psíquica, o uso de *nephesh* abrange os vários estados da consciência e da vontade. Por exemplo, no Gêneses 28.8, o termo é usado com referência ao aspecto volitivo da consciência humana: "Se é da vossa vontade que eu sepulte o meu morto(...)", em Provérbios 2.10, a palavra se refere ao aspecto intelectual, pois diz "(...) o conhecimentoserá aprazível à tua alma (...)". O uso, porém, da palavra nephesh, no sentido de vida psíquica, é predominantemente emocional e afetivo. Por exemplo, en Números 21.5, quando o povo de Israel reclamava contra Deus e contra Moisés, diz o texto: "(...) e a nossa alma tem fastio deste miserável pão". Em Deuteuronômio 21.14, na

instrução dada pelo legislador quanto à mulher prisioneira, diz-se: Ë, se te enfadares dela, deixá-la-ás ir à sua vontade".

Finalmente, empregado com referência à pessoa humana, nephesh, às vezes, é usada como simples pronome pessoal, como no caso de Ezequiel 4.14, onde "a minha alma é o mesmo que simplesmente ëu"ou como pronome reflexivo, conforme vemos em Levítico 11.43: "Não vos tornareis abomináveis por nenhum animal rasteiro, nem neles vos contaminareis, para não vos tornardes imundos por eles".

Conforme encotramos em determinados textos o que não constitui base sólida para a formulação de uma doutrina com a morte da pessoa o nephesh deixa o corpo, como lemos em Gênesis 35.18, a respeito de Raquel: "(...) ao sair-lhe a alma (porque morreu) (...)". O mesmo pode ocorrer até num desmaio ou desfalecimetno temporário, coo diz a esposa amante em Cantares 5.6. pode-se dizer também que o nephesh morre, como lemos em juízes 16.30, a respeito de Sansão. Note-se, porém, que o termo nephesh nunca é usado para se referir ao espírito dos mortos.

O terceiro termo fundamental da antropologia do Antigo Testametno é ruach, ordinariamente traduzido por espírito. Esta palavra ocorre muitas vezes com referência ao vento, quer no sentido natural, quer no sentido figurado. Em muitos casos, a apalvra ruach é usada para se reerir a qualquer influência sobrenatural atuando sobre o homem e, em casos raros, até mesmo sobre objetos inanimados. Encontramos também o uso de ruach com significação de princípio vital, e neste caso o termo é sinônimo de nephesh. Finalmente, o termo ruach é usado para indicar elementos resultantes da atividade psíquica do homem.

Observa-se que ruach não é usado para se referir ao conceito primitivo de "Fôlego-alma", no homem, em nenhum documento bíblico pré-exílico, se bem que ocorra no sentido de energia vital em passagens como Gênesis 45.27; Juízes 15.19; 1Samuel 30.12 e 1Reis 10.5. nos Salmos e Provérbios, ruach é praticamente sinônimo de nephesh, se aplicado ao homem, tem sentido mais restrito do que nephesh, e geralmente designa a sede do conhecimento e dos sentimentos.

> Desta forma, nephesh e ruach significam, ainda que com acento um pouco diverso, a única força vital do homem, de onde provêm as manifestações da vida espiritual, psíquica, sensitiva e vegetativa do ser humano. Mas nunca chegam a Ter o sentido pleno de "alma espiritual", pois são representados como tão essencialmente ligados a basar, que até mesmo de basar se podem afirmar os predicados pensar, esperar, desejar, alegrar-se, estar temoroso, pecar etc. (Dicionário de teologia bíblica, vol. I, p. 465).

Finalmente, temos a palavra leb, ordinariamente traduzida por coração e que é considerada pelos estudiosos do assunto como o termo de maior

significação da antropologia veterotestamentária. É também o termo antropológico mais freqüentemente usado no Antigo Testamento.

Dentre as numerosas acepções da palavra leb, no Antigo Testamento, salientamos as seguintes:

Em muitos casos, a palavra leb é usada com a significação de meio, quer no sentido físico, quer no sentido figurado. Outras vezes ela é usada para significar personalidade e descreve o caráter em geral e particularmente a vida interior do indíviduo. Encontramos exemplos desse uso em êxodo 9.14; 1Samuel 1.18, a palavra é usada para descrever um estado de ansiedade. No sentido de coragem e de medo encontramos o termo em 1Samuel 4.13. Em 2 Samuel 14.1 leb é usada para expressar o sentido de amor.

Em grnde número de casos, leb descreve atividades itelectuais, como atenção (Ex 7.23), reflexão Dt 7.17), memória (Dt 7.9), compreensão 1Rs 3.9) e habilidades técnicas (Ex 28.3). Finalmente, a palavra leb é usada para descrever volição ou propósito, como vemos em 1Samuel 2.35.

Além desses termos fundamentais da antropologia veterotestamentária, todos eles sugerindo a idéia de uma concepção monista do ser humano, a atribuição de funções psíquicas e determinados órgãos do corpo revela que o pensamento hebreu primitivo ignorava a distinção formal entre corpo e alma, como duas substâncias independentes. Dentre os vários órgãos do corpo, que segundo o pensamento hebreu primitivo exercem funções psíquicas, salientamos os seguintes:

O *Fígado*. O desconhecimento geral da fisiologia humana, por parte dos povos antigos, produziu certa confusão a respeito das funções de determinados órgãos do corpo. Os assírios, por exemplo, atribuíam ao fígado basicamente as mesmas funções do coração. No Antigo Testamento, a palavra fígado é usada pelo menos duas vezes com referência a funções psíquicas, indicando o centro geral da consciência. Neste sentido, portanto, o uso é semelhante ao dos assírios. Em Lamentações 2.11, o profeta Jeremias diz que seu coração se derramou de angústia, por causa da calamidade dos filhos do seu povo. Em provérbios 7.23, advertindo o jovem contra a mulher adúltera, o sábio diz: Até aqui uma flecha lhe atravesse o fígado; como a ave que se apressa ao laço".

Os *rins*. Encontramos no Antigo Testamento o uso da palavra rins como termo indicativo do centro das emoções humanas. Nisto a psicologia dos hebreus primitivos mostra-se bastante avançada. Pois atribuir emoções ao coração é fisiológica e funcionalmente menos provável do que os rins, principalmente hoje, que se conhece bem melhor as funções das chamadas glândulas supra-renais. Exemplo desse uso da palavra rins, como centro de emoções, encontramos em Provérbios 2316, onde o texto se refere ao sentimento de alegria. No Salmo

73.21, a palavra descreve um estado de descontentamento. No Salmo 16.7 usa-se o termo para descrever o impulso a uma ação eticamente correta, e em Jó 19.27 emprega-se essa palavra para expressar um ardente desejo.

As *entranhas*. Trata-se de um termo geral, freqüentemente usado para descrever várias funções psíquicas. Por exemplo, no cântico dos Cânticos 5.4, a palavra *entranhas* é usada com referência ao amor sensual. No Salmo 4.8 o termo expressa afeição religiosa. Em Isaías 16.11, 63.15 e Jeremias 31.20 essa palavra significa compaixão e piedade, e em Lamentações 1.20, 2.2 e Jeremias 4.19, a palavra é usada para descrever um estado geral de tristeza.

3.1.3. Conceitos fundamentais da antropologia veterotestamentária

Como dissemos anteriormente, não encontramos no Antigo Testamento uma doutrina sistemática sobre o homem. No entanto, apesar dessa limitação natural, é possível distinguir determinadas linhas-mestras do pensamento antropológico do povo hebreu. Das idéias antropológicas mais claras, encontradas no Antigo Testamento, salientaremos três, no presente capítulo.

3.1.3.1. O homem como criatura ou enquanto ser finito

O Antigo Testamento apresenta o homem como criatura de Deus. Como ser criado, portanto, o homem traz em si a inevitável marca de sua própria plenitude. Nas duas narrativas bíblicas sobre a criação do homem, esse ponto merece ênfase especial.

Na primeira narrativa, encotnramos em Gênesis 1.26,27, o homem é apresentado como “imagem de Deus”. Toda uma antropologia teológica tem sido instruída à base dessa afirmação bíblica. O que, de fato, significa “imagem de Deus”, com referência à criação do homem, é assunto controvertido e as mais diferentes opiniões têm aparecido através dos séculos, no contexto do pensamento cristão. Parece que a idéia mais comumente adotada entre os teólogos cristãos é de que se trata da capacidade que o homeme tem de exercer domínio sobre os demais componentes da natureza. Ora, na impossibilidade prática de explorar esse tema nos limites do presente capítulo, recomendamos ao leitor interessado o excelente texto de Battista Mondin, em seu livro Antropologia teológica, capítulo 5, p.91-140.

Na Segunda narrativa da criação do homem, contida em Gênesis 2.7, considerada pelos eruditos como a fonte mais antiga do Pentateuco, Deus molda o homem do pó da terra e sopra-lhe nas narinas o fôlego da vida, fazendo-o, assim, alma vivente. Nessa narrativa encontramos o primeiro elementos que

desejamos salientar nessa concepção do homem como criatura de Deus, como ser finito.

A leitura do texto indica que os animais, em geral, são também almas viventes, conforme se lê em Gênesis 2.19. Mas a Segunda narrativa da criação distingue o homem dos outros animais, sobretudo por sua natureza moral. Eis o texto: "Tomou, pois, o Senhor Deus, o homem e o pôs no jardim do Éden, para o lavrar e guardar. Ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: De toda a árvore do jardim podes comer livremente; mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dessa não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás" (Gn 2.15-17). Conforme o texto, portanto, o homem é capaz de conhecer o bem e o mal. Sua natureza é, por isso mesmo, fundamentalmente ética.

Essa condição de ser moral dá ao homem o lugar de destaque que ocupa na natureza e o distingue de todos os outros seres criados existentes no mundo natural, como imagem e semelhança de Deus. Acontece, porém, que essa posição privilegiada do homem cria também uma série de problemas para a condição humana de criatura finita.

Dentre as muitas implicações do conceito do homem como ser criado por Deus, salientaremos algumas que consideramos mais importantes, mesmo sem a pretensão de desenvolvê-las mais amplamente.

A condição de criatura, porém, de criatura feita à imagem e semelhança de Deus, cria, ou pelo menos criou, para o homem, uma condição absolutamente singular na natureza. Esta condição única e singular é: como criatura, o homem é um ser finito; como imagem e semelhança de Deus, ele é livre. Gerou-se, portanto, no homem como resultado de sua condição de criatura de Deus, o problema finitude *versus* liberdade. Ou, como disse magistralmente Sören Kierkegaard, o homem é um síntese de liberdade e necessidade. Como veremos mais tarde, quando falarmos do homem enquanto pecador, o problema aqui e que o homem viu em sua liberdade sua potencial infinitude. Daí querer ele ultrapassar os limites de sua liberdade e de ser finito. É essa luta permanentemente travada entre os dois pólos – finitude e liberdade – que gera a presunção ou orgulho, a ambivalência, a ansiedade e a culpa que caracterizam a condição de homem no universo criado por Deus.

O orgulho do homem (*hubris*), tema amplamente explorado peo gênio grego, consiste basicamente em querer ultrapassar os limites de sua própria finitude. É a tentativa debalde de querer ser igual a Deus. É essa, aparentemente, a natureza essencial de pecado. Acontece, porém, que Deus impõe limites a essa presunção humana. Deus não permite que o homem ultrapasse os limites naturais de sua condição de criatura finita. No Jardim do Éden, Deus colocou um anjo com uma espada flamejante para impedir que o homem chegasse à árvore da

vida. Na linguagem poética do Gênesis, portanto, o anjo, com a espada flamejante, é o símbolo da finitude humana, do limite que não pode ser ultrapassado. Levado por seu orgulho e presunção de infinitude e através dos mais variados disfarces, o homem procura negar sua finitude e tenta também ser igual a Deus, mas esbarra sempre diante da espada flamejante, sinal inequivoco de as condição de criatura. Um dos mais belos exemplos desse drama do homem é afigura do Prometeu acorrentado, de Ésquilo. Por ter roubado dos deuses o fogo e o entregar aos mortais, Prometeu foi além do que podia ir um ser de sua categoria. Por conta disso, Hefesto cumprindo ordens de Zeus, acorrenta-o com indestritíveis cadeias de aço. Prometeu permanecerá para sempre um deus acorrentado. Sua experiência representa realisticamente a condição de liberdade humana, isto é, a liberdade de um ser finito.

A ambivalência e também inevitável à condição do homem como ser finito. A ambivalência do homem resulta simplesmente do fato de ser ele parte integrante da natureza, mas ao mesmo tempo de transcendê-la. Por assim dizer, entre o céu e a Terra, entre o tempo e a eternidade, o homem é simultaneamente atraído em ambas as direções. Disso resulta a tragédia entre o amor e o ódio que tem estado presente na experiência humana através dos séculos. O homem tende a amar a Deus porque Deus é o fundamento do seu próprio ser e dele não pode afastar-se completamente, mesmo quando, para isto, faz um esforço hercúleo. Mas, ao mesmo tempo, vê em Deus o único empecilho ao alcance de sua ambição de infinitude. Em outras palavras, o homem ama a Deus, porque Deus não lhe permite ser igual a ele. Deus não permite ao homem ultrapassar os limites de sua finitude.

A ansiedade é outra marca da condição humana de criatura finita. No dizer de Sören Kierkegaard, a ansiedade é a doença mortal do homem. E para essa gênio solitário, doença mortal é aquela da qual não se pode morrer. A alienação do fundamento do ser, no conceito de Paul Tillich, gera a hostilidade entre Deus e o homem, entre o homem e a natureza e cria o drama intra-subjetivo de insegurança e de medo. É a este medo geral, de natureza difusa e indiferenciada, que podemos chamar de ansiedade finitude, que caracteriza a condição humana sobre a Terra. Essa é uma realidade existencial absolutamente inevitável ao homem como criatura finita.

Finalmente, temos outra implicação da condição do homem como criatura, a saber, a experiência do sentimento de culpa. É evidente que não se trata aqui, propriamente, de culpa neurótica, tão comum num tempo de profundas mudanças como este nosso século. Trata-se, isso sim, da chamada culpa existencial, ou seja, do sentimento resultante da discrepância entre o ideal e o real; entre aquilo que somos e aquilo que sabemos que poderíamos ser. É o sentimento que levou Ovídio a dizer: “Video meliora proboque deteriora sequor”

(“vejo o melhor e aprovo, porém sigo o pior”). É esse o drama existencial magistralmente expresso pelo apóstolo Paulo em sua Carta aos Romanos. Eis o texto mais pertinente desse drama existencial do apóstolo, que bem retrata a experiência universal do homem:

> Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem nenhum: pois o querer o bem está em mim; não porém, o efetuá-lo. Porque não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, este faço. Mas, se eu faço o que não quero, já não sou eu quem o faz, e, sim, o pecado que habita em mim. Então, ao querer fazer o bem, encontro a lei de que o mal reside em mim. Porque, no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus, mas vejo nos meus membros outra lei, que, guerreando contra a lei de minha mente, me faz prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros. Desventurado homem que sou! Quem me livrará do corpo desta morte? (Rm 7.18-24).

E, como cristãos que não se desespera diante da realidade de sua própria finitude, mas é capaz de manter a fé, apesar de sua ambivalência e ansiedade, o apóstolo não nos deixa sem resposta à questão levantada, e diz:

“Graças a Deus por Jesus Cristo Nosso Senhor. De modo que eu mesmo com o entendimento sirvo à lei de Deus, mas com a carne à lei do pecado” Rm 7.25).

Do ponto de vista psicanalítico, se bem que baseado em dados de uma antropologia cultural hoje considerada inadequada, o sentimento inevitável de culpa é resultante da tentativa dos membros da chamada “sociedade dos homens”de matar o pai, símbolo da detenção do poder, para que pudesse desfrutar os privilégios de homens, principalmente a possibilidade de possuir as mulheres da comunidade, patrimônio exclusivo dos mais velhos, que são dominadores absolutos de toda a sociedade primitiva. Ora, o homem sempre tentou negar a Deus como forma de se impor como rei do universo. O homem sempre sentiu o desejo de matar Deus para poder realizar-se plenamente. A proclamação da morte de deus pela figura d louco de Nietzsche tornou-se eco do desejo geral da humanidade. Acontece, porém, que essa “morte de Deus”não fica impune. Ao declarar a morte de Deus, o homem se sente inevitavelmente culpado, pois, em certo sentido, ela representa também a sua própria morte. Assim, o louco de Nietzsche pergunta: “O que nos limpará desse sangue? Com qual água nos purificaremos?” (A gaia ciência, p.134). É E este, a nosso ver, o drama do ateísmo de todos os tempos e, principalmente, do ateísmo moderno, terrivelmente cônscio do senso de vacuidade existencial de um mundo sem Deus.

Somente a aceitação e a verdadeira compreensão da condição de criatura finita, e de todas as suas implicações, dará ao homem a possibilidade de ser o que ele é e de cumprir as finalidades para as quais ele foi criado por Deus.

3.1.3.2. O homem como pecador

Se entendermos o homem como ser moral, como tentamos demonstrar no comentário feito sobre a narrativa bíblica, de sua criação, falar de sua condição de pecadr parece uma consequencia lógica. A idéia de pecado está intimamente relacionada com o problema anteriormente referido de finitude versus liberdade. A B;iblia, entretanto, não é um tratado de filosofia especulativa. Consequentemente, o conflito entre finitude e liberdade, que caracteriza a condição humana, não é discutido em nível de uma especulação sobre a natureza ética do homem, mas no contexto de uma doutrina de pecado.

O pecado, conforme o ensino bíblio, é um fato e não mera hipótese em torno da qual se possa gerar discussões técnicas, daí porque, no contexto do ensino bíblico, esse problema é analisado do ponto de vista da religiõ, e não em perspectiva meramente filosófica. O pecado não é causado pela contradição em que o homem se encontra entre os doispólos – finitude e liberdade -, mas essa condição torna a experiênci do pecado uma relidade universal. A religião bíblica é, portanto, a tentativa de resposta a uma contradição básica da codição humana. Essa contradi
Ção básica consiste no fato de o homem ser parte da natureza e, ao mesmo tempo, apresentar-se como ser espiritual superior à própria natureza e com a incumbência de dominá-la. Seria, pois, apropriado afirmar-se que a religião bíblica trata essencialmente do problema da finitude humana e da liberdade, porém não busca uma solução filosófica entre os dois termos, mas trata do assunto como problema religioso da redenção do pecado.

O Antigo Testamento fala do pecado em dois sentidos gerais: o sentido religioso e o sentido moral.

No sentido religioso, pecado é essencialmente a rebelião contra Deis. Consiste basicamente na tentativa de usurpar o lugar de Deus. Levado pela contingência natural que o torna inseguro, o homem recorre ao desejo de poder que ultrapasse os limites de sua condição de criatura. Reconhecendo os limites da mente, o homem tenta alcançar a abrangência da mente universal. Daí porque, como veremos adiante, todos os empreendimentos humanos se caracterizam pelo orgulho, pela soberba, pela tentativa de ser Deus. E esse orgulho do homem perturba a harmonia da vida, pois o torna hostil a Deus, à natureza e ao semelhante.

A religião bíblica nos ensina, também, que o homem pode tentar esconder sua finitude por lançar-se compulsivamente à exploração de determinada dimensão do mundo ou da natureza, como salienta Reinhold Niebuhr em The nature and destiny of man (1949). Nesse caso, o pecado se apresenta essencialmente como sensualidade e não necessariamente como orgulho. Não se deve confundir, porém, a sensualidade que se constitui pecado com qualquer

impulso natural do homem. A sensualidade se constitui pecado quando ela representa o esforço abortivo de solucionar o problema da finitude e da liberdade enquanto conceitos contraditórios. Ela é pecado quando absorve a totalidade do nosso ser; quando ela se torna o demoníaco, conforme salienta com muita propriedade o escritor Rollo May em seu livro Love and will (1972).

No Antigo Testamento, especialmente nos primeiros capítulos do livro da tentação e da “Queda. Na narrativa da “Queda, a tentação surge da análise maliciosa e viciada que a serpente faz da situação do homem em relação a Deus. A serpente apresenta Deus como um ser ciumento. Ele se ressente das potencialidades do homem, principalmente da possibilidade implícita que homem tem de ser igual a Deus, conhecendo o bem e o mal. Diante dessa insinuação, o homem é tentado a transpor os limites que lhe foram impostos por Deus. O homem cedeu à tentação e caiu em pecado.

Tradicionalmente, a teologia cristã identifica a serpente cm Satanás, um anjo caído que tornou-se agente do mal o ensino bíblico a esse respeito não é suficientemente claro, mas há textos que, de alguma forma, confirmam essa interpretação tradicional. Dentre esses textos salientaremos a clássica passagem de Isaías 14.12-15:

Como caíste do céu, ó estrela da manhã, filha da alva! Como foste lançado por terra tu que prostravas as nações! E tu dizias no teu coração: Eu subirei ao céu; acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono; e o monte da congregação me assentarei, nas extremidades do norte; subirei acima das alturas das nuvens, e serei semelhante ao Altíssimo. Contudo levado serás ao Seol, o mais profundo do abismo.

Retornando a considerações anteriormente feitas quanto à relação entre as crenças dos hebreus e as de outros povos daquela região, de níveis equivalente de evolução histórica, verificamos que a crença quanto a Satanás, no Antigo Testamento, tem relação com fontes babilônicas e persas. Basicamente, a crença sobre Satanás, no contexto do Antigo Testamento, apresenta dois pontos fundamentais:

Primeiro, Satanás não foi criado mau. O que o fez mau foi sua atitude de rebelião contra Deus. Foi o fato de querer usurpar o lugar de Deus; ser igual a Deus. Isto eqüivale a dizer que Deus não criou uma entidade maligna chamada Satanás. Ele criou um ser espiritual dotado de atributos de liberdade que, por ato voluntário de rebeldia contra a soberana vontade do Criador, tornou-se maligno. Neste particular, portanto, a fé bíblica apresenta divergência da crença tradicional do dualismo persa, que admite a existência de dois princípios eternos: o bem e o mal. Conforme o ensino bíblico, só existe um ser eterno do qual todos

os outros seres se originam. A única opção viável, portanto, é admitir que Satanás é também criação de Deus, não no sentido de que Deus tenha criado como tal, mas, como dissemos, por haver originado um ser dotado de liberdade, que se rebelou contra o próprio Criador. Por analogia, o mesmo se pode dizer em relação ao homem com pecador. Ele criou um homem dotado do atributo de liberdade que, por um ato voluntário, tornou-se um pecador. Aparentemente, a proposta do dualismo persa é bem mais simples como forma explicativa. No contexto do pensamento cristão, entretanto, a crença adotada gerou um problema praticamente insolúvel, a não ser dentro do esquema de uma equação pessoal, em que cada um encontra a resposta que melhor atenda a seu ponto de vista. Dificilmente se encontra uma resposta universalmente aceitável.

Parenteticamente, podemos tentar uma explicação para um dos pontos mais confusos entre aqueles que professam a fé cristã. Referimo-nos à confusão resultante do fato de se tomar Satanás com sinônimo perfeito do mal. Afirmar que o mal e Satanás significam exatamente a mesma coisa é afirmar-se, talvez sem esse propósito, que Deus criou o mal. Ora, tal afirmação parece absurda. Como colocar, então, o problema em termos mais aceitáveis?

Consideremos, de início, que Satanás e o mal não são sinônimos, pois isto nos colocaria numa posição logicamente insustentável. Consideremos, a seguir, que o mal não é uma entidade. Conforme a clássica posição da filosofia grega, adotada por tradicionais correntes da teologia cristã, o mal é a privação do bem. Logo, não é algo que tenha sido criado. Consideremos, finalmente, que o mal pode ser encarado sob diferentes aspectos: o mal físico e o mal moral. O mal físico, cremos nós ser resultante de uma contingência que é a própria finitude do universo. Todos os seres vivos, inclusive o homem, estão sujeitos ao mal resultante dessa contingência , a saber, a aliberdade finita do homem. Este aspcto do mal será estudado ainda neste capítulo, quando tratarmos da idéia da justa retribuição, no contexto do desenvolvimento do individualismo no pensamento do povo hebreu.

Segundo, a queda de Satanás antecedeu a queda do homem. A rebelião do homem contra Deus, segundo a fé bíblica, não foi um ato de pura perversidade, e nem o resultado puro e simples de sua condição de homem ou de ser finito. A condição de finitude e liberdade do homem é motivo e fonte de tentação somente quando ela é falsamente interpretada. Esta falsa interpretação não é feita apenas ela imaginação do próprio homem. Ela é sugerida por uma força que precede seu próprio pecado. Essa força, como vimos, é a ação do rebelde Satanás que, por si só, não tem capacidade de levá-la às últimas consequencias, mas, contando com o desejo insaciável do homem de alcançar sua potencial infinitude, realiza seu intento, qual seja, o de levar o homem a rebelar-se contra Deus, criar e experimentar a realidade do pecado.

Portanto, a tentação do homem tornou-se possível por causa de dois fatores principais, inerentes à sua condição de imagem e semelhança de Deus.

Em primeiro lugar o homem foi tentado porque, como criatura finita, é marcado pela fraqueza inerente da carne, como vimos na discussão do significado psicológico do termo *basar* para a antropologia do Antigo Testamento. O homem sabe disso: ele é cônscio de sua grandeza e de sua importância no contexto da criação.

A tentação tornou-se possível também porque, como criatura finita, o conhecimento do homem e limitado. Mas a sede infinita do saber levou o homem a desejar conhecer como Deus. Levado pelo orgulho, o homem quis ser onisciente como Deus, e desta tentação resultou sua queda.

Na opinião de Reinhold Niebuhr (1949) para a fé bíblica, o pecado descreve a condição humana que reflete mais do que simples ignorância, como queriam os clássicos da filosofia grega. O pecado é um mal radical que tem um elemento de perversidade, pois é fruto de um ato de rebeldia contra Deus.

O pecado, por sua vez, produz no homem a ansiedade, que é o inevitável paradoxo entre liberdade e finitude. A ansiedade, como veremos mais adiante, não é propriamente pecado, mas, por assim dizer, é a precondição interna que torna possível a experiência do pecado. Como diz Niebuhr (1949), a ansiedade é a descrição interna do estado de tentação. E prossegue: “Obviamente, a fonte principal da tentação está, portanto, não na inércia da matéria ou da natureza contra os fins mais amplos e inclusivos que a razão visualiza. Ela reside na inclinação que o homem tem de negar o caráter contingente de sua existência (como orgulho e egoísmo), bem como de escapar de sua liberdade, recorrendo à sensualidade (*The nature and destiny of man*, 1949, p.185). A propósito, Tomás de Aquino fala da sensualidade como sendo o apego desordenado do homem aos bens mutáveis do mundo. É um conceito semelhante ao demoníaco, à medida que este representa a absorção compulsiva da totalidade do nosso ser, por qualquer dimensão da realidade finita. Em Kierkegaard, como vimos no capítulo anterior, existe íntima relação entre ansiedade e pecado, e a fé cristã se apresenta como adequada solução do problema da ansiedade existencial ou de finitude (ver Tillich, *em A coragem do ser*). Resumindo, consideremos mais um trecho do notável trabalho de Reinhold Niebur: “Quando a ansiedade concebe, dá luz ao orgulho e à sensualidade. O pecado do homem é orgulho quando ele procura elevar sua existência contigente à significação incondicional. É sensualidade, quando procura escapar de duas limitadas possibilidades de liberdade, dos perigos das responsabilidades de autodeterminação, mergulhando nos bens mutáveis perdendo-se em alguma forma de vitalidade natural” (*The nature and destiny of man*, 1949, p.186).

O orgulho (*hybris*), portanto, é a marca por excelência do homem como pecador. Conforme o famoso texto de Paulo aos Romanos 1.18-32, o orgulho precede a sensualidade. O mesmo ensinamento encontramos em Agostinho, em seu notável trabalho. *A cidade de Deus*, Livro XII, capítulo 13 e no Livro XIV, capítulo 13. Calvino também advoga tese semelhante ao afirmar que pecado é o orgulho e não mera ignorância, como queriam alguns dos mais famosos pensadores da Antigüidade grega. Ao leitor interessado, recomendamos a leitura principalmente do Livro I, capítulo 4, dos Instintos da fé cristã.

Conforme o já citado Reinhold Niebuhr, a história nos ajuda a identificar pelo menos três tipos de orgulho ou presunção do homem, que passamos a apresentar de maneira sucinta.

O orgulho do poder e da glória. A sensação de insegurança resultante das naturais limitações do homem faz com que ele se sinta o desejo de adquirir poder par sentir-se seguro. Nas relações interpessoais, o homem aprende que o poder é fundamental para atingir seus objetivos. Acontece, porém, que a sede do poder, como qualquer outra categoria do Ter, torna-se insaciável. Quanto mais poder o homem adquire, mais poder deseja adquirir. São pertinentes a esse respeito passagens bíblicas como Isaías 47.3-7, Ezequiel 30.8 e Lucas 12.19-20.

Alfrd Adler construiu toda uma teoria psicológica em torno do conceito do desejo de poder. Partindo do pressuposto de que o homem se sente inferior, ele procura compensar este sentimento por mostrar-se superior e poderoso. Portanto, o chamado “complexo de superioridade” nada mais é do eu uma tentativa de compensar o agudo sentimento de inferioridade ou de fraqueza tão presente na experiência humana.

Outro exemplo ilustrativo desse drama da busca do poder é a proposta de Nietzche quanto à criação de um super-homem capaz de vencer todas as limitações humanas. Na concepção de Nietzsche toda fraqueza é desprezível. Somente o vencedor merece aplausos. A fé cristã é severamente criticada pr estimular a submissão e a tolerância ao sofrimento.

Hitler e Nero são exemplos históricos do desejo demoníaco do poder e da glória. Não importam os meios. O poder deve ser adquirido a qualquer preço. Por outro lado, o exemplo de Jesus de Nazaré representa o oposto dessa sede de poder. Na tentação do deserto, Jesus rejeita a proposta de Satanás, que lhe ofereceu poder universal em troca do rompimento do pacto de lealdade e de integridade com o Pai. E, mais tarde, em condições extremamente adversas, ele declara: “O meu reino não é deste mundo”(João 18.36).

O *orgulho intelectual*. Como se sabe, na narrativa bíblica da tentação no Jardim do Éden, um dos apelos sugestivos da Serpente foi quanto à possibilidade de o homem conhecer como Deus. Aqui a mente finita procura ultrapassar os limites naturais de suas possibilidades. O orgulho intelectual é a atitude insensata

da razão, quando se esquece de que ela se realiza dentro dos limites de um processo temporal e se imagina na completa transcendência em relação à história. Exemplos marcantes do orgulho intelectual são as ideologias que se apresentam como sendo capazes de abranger toda a realidade sensível e até mesmo os aspectos que transcendem o sensível. Mas a representação clássica do orgulho intelectual vamos encontrar em Fausto, do genial Goethe. O doutor fausto não quer apenas saber tudo, quer ser como Deus, onisciente. Fausto quer ser igual a Deus. Nessa tentativa insensata ele conhece a mais profunda e amarga decepção. Mefistófeles ri irônica e maliciosamente do bom doutro Fausto, depois de o haver ludibriado.

Finalmente, existe o orgulho moral ou orgulho da virtude. Talvez seja esta a mais terrível forma de orgulho, pois se apresenta rodeada de um clima de falsa piedade. O homem, elevado por seu orgulho moral, admite possuir a verdade absoluta e incondicional. Como conseqüência disso, admite possuir a verdade absoluta e incondicional. Como conseqüência disso, ele tende a estabelecer aquilo que considera bom como algo de valor universal. A mais clara expressão do orgulho moral é a chamada justiça própria. O raciocínio orientado pelo orgulho moral é mais ou menos assim: visto que eu me julgo por meus próprios padrões, tenho a natural tendência de achar que sou bom. Ora, como próprios padrões, tenho a natural tendência de achar que sou bom. Ra, como julgo os outros por meus valores pessoais, aqueles que discordam de mim são maus. Portanto, advoga Niebuhr, o orgulho moral é a pretensão do homem finito de transformar sua virtude condicional em justiça final, e seus padrões morais em padrões absolutos. Uma das constantes lutas de Jesus de Nazaré contra os escribas e fariseus foi exatamente a respeito do tema da justiça própria. A história por ele contada do publicano e do fariseu é um exemplo que deve merecer especial atenção.

3.1.3.3 O homem como indivíduo

A evolução do conceito do homem como indivíduo é talvez uma das contribuições mais notáveis do povo hebreu para a humanidade. É uma longa história marcada por avanços e retrocessos. Nunca chegou a ser uma conquista definitiva na história do homem. Há períodos na história em que o indivíduo aparece com força total. Em outros momentos, ele é praticamente moldado por diferentes forças. Em nosso século, por exemplo, predomina a massificação dos seres humanos, mas como aponta Alvin Toffler, *em A terceira onda* (1980), há sinais de uma nova ênfase sobre o indivíduo em nossos dias.

Vejamos, a seguir, alguns aspectos dessa evolução, que representa uma das mais notáveis conquistas do espirito humano. Nessa visão panorâmica,

seguiremos de perto e erudito trabalho de Wheeler Robinson (1958), citado tantas vezes em diferentes contextos deste livro.

O conceito de personalidade coletiva. No pensamento hebraico pré-exílico prevalecia a noção de personalidade coletiva. O indivíuo , como tal, praticamente não existia. A pessoa humana, quer na sua relação com o próximo, quer na sua relação com o próprio Deus, era concebida e tratada como parte de um grupo maior, seja ele a família, o clã ou a própria naçã.

Vejamos, a seguir, exemplos desse conceito de personalidade coletiva entre os hebreus e como se refletia em sua concepção de mundo.

A vingança de sangue. Muit comum entre os povos primitivos, a vingança de sangue era concebida como forma de justiça, própria de culturas neste nível de evolução. Por exemplo, em 2Samuel 14.6-24, lemos a respeito de uma espécie de armadilha arranjada por Joabe, com o propósito de conseguir as pazes entre o rei Davi e seu filho Absalão, servindose de uma mulher tecoíta, que inventou uma história a respeito de seus filhos (vs. 6 e 7) para comover o coração do rei. Apesar da natureza artificial do texto, pois foi uma espécie de encenação inventada por Joabe para fazer Davi aceitar e perdoar seu filho Absalão, ele revela uma experiência social existente naquele tempo, e mostra que a vingança de sangue era algo que se podia esperar em condições normais da vida social de Israel. Outro exemplo contundente de vingança de sangue encontramos em 2Samuel 21.14, onde se narra uma calamidade social – uma fome de três anos – atribuiada ao fato de Saul haver morto os gibeonitas. Conforme a narrativa, essa calamidade cessou com a vingança dos gibeonitas ao matarem dois filhos e cinco netos do rei Saul. Diz a parte final do versículo 14: “Depois disto Deus se aplacou para com a terra”. Neste caso, Iavé apresenta-se como estando plenamente de acordo com a moral social do tempo. Em outros casos é ate chocante a atitude atribuída a Deus, como em 1Samuel 15.3, onde Deus ordena a Saul, através de Samuel: “Vai, pois agora e fere a Amaleque, e o destrói totalmente com tudo o que tiver; não o poupes, porém matarás homens e mulheres, meninos e crianças de peito, bois e ovelhas, camelos e jumentos”. É praticamente inconcebível que um ser moral como o Deus da concepção cristã compartilhe de tais idéias, mas era crença geral entre os Hebreus primitivos que tais extermínios era a vontade de Deus. Esta prática de extermínio total, como forma de vingança de sangue, traduz a idéia de unidade corpórea ou coletiva da tribo ou d grupo, no Antigo Testamento. De onde se conclui que os direitos individual do inocente simplesmente não existiam no pensamento e na prática dos antigos hebreus.

Outro costume que revela a idéia a de personalidade coletiva é a prática do casamento segundo as normas do *levirato*. De acordo com essa norma, se um indivíduo casado morresse sem deixar filhos, um irmão dele devia tomar a viúva

por esposa, para suscitar descendência ao falecido. Neste caso, portanto, o indivíduo é considerado, para todos os efeitos práticos, como sendo idêntico ao irmão falecido, como sugere o texto de Deuteronômio 25.5,6.

O fato de o pai dispor, de modo absoluto, sobre a vida de seus filhos, é também um reflexo da idéia de personalidade coletiva. No que esse a divergência de interpretação, há textos bíblicos que claramente sugerem esse ensinamento. Por exemplo, Abraão resolve sacrificar seu filho Isaque, sem consultar sua opinião ou disponibilidade, como vemos na narrativa de Gênesis, capítulo 32. O mesmo se pode dizer do sacrifício da filha de Jefté, narrado em Juízes 11.29-4, ou do caso de Rúbem, eu se propõe a sacrificar seus filhos, caso seu irmão Benjamim não retornasse, conforme a promessa feita a Joé do Egito, com diz o texto de Gênesis 42.37. Neste caso de absolutismo paterno, argumenta Wheeler Robinson, o lado positivo desse conceito é visto em situações em que Iavé afirma: “Visito a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me odeiam” (Ex 20.5), ou quando vinga o crime de Acabe contra Nabote, matando-lhe o filho Jeorão, por meio de Jéu, como diz o texto de 2 Reis 9.26. essa prática de absolutismo paterno, encontrada entre vários povos da Antigüidade, reflete um dos ensinos encontrados no Código Hamurabi, legendário legislador que serviu de base a muitas constituições da remota Antigüidade oriental.

Em Josué 7.24-26, encontramos o famoso caso de Acã, que ilustra de modo dramático o conceito de personalidade coletiva. Acã resolve apropriar-se de uma capa pertencente a um soldado inimigo derrotado e morto na batalha. Pelas normas vigente, essa peça deveria ser destruída juntamente com o inimigo vencido. Como resultado desse ato de Acã, o exército de Israel sofre derrotas, até que, descoberto o pecado e severamente punido, tragado pela terra, o Povo de Deus volta a vencer na batalha parece claro, portanto, que aqui Iavé está mais preocupado com Israel do que com o indivíduo propriamente dito. Reflexos desse conceito podem ser encontrados em textos como Amós 3.3 e 9.7, em que Deus se apresenta como Deus da nação como um todo e não de indivíduos em particular. O texto de 1Samuel 26.19 confirma essa idéia, pois ali se diz que deixar a terra de Isarael é a mesma coisa que deixar a proteção de Iavé.

O desenvolvimento do individualismo. Como dissemos acima, o conceito do homem como indiviuo tem uma longa história, marcada por avancós e retrocessos. É evidente que esse conceito representa conidrável evoução, quando comparado com o conceito de personalidade coletiva. A idéia primitiva, que não fazia diferença entre conceito de personalidade coletiva. A idéia primitiva, que não fazia diferença entre o indivíduo e a coletividade, apresenta sérias limitações éticas, pois tende a ignorar as necessidades e os direitos da pessoa humana. Portanto, o desenvolvimento das implicações éticas da religião de Israel tinha

que resultar na ênfase ao indivíduo como pessoa, como singularidade. Essa ênfase tornou-se mais nítida a partir dos profetas do século IX a.C., e principalmente nos grandes profetas do século VIII a.C. Modernamente, de um lado, e o coletivismo massificado do outro. (Ver, a esse respeito, a proposta de Mounier quanto ao personalismo, bem como a diferença teórica entre pessoa e personalidade, em O pensamento de Emmanuel Mounier, 1968).

Elias é o primeiro grande nome dessa tradição profética a dar ênfase à responsabilidade moral do indivíduo. Protestando contra a idolatria do rei Acabe, bem como a maneira arbitrária e imoral como adquiriu a propriedade de seu indefeso súdito Nabote, Elias se coloca na linha profética que prega a responsabilidade ética do indivíduo. A mesma atitude vamos encontrar em outros profetas, como Amós, Oséias, Isaías e Miquéias. Estes profetas se dirigem, é verdade, à nação, mas sua ênfase sobre a retidão moral como condição sine Qua non da relação pessoal com Deus já implica no princípio do individualismo ético, contribuição singular da fé bíblica para a civilização.

Observa-se que um fator externo contribuiu positivamente para o aparecimento da tese defendida pelos profetas quanto ao individualismo ético em Israel. Esse fator externo foi a ameaça de destruição da unidade racional pelos inimigos do povo de Deus. Esse fato deu ensejo a diferentes interpretações por parte de profetas como Isaías, Jeremias e Ezequiel, como veremos a seguir.

Segundo Isaías, a invasão pela Assíria foi a maneira de Iavé disciplinar seu povo. O propósito é mostra que essa dura experiência resultará na sobrevivência de um renovo, que será o núcleo da nação santa que o Senhor fará surgir desses escombros. A esse respeito são pertinentes os textos como Isaías 1.24-31, 10.20 e 28.5. A própria vocação profética de Isaías é de particular significação ara essa análise do profeta. Por exemplo, em 6.13 ele diz: “(...) como o terebinto, e como o carvalho, dos quais, depois de derrubados ainda fica o toco. A santa semente é o toco”. Outra referência ao assunto é feia em 8.10, onde se fala de discípulos que guardam a lei de Deus no coração. O filho do profeta recebe o nome simbólico de “Um-Resto-Volverá” (7.3) e em 4.3 se afirma: “E será que aquele que ficar em Sião e permanecer em Jerusalém será chamado santo, isto é, todo aquele que estiver inscrito entre os vivos de Jerusalém. Note-se que a ênfase dada por Isaías é sobre a nação purificada, mas o processo de purificação é individual, visto tratar-se de conteúdo ético ou moral, envolvendo decisões de seres humanos enquanto pessoas.

Em Jeremias a interpretação desse fato histórico é diferente. Aparentemente o profeta não acredita na purificação da nação israelita, visto que declara: “(...) debalde continuam a fundição, pois os maus não são arrancados”(Jr 6.29). Jeremias também não acredita no aparecimento de um grupo que constitua o verdadeiro Israel, como correspondente à idéia do “Renovo” em Isaías. A

experiência solitária do profeta (e o profeta é um homem solitário), bem como sua compreensão da correspondência de Deus constituem a base do individualismo de Jeremias, como sugerem os textos de 15.17 e 1.4-10. Segundo Jeremias, a força do homem provém de Deus (17.8; 15.20) e o novo concerto é anunciado em termos individuais (31.31 e segs.).

Nos escritos de Ezequiel encontramos o ensino mais explícito sobre o individualismo ético no Antigo Testamento. Esse profeta do exílio não somente anuncia a relação daqueles que serão conservados vivos e que trazem um sinal distintivo na testa (9.4), mas fala também da pregação no deserto (20.30), provavelmente uma alusão ao caráter solitário ou singular do indivíduo diante de Deus. Ezequiel dá muita ênfase à doutrina da retribuição pessoal, coo se pode ver de passagens de seu livro, como os capítulo 18 e 33. O profeta contesta o provérbio corrente em Israel, que dizia: “Os pais comeram uvas verdes e os dentes dos filhos ficaram embotados”. Aliás, parece que Jeremias também havia questionado a sabedoria de tal provérbio, como se vê no seu livro, no capítulo 31 e versículos 29 e 30. Esse provérbio traduz claramente a idéia de personalidade coletiva e aparece em forma ligeiramente modificada entre os exilados da Babilônia, como se lê em Lamentações 5.7: “Nossos pais pecaram, e já não existem; e nós levamos as suas iniqüidades”. Pois bem, Ezequiel condenou essa idéia de personalidade coletiva e ensinou que o homem não é punido pelos pecados dos seus antepassados, e nem mesmo por seus próprios pecados praticados no passado, se houver de sua parte genuíno arrependimento. É o que lemos, por exemplo num texto como 18.20-22.

Concluímos, portanto, que o individualismo ético, desenvolvido através dos séculos no pensamento de Israel é talvez um dos aspectos mais relevantes do Antigo Testamento para a compreensão do conceito cristão do homem. E esse desenvolvimento recebeu considerável contribuição do exílio do povo de Deus, e sem a consciência desse fato, o ensino de grande parte do Novo Testamento seria incompreensível. Essa foi talvez, como salientaremos anteriormente, uma das maiores contribuições do espírito do povo hebreu para as civilizações hoje conhecidas convém observar, entretanto, que , tanto no Antigo como no Novo Testamento o individualismo ético se realiza num contexto social, isto é, o homem como pessoa realidade suas potencialidades através de suas relações com o próximo e a seu serviço. Evita-se, assim, no ensino bíblico, o chamado individualismo extremos de que tem sido acusado o protestantismo.

A doutrina do individualismo ético suscitou alguns problemas teológicos cuja dimensão contribuiu para a formulação de certos pontos fundamentais da concepção cristã do homem. Dentre os pontos controvertidos levantados pela idéia do individualismo ético, Wheeler Robinson (1958) menciona os seguintes, que passamos a analisar:

O roblema da retribuição pessoal. A doutrina da retribuição individual ensinada por Ezequiel dominou, por assim dizer, o penamento subequente de Isarael. Tornou-se, por exemplo, a nota tônica do Livro de Provérbios e dos Salmos. Essa doutrina constitui a base de uma filosofia da história, pelo menos no contexto do pensamento israelita.

No entanto, apesar de sua popularidade, a doutrina da retribuição pessoal é, de certo modo, contestada e desafiada por alguns pensadores no contexto da cultura hebraica. É o caso, por exemplo, do autor do Salmo 73, do Livro de Jó, e da reflexão filosófica do autor de Eclesiastes. Consideremos principalmente o caso do Livro de Eclesiastes e do Livro de Jó.

O Livro de Eclesiastes, um dos mais recentes documentos do Antigo Testamento (provavelmente do século III a.C.), faz referência a uma retribuição pessoal em textos como 3.17, 8.12, 13 e 12.14. é provável, porém, que tal referência represente uma tentativa de correção do ceticismo e do fatalismo que dominam o tema central do pensamento do autor. O pregador pessimista do Livro de Eclesiastes ensina que a retidão não é necessariamente recompensada com uma longa vida, e nem, a maldade é rigorosamente punida com a morte prematura, como seria de esperar, conforme a doutrina da justa retribuição pessoal implicaria. Eis o testemunho de sua própria experiência: “Tudo isto vi nos dias da minha vaidade: há justo que perece na sua justiça, e há ímpio que prolonga os seus dias na sua maldade”(7.15). E, em 8.14, ele diz: “Ainda há outra vaidade que se faz sobre a terra: há justos a quem sucede segundo as obras dos ímpios, e há ímpios a quem sucede segundo as obras dos justos”. E, mais do que isso: “(...) Vi também o s ímpios sepultados, os que antes haviam assim procedido; também isso é vaidade”(8.10). Aparentemente, a conclusão a que chega o pregador é a de que na vida não há justa retribuição moral por aquilo que o homem pratica. Diz ele: “Vi que debaixo do sol não é dos ligeiros a carreira, nem dos fortes a peleja, nem tampouco dos sábios o pão, nem ainda dos prudentes a riqueza, nem dos entendidos o favor; mas que a ocasião e a sorte ocorrem a todos”(9.11). o mesmo sucede ao sábio e ao astuto (2.14), ao justo e ao perverso, ao puro e ao ímpio (9.2). o autor do Livro de Eclesiastes nos deixa o problema da justa recompensa individual praticamente pessimista de sua reflexão. O último versículo do livro, entretanto, está de acordo com o teor geral do ensino bíblico quanto à retribuição individual do comportamento humano.

Jó também questiona a doutrina da justa retribuição pessoal, explicação daquilo que ocorre na experiência humana. Ele tenta explicar a experiência narrada dentro de uma perspectiva, em que a crença no governo moral de Deus possa substituir, apear dos problemas inerentes à sua própria natureza. Como se sabe, o problema fundamental do Livro de Jó é o enigma do sofrimento do justo. A ser verdadeira a doutrina da justa retribuição pessoal, o sofrimento do justo

torna-se inexplicável, a não ser que seja analisado de um prisma totalmente singular, de uma perspectiva de fé. É o que o autor do Livro de Jó procura fazer em três diferentes estágios de sua compreensão do problema, como veremos a seguir.

No primeiro estágio de sua interpretação, o autor rejeita a teoria dos amigos, Elifaz, Bildade e Zofar. A posição de Elifaz é tipicamente a de um místico; a de Bildade é mais de um pensador com tendência à especulação filosófica, enquanto que q de Zofar é a do dogmático, que presume Ter posse exclusiva da verdade. O autor rejetia igualmente a interpretação de que o sofrimento de Jó tena sido consequencia de seu pecado e desobediênci. Essa interpretação é rejetiada pelo próprio Jó, e por Eliú, que entende o sofrimetno como forma de disciplina que deve ser aceita com humildade, apesar de concordar com o teor geral da posição de seus amigos. Veja-se, nesse particular, os textos de Jó 33.8-12, 17, 26, 27; 34.31-33; 35.11; 36.16,22 e 34.11.

O segundo estágio da explicação do autor é aquele em que o próprio Jó progride em seu pensamento e conclui que o mistério divino não pode ser totalmente compreendido pelo homem. Se colocarmos os discursos de Jó em determinada seqüencia, podemos acompanhar o desenvolvimetno do seu próprio pensamento. Por exemplo, ele começa com o sofrimento como fato em sua vida pessoal (capítulo 7). Daí ele desce ao Vale da Solidão (capítulo 6), da Amargura (capítulo 7) e do Desespero (capítulo 9). A seguir, apela par Deus (capítulo 10) e rejeita a teoria tradicional da retribuição pessoal (capítulos 12 e 13). A partir de suas esperanças e temores (capítulo 14), Jó chega a acreditar que Deus é seu inimigo (capítulo 16) e atinge o máximo de desespero (capítulo 17), para logo chegar ao ponto alto em que, corajosamente, afirma que seu Redentor vive (capítulo 19). Logo depois, é destituído de leis morais (capítulo 21), mas logo sobe ao nível da compreensão da existência de uma providência divina (capítulos 23 e 24). Dessa posição ele contempla a grandeza de Deus (capítulo 26), a condenação do mal (capítulo 27) e o contraste entre a sabedoria humana e a divina (capítulo 28). Depois de um interlúdio de recordações (capítulo 29) e de sua humilhação (capítulo 30), Jó atinge o desafio final, em que mostra profunda fé em Deus, que não pode ser abalada por qualquer fator externo (capítulo 31). Esse desenvolvimento do pensamento de Jó sugere que a razão humana, por si só, não pode penetrar os mistérios de Deus. Par entender esse mistério é necessário acreditar que Deus tem um propósito para o homem como indivíduo.

O terceiro estágio de compreensão do problema da justa retribuição, apresentado pelo autor do Livro de Jó, encontra-se no prólogo da obra. Encontramos aqui o fato estranho de Satanás poder infligir sofrimento ao justo. Assim, Jó parece demonstrar que religião e moral não estão ligados à experiência

da retribuição pessoal, mas têm vitalidade própria independentemente de qualquer tipo de recompensa.

O problema da vida futura. A doutrina concernente a uma vida depois desta vida implicaria a existência de uma retribuição pessoal. Nos limites do Antigo Testamento, porém, não encontramos uma doutrina explicita da imortalidade do indivíduo.

O ensino do Antigo Testamento sobre a vida além tem afinidades com os conceitos encontrados entre outros povos. Por exemplo, conforme a crença de raças mongólicas no culto aos ancestráis, a pessoa morta ia se juntar a seus pais. O mesmo conceito encontramos em Israel. Na promessa de Deus a Abraão, o Senhor lhe diz: "Tu, porém, irás em paz para teus pais; em boa velhice serás sepultado"(Gn 15.15). Daí o costume do sepulcro para a família (2Sm 19.37). Dessa idéia de sepultura coletiva surgiu o conceito de *sheol*, região sombria debaixo da terra em que se reuniam as "sombras" dos mortos (Ez 32.22 e segs.). No *sheol*, os mortos terêm sua aparência pessoal (1Sm 28.14), apesar de não terem corpo e nem alma. No *sheol* não há interferência de Iavé (Sl 88.5) e não há distinção entre o justo e o injusto, pois ele é simplesmente o lugar dos viventes (Jó 20.23).

Mesmo no tempo em que a doutrina da imortalidade da alma começou a tomar corpo, o autor de Eclesiastes ainda a rejeita, afirmando que "Todos vão para um lugar; todos são pó, e todos ao pó voltarão"(3.19-21). Mais adiante, ele afirma: "Pois os vivos sabem que morrerão, mas os mortos não sabem coisa nenhuma, nem tampouco têm eles daí em diante recompensa, porque a sua memória ficou entregue ao esquecimento"(9.5).

Por outro lado, o autor do Livro de Jó reflete a crença na vida além. Por exemplo, ele imagina a si mesmo no *sheol* aguardando o dia em que a ira de Deus desaparecerá (14.13-15). Wheele Robinson afirma que temos nessa expressão de Jó uma esplendida aventura de fé, mas está longe de ser uma doutrina explícita de uma vida futura. Até mesmo a famosa passagem de 19.25-27, em que Deus se revela a Jó. O texto em si não parece conter uma firmação sobre a vida eterna. O texto indica, entretanto, uma idéia de transcendência em relação à morte.

O sentido da relação pessoal com Deus, expresso no Livro de Jó, se torna mais explícito no Salmo 73. O problema aqui é a prosperidade do ímpio (v.3). Na presença de Deus, o salmista compreende o problema. Os versículos 23 a 26 desse salmo revelam uma das concepções mais elevadas sobe as relações através dessa equação pessoal é que o homem pode posicionar-se perante o problema.

À luz desse fato, a doutrina da ressurreição, encontrada em Isaías 26 e em Daniel 12, deve ser cuidadosamente examinada. Essa doutrina faz parte de um contexto messiânico e não se refere necessariamente a uma doutrina da

imortalidade individual. Na passagem de Isaías, com quase toda certeza um texto pós exílico, possivelmente do século IV a.C., a nação justa a ser estabelecida não é constituída apenas dos vivos, mas também dos justos que já morreram. Diz o texto: "Os teus mortos viverão, os seus corpos ressuscitarão; despertai e exultai, vós que habitais no pó; porque o teu orvalho é orvalho de luz, e sobre a terra das sombras fá-lo-ás cair"(26.19). A passagem de Daniel 12 pertence ao século II a.C. e é também de caráter messiânico. No segundo verso se diz: "E muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para a vergonha e o desprezo eterno". Note-se que essa é a primeira passagem que faz referencia à ressurreição dos ímpios e, consequentemente, às diferenças morais da retribuição na vida além. Depois de salientar a importância do conceito do homem como ser corporal no Antigo Testamento, conceito este radicalmente oposto à idéia dualística de personalidade, Deissler, no *Dicionário de teologia bíblica*, afirma que somente no Livro da Sabedoria se ensina com toda a clareza a imortalidade da alma (Sabedoria 2.22 e seg., 3.4) e acrescenta:

> A Sobrevivência de uma espécie de substrato do homem não confundir com a alma espiritual!) no mundo subterrâneo (sheol) era, naturalmente, também, crença comum em Israel, mas que uma tal existência pudesse ser considerada como verdadeira vida, e vida em comunhão com Deus, parece que só poucos pressentiram e até mesmo esperam, como se pode inferir dos Salmos 16.9 e seguintes, 17.15, 49.16, 73.23 e seguintes. Mais conatural com a visão total do homem no Antigo Testamento era a ressurreição do indivíduo no fim dos tempos, da qual fala provavelmente Isaías 26.19 e certamente Daniel 12.25 e 2Macabeus 7.14 (p.465).

A posição de Leo Scheffezyk nos parece bastante sensata neste ponto diz ele: "Na base desta concepção unitária do homem, explica-se também a intensa orientação do homem exclusivamente para a vida terrena e a ausência que no começo se observa de uma concepção da imortalidade da alma"(O homem moderno e a imagem bíblica do homem, 1976, p.65). Em consonância com a erudição contemporânea, Scheffezyk admite que a concepção de que a alma é um princípio imortal, que sobrevive à morte física, aparece pela primeira vez na literatura sapiencial influenciada pelo helenismo (sabedoria 2.22 e segs. 3.13; 4.14; 15.8; 16.14). Esse fato, entretanto, não nos deve levar a conclusões precipitadas. Diz o referido autor:

> Ainda que o Antigo Testamento tenha em seu campo visual quase que exclusivamente a vida terrena, ainda que não conheça, por exemplo, uma renúncia aos bens desta vida no sentido de uma ascética espiritual e sobrenatural, contudo, está muito longe de preconizar uma concepção materialista da vida mais completa, feliz e longa possível que o israelita deseja conseguir e que espera obter como prêmio de sua vida piedosa (Ex 20.12; Dt 5.16) não é de forma alguma um bem puramente sensual, biológico. Não se esgota somente na saúde e numa prolongada presença na Terra, mas contém também valores espirituais e religiosos, como a conservação do povo e a vigorosa subsistência da religião dos antepassados, sobretudo o florescimento da verdadeira adoração e a participação no culto a Iavé. Por

conseguinte, o que o homem bíblico entende e deseja como “vida” é um complexo muito rico de valores que, de novo numa concessão unitária, característica da mentalidade do Antigo Testamento, é experimentado sem separação entre o material e o espiritual, como uma realidade concreta op. Cit. p.65, 66).

A doutrina da imortalidade da alma se desenvolve no período interbíblico na literatura apocalíptica e sapiencial, com veremos em outra subdivisão deste capítulo.

3.2. O Conceito Neotestamentário do Homem

Na impossibilidade prática de cobrir todos os possíveis aspectos de uma antropologia neotestamentária, nesta parte do presente capítulo procuraremos traçar linhas gerais de seus antecedentes históricos, e logo a seguir diremos uma breve palavra sobre os conceitos antropológicos no período interbíblico, em separação para os pontos centrais dos ensinos de Jesus Cristo, conforme os Evangelhos Sinóticos e uma visão geral da antropologia paulina.

3.2.1. Antecedentes históricos do conceito neotestamentário do homem

A influência do Antigo Testamento sobe a formação dos conceitos encontradas no Novo Testamento é bastante óbvia. Podemos dizer que sem as raízes hebraicas muitos dos ensinos do Novo Testamento seriam difíceis de entender. Isto inclui, evidentemente, a concepção do homem, ou seja, a antropologia neotestamentária.

Como vimos anteriormente, apesar de não haver uma doutrina sistemática sobre o homem no Antigo Testamento, ele é rico de ensinamentos antropológicos. Se não fosse demasiado arriscado, poderíamos dizer que os principais conceitos antropológicos do Antigo Testamento se refletem, de uma forma ou de outra, no Novo Testamento. Dentre os conceitos fundamentais apontados por Wheeler Robinson.

Primeiro, o Antigo Testamento salienta a dignidade do homem, tal como se pode apreciar estudando a experiência moral e religiosa do povo hebreu. O homem, conforme o ensino da fé bíblica do Antigo Testamento, é o centro da criação. Ele é também um ser livre e, como tal, tem a capacidade de desobedecer a Deus. Apesar dos problemas praticamente insolúveis, decorrentes da idéia de que o homem foi criado por Deus, somente a idéia corolária de que ele foi criado como agente livre torna possível a compreensão de sua natureza ética e, consequentemente, de sua culpabilidade. A liberdade do homem do Antigo Testamento, entretanto, não é a liberdade de um Deus, mas a de um ser finito. Se compararmos o exemplo de Prometeu com o de Jó, verificaremos que o conceito

de liberdade humana, entre os hebreus, diferia significativamente da idéia dos gregos. A ousadia de Prometeu é a forma mais óbvia de sua auto-afirmação, mesmo reconhecendo que ele não tem a mínima possibilidade de vencer os deuses. No caso de Jó, pelo contrario, salienta-se a grandeza de Deus em contraste com a pequenez do homem, mas ao mesmo tempo se ensina que a subordinação a Deus não é sinal de inferioridade. A grandeza do homem consiste em viver de acordo com a vontade soberana do seu Criador. A fé bíblica salienta também que o homem se coloca acima da natureza, em virtude de sua relação especial com Deus. Segundo o Antigo Testamento, o homem é um ser moral e este fato o distingue de todos os outros seres da natureza. A própria idéia bíblica de pecado implica a possibilidade de comunhão entre o homem e Deus. Portanto, o antigo Testamento apresenta o homem como um ser limitado, que, para manter sua dignidade e cumprir os propósitos de sua existência, deve manter-se em humilde obediência a Deus.

Segundo, como vimos, o Antigo Testamento apresenta uma concepção unitária ou monista da personalidade humana, em contraste com o conceito dualista, que faz distinção entre corpo e alma. Termos como *nephesh* e *ruach* indicam, respectivamente níveis inferiores e superiores da vida interior do homem, enquanto que órgãos d corpo, ao lado do conceito geral de "carne" (basar), referem-se aos aspectos externos da personalidade humana. O estudo desses termos, no contexto da fé bíblica do Antigo Testamento, revela que é praticamente impossível separar os conceito de corpo, alma e espírito. Como diz Robinson (1958, p. 69): "O homem é o que é em virtude d união de certos princípios quase físicos de vida com determinados órgãos físicos, psicologicamente concebidos; separe-os e o que lhe resta não é nem alma nem corpo, no sentido normal dos termos, mas energias impessoais, de um lado, e *disjecta membra*, do outro".

Desse conceito unitário de personalidade resultam duas importantes implicações. Em primeiro lugar, o mal moral não é explicado dualísticamente na fé bíblica de Israel, como no caso em que se concebe corpo e alma como entidades isoladas, se bem que o conceito admita a idéia de fraqueza da carne bem como a possibilidade da tentação. A Segunda implicação é o que o aspecto mais elevado da personalidade humana, que é *ruach*, indica a possibilidade de acesso a Deus em grau mais elevado do que normalmente nos permitiria uma concepção atual de personalidade, do ponto de vista estritamente naturalista ou imanentista. Nessas duas implicações, encontramos os prolegômenos da doutrina cristã de pecado e de graça.

Terceiro, a parte mais primitiva do Antigo Testamento apresenta uma concepção corpórea de personalidade. Somente mais tarde é que se desenvolve a idéia da singularidade da pessoa humana e, consequentemente, do

individualismo ético que caracteriza a mensagem dos grandes profetas do século VIII a.C. este conceito, como vimos, representa uma das maiores contribuições do pensamento hebreu para a humanidade, mas apresenta também uma série de problemas tais como a doutrina da justa retribuição, expressa pelo drama do Livro de Jó e em outros textos veterotestamentários, bem como a questão da existência de uma vida eterna para o homem enquanto indivíduo. Podemos dizer que nos limites do Antigo Testamento canônico não existe uma doutrina explícita de vida eterna. Esse conceito se desenvolve no pensamento de Israel no chamado período interbíblico, como veremos a seguir.

3.2.2. Antropologia do período interbíblico

A vasta literatura produzida no período interbíblico é marcada por sua ênfase escatológica, o que, em si, já reflete a crise por que passa o povo de Israel. Obras escatológicas, via de regra, são produzidas por culturas em crise. O cinema catástrofe dos nossos dias seria um bom exemplo da crise que atravessa a civilização contemporânea. O homem aqui, premido por circunstâncias históricas adversas, está sobremaneira preocupado com seu destino. Os conceitos escatológicos desenvolvidos nesse período, portanto, desempenham relevante papel na formulação de uma doutrina do homem no judaísmo tardio. Consideremos alguns desses conceitos.

No período interbíblico, a idéia de *sheol* como simples região de sombras, e vagamente definida, é profundamente transformada. Por exemplo, encontramos no Livro dos Jubileus 23.13 que os ossos dos homens podem permanecer na terra, mas seus espíritos continuam a viver. Encontramos aqui, portanto, a noção de uma vida individual depois desta vida. Além disso, o reino amoral do *sheol* assume, nesse período, conotação ética, como se lê, por exemplo, no capítulo 22 do Livro de Enoque.

O judaísmo tardio apresenta duas linhas gerais de pensamento, a saber: a helenística e a palestina.

O judaísmo helenista, representado sobretudo pelo Livro de Sabedoria alcança seu ponto culminante em Filo de Alexandria, que, por sua vez, exerce considerável influência sobre o pensamento cristão através de Clemente Alexandrino e de Orígenes. A tônica desse pensamento é a imortalidade, como se pode ver em textos como Sabedoria 2.23 e 3.31. a ênfase sobre a imortalidade do indivíduo é tão acentuada que se fala até mesmo de almas preexistentes, como se vê em Sabedoria 8.19,20, conceito totalmente estranho ao Antigo Testamento canônico. Quanto à justa retribuição, doutrina intimamente ligada à idéia da imortalidade da alma individual, o Livro de Sabedoria (4.7 e segs. Ensina que ela ocorre imediatamente após a morte.

No judaísmo palestino, por outro lado, a ênfase é sobre a ressurreição final do corpo. É a ressurreição que assegura ao indivíduo a possibilidade de sobreviver como pessoa. Como se pode ver, essa crença está mais de acordo com o pensamento religiosos da fé bíblica em seus primórdios. Entre os judeus palestinos, a idéia de retribuição está ligada a um estado intermediário, que representa uma diferenciação provisória entre bons e maus, até que ocorra no juízo final, que marcará a separação definitiva entre eles. A importância desses conceitos, para o estudo do Novo Testamento, pode ser vista em textos como o do Apocalipse, de Baruque capítulos 49 a 51), onde se ensina que nossos corpos serão transformados na ressurreição, o que corresponde, de alguma forma. Ao conceito paulino de corpo espiritual, como veremos mais adiante.

Esses conceitos do judaísmo tardio transferiram o centro de gravidade da antropologia do Antigo Testamento desta vida para o porvir. as idéias básicas do Israel antigo continuam, mas aparecem consideravelmente modificadas no período interbíblico. Duas dessas idéias estão bem presentes no Novo Testamento. A primeira é a ênfase sobre o individualismo ético. A literatura do judaísmo interbíblico ensina que a passagem para a vida além não é algo coletivo, mas estritamente individual. Para um homem eu viu suas esperanças frustradas como nação, só resta a possibilidade de concentrar seu pensamento numa realidade futura. Nessa vida eterna, independentemente de um Reino de Deus como sociedade divina aqui na Terra – ideal do Israel antigo -, o indivíduo seria reconhecido e recompensado.

A Segunda idéia encontrada na literatura do período interbíblico e que se reflete no Novo Testamento é a que se refere à responsabilidade ética do homem. Este conceito aparece no contexto da doutrina do pecado original, posteriormente desenvolvida na história do pensamento cristão. Nesse período, a idéia de pecado original, entretanto, ainda não é bastante clara. Em Eclesiastes 24.24 e Sabedoria 2.24 fala-se da origem do mal. Mas o texto da literatura apócrifa, que mais se aproxima da idéia do pecado original, é Quatro Livro de Esdras, onde se ensina que existe um princípio do mal em Adão e em todos os seus descendentes, que explica o pecado dele e de todos os homens. Mas, aparentemente, não se encontra, na literatura apócrifa, apoio para uma idéia formal quanto ao pecado original, não obstante a existência de textos como Apocalipse de Baruque, 48.42, 43, 45 e Esdras 7.118, 119. Por exemplo, no próprio Apocalipse de Baruque, 54.19, se afirma que cada um de nós é o Adão de sua própria alma. Esta afirmação, sobre a liberdade e a responsabilidade do homem, percorre todo o período interbíblico e também se reflete, claramente, no Novo Testamento. Em Eclesiastes 15.11 encontramos uma combinação de presciência e livre-arbítrio, muito ao gosto judaico. No texto, se reconhece que a liberdade do homem é modificada por sua tendência para o ma, mas isto não deve ser confundido nem

como determinismo nem como dualismo. O dualismo da linha helênica se encontra em Sabedoria 9.15, mas é totalmente estranho ao judaísmo palestino, que liga o pensamento do Antigo ao Novo Testamento.

Na literatura escatológica do período interbíblico nota-se a ausência de uma doutrina sobre o Espírito de Deus. Nos limites do cânon do Antigo Testamento esse assunto está praticamente encerrado. Há, nos livros apócrifos, apenas vagas referências ao assunto. Por exemplo, no Testamento de Levi, capítulo 18, diz-se que o Messias devia possuir e distribuir dons do Espírito. A maneira como se registra a história dos Macabeus (1Macabeus 4.46) é típica do período interbíblico. A consciência da imediata inspiração e presença de Deus, implica na doutrina do Espírito, na época era vista como simples expectação do retorno de uma nova era heróica. Mais tarde, com o advento do cristianismo, essa esperança tornou-se realidade. Houve então o "derramamento" do Espírito (At 2.16 e segs.) pela ação do próprio Deus (2Co 3.18). Em resumo, não se encontra no Novo Testamento uma discussão dogmática sobre a natureza do homem, além daquilo que basicamente encontramos no Antigo Testamento. O que, de fato, encontramos aqui é um novo centro, em torno do qual as idéias do Antigo Testamento, modificadas pelo judaísmo tardio, podem ser arranjadas, pois o clímax da história da Revelação ainda não havia sido atingido. Este novo centro é a personalidade de Jesus Cristo, em torno de quem firam todos os problemas sobre Deus e sobre o homem.

Encontramos no Novo Testamento três linhas gerais de interpretação do homem. A primeira delas é a dos Evangelhos Sinóticos, em que o homem é apresentado como filo de Deus. Alguns são filhos obedientes que procuram viver de acordo com os propósitos de Deus. Outros, são filhos desobedientes, a quem Deus busca e a quem deseja salvar através do seu Filho.

A Segunda linha de pensamento antropológico do Novo Testamento é apresentada pelos escritos de Paulo. Aqui o dado fundamental é a experiência cristã da conversão. O homem é visto fundamentalmente como órgão do Espírito, mediado pelo Cristo ressurreto. O homem é um ser ambíguo, que consegue sua integridade mediante a fé em Cristo.

Em terceiro lugar, encontramos os escritos joaninos, que colocam o homem na perspectiva histórica, mas sobretudo da História na sua significação final e escatológica. A História é interpretada e julgada pela presença de Cristo ou pela epifania, e a natureza humana é avaliada pela crença ou pela descrença no evento de Cristo.

No presente texto, entretanto, salientaremos apenas as duas primeiras linhas do pensamento antropológico no Novo Testamento.

3.2.3. O ensino de Jesus Cristo sobre o homem, segundo os Evangelhos Sinóticos

Nos Evangelhos Sinóticos não encontramos uma doutrina sistemática sobre o homem. Eles não nos apresentam Jesus Cristo como filósofo ou teólogo especulativo, discutindo conceitos abstratos como “humanidade” ou “homem”. Nos Evangelhos Sinóticos, Jesus é apresentado mais como um profeta que se dirige a homens e mulheres, em sua concretude, e que procura adaptar sua mensagem às suas necessidades reais. Ou, como diria Unamuno, Jesus fala ao “homem de carne e osso”.

O ensino de Jesus Cristo sobre o homem tem como pano de fundo as crenças e os ideais éticos do judaísmo do seu tempo. Esse judaísmo não se apresenta de forma homogênea, mas reflete uma grande variedade de fontes de influência. Assim, o contexto em que Jesus Cristo pregou sua doutrina era um complexo de experiências religiosas, em que se observa a influência da fé bíblica do Antigo Testamento, do rabinismo pós-exílio e da vasta literatura apocalíptica do período interbíblico.

Como já fizemos notar, algumas das idéias antropológicas do Antigo Testamento se refletem no Novo Testamento, com as inevitáveis modificações decorrentes e um longo processo de contato com outras culturas.

Por exemplo, no Antigo Testamento encontramos a idéia de que o homem é pecador. Este conceito quer significar basicamente duas coisas, a saber: que o homem e um ser dependente de Deus e que tem para com ele responsabilidades éticas. Na fé bíblica primitiva, entretanto, o pecado, bem como a sua punição, eram entendidos em termos coletivos e não como responsabilidade pessoal. Somente nos profetas, como Jeremias e Ezequiel, vamos encontrar a idéia da responsabilidade pessoal Jr 31.29-34; Ez 18). O conceito que Deus faz agora é com o indivíduo e não com a nação como um todo. No Novo Testamento, a ênfase é totalmente sobre a responsabilidade moral do homem como indivíduo, com singularidade.

A nova ênfase sobre o indivíduo encontrada no Novo Testamento, porém não exclui a comunidade. O cativeiro babilônico destruiu a unidade da nação mas aprofundou a fé no “remanescente”, que seria instrumento de Deus para a salvação de Israel. Portanto, ao lado da idéia de uma ação escolhida, haverá também conceito de uma igreja judaica, uma comunidade na qual os fiéis possam viver e expressar sua fé.

Os Evangelhos Sinóticos, observa Wheeler Robinson, colocam Jesus de Nazaré na linhagem dos profetas, como pode-se ver em textos como Mateus 21.11, 16.16 e Hebreus 1.1,2. A tendência dos primeiros discipulos foi interpretar a morte de Cristo em termos do sacrifício sacerdotal, implícito no

antigo conceito (ver Mateus 26.28 e Hebreus 9.1111,12), mas o caráter fundamental da vida e da obra de Jesus é de natureza profética.

O ensino de Jesus se fundamenta no conteúdo essencial do Antigo Testamento e da fé bíblica de Israel. Como observa Stevens, em seu livro The theology of the New Testament, p.65: “A doutrina de Jesus é o monoteísmo ético da religião israelita elevada, enriquecida e justificada. Não há nada em sua doutrina que não tome por base o ensino do Antigo Testamento”.

Exemplo dessa consciência judaica na vida e no ensino de Jesus é seu constante uso das Sagradas Escrituras do povo hebreu. Em vários momentos decisivos de sua vida, ele recorreu ao ensino escriturístico do Antigo Testamento. Por exemplo, na Tentação no Deserto, argumenta contra as instituições do Tentador, citando a Sagrada Escritura do seu povo (ver Mt 4.4,7.10, comparado com Dt 8.3 e 6.13,16). Na sinagoga de Nazaré, conforme a narrativa de Lucas 4.17,19, ele faz aplicação à sua própria pessoa do belo texto messiânico de Isaias 41.1,2. Quando acusado de rejeitar e desrespeitar as tradições sociais e religiosas, como se vê em Mateus 9.13 e 12.7, ele se defende citando o profeta Oséias, quando diz: “Pois misericórdia quero, e não sacrifícios; e o conhecimento de Deus, mais do que os holocaustos” Os 6.6). E, no momento decisivo da cruz, mais uma vez recorre ao texto sagrado do Antigo Testamento (ver Sl 22.1 e 31.5 comparados com Mt 27.46 e Lc 23.46).

Uma das evidências da estreita relação do ensino de Jesus com o conteúdo básico do Antigo Testamento é o uso que ele faz dos termos fundamentais da antropologia veterotestamentária. Os evangelistas que registram o ensino de Jesus usam equivalentes gregos para os conceitos hebraicos. *Nephesh* tem seu equivalente em *psyche*; *ruach* corresponde a *pneuma* e *leb* equivale a *kardia*. Como qualquer caso de evolução semântica, entretanto, essas palavras, muitas vezes, traduzem acepções modificadas pelo uso.

A palavra *psyche* é usada várias vezes no Novo Testamento com diferentes acepções. Às vezes se refere à vida física, como em Marcos 14.34, e aparece também em citações do Antigo Testamento coo simples tradução de *nephesh*. A diferença fundamental é que no Novo Testamento a palavra *psyche* é freqüentemente usada para referir-se a uma vida depois desta vida e que isto em nada corresponde ao significado de *nephesh*, o que traduz importante desenvolvimento do sentido dessa palavra durante o período interbíblico.

O uso de *pneuma* como equivalente de *ruach* é bastante variado no Novo Testamento. Em grande número de casos, essa palavra nos Evangelhos Sinóticos se refere ao Espírito Santo. Pode referir-se também a influências demoníacas. Nos textos de Mateus 27.50 e Lucas 8.55 e 23.46, *pneuma* tem a significaçã de ruach em seu uso mais recente, isto é, princípio vital. Em outros textos, a palavra se refere à vida psíquica em geral, como é o caso de Mateus 5.3 e 26.41, Marcos

2.8, 8.12 e 14.38, e Lucas 1.47,80. Para se referir ao aspecto mais elevado da vida consciente, os Evangelhos Sinóticos usam a palavra *pneuma* em contraste com *psyche*, do mesmo modo que os hebreus antigos faziam com seus equivalentes *ruach* e *nephesh*.

Finalmente, temos nos Evantelhos Sinóticos o uso da palavra *kardia* como equivalente a *leb*. Aqui também o emprego dessa palavra é bastante enquanto que em Marcos 7.21 é empregado para se referir à personalidade, à vida interior e ao caráter do homem. Em Lucas 24.32, *kardia* se refere a aspectos emocionais da vida, em Marcos 2.16 a referência é ao intelecto, e em Mateus 5.28 se aplica à volição.

O exame das passagens dos Evangelhos Sinóticos, em que aparece a palavra *kardia*, revela que nada existe de novo quanto ao seu uso. A predominância de textos em que o termo se refere à vida interior, em contraste com os aspectos externos do comportamento, é uma conseqüência natural do ensino de Cristo à interioridade do caráter do homem.

Concluímos, pois que o que existe de novo no ensino de Jesus, comparado com o Antigo Testamento, é mais uma redistribuição de ênfase do que propriamente mudança do conteúdo. É, em certo sentido, essa redistribuição de ênfase que caracteriza o famoso "eu, porém, vos digo" de Jesus Cristo. Verifica-se, por exemplo, no Antigo Testamento a relação entre Deus e o homem se baseia fundamentalmente no conceito da paternidade de Deus e de sua soberania. A maior ênfase do ensino de Jesus, nesse particular, é sobre a paternidade divina e a necessidade que o homem tem de absoluta obediência e lealdade a Deus. O conceito unificador que melhor expressa sua doutrina de natureza humana é o da família em que Deus é o pai, o homem é o filho e o irmão é o seu próximo. O próprio conceito do Reino de Deus e apresentado por Jesus em termos da idéia de família. Como salienta Knox no seu livro The Gospel of Jesus, citado por Wheeler, p. 79: "Seu ideal não é uma república, como Platão, mas de uma família extensa abrangendo toda a humanidade". Portanto, cremos nós que a paternidade de Deus, a filiação do homem e sua fraternidade são os conceitos que melhor expressam a doutrina do homem no ensino de Jesus.

Além dos conceitos universais comuns no Antigo Testamento e sua longa história, encontramos elementos transitórios e circunstâncias nos ensinos de Jesus, como seria de esperar. Sua obra não se realiza no vácuo social. As condições econômicas, sociais, políticas e religiosas se refletem nesse ensino. A propósito disso, é relevante o trabalho de Morin, *Jesus e as estruturas de seu tempo* (1984), já citado em outro contexto. Como observa Wheeler Robinson (1958, p.79): "Não somente a luz do mundo brilhou primeiro sobre as faces semitas, e seus raios de glória brilharam em nós, na forma das parábolas orientais e no estilo do paradoxo, mas na humildade da encarnação, o pensamento divino

foi moldado pelos padrões das concepções judaicas". Além desses elementos transitórios, entretanto, existem os mais permanentes no ensino de Jesus sobre o homem. Dentre esses , salientaremos os seguintes:

1.O supremos valor do homem como filho de Deus. Para Jesus Cristo, o homem é um ser de valor supremo. Não importam as contingências acidentais, a pessoa humana vale mais do que qualquer coisa neste mundo. Ele vale mais, por exemplo, do que a instituição do Sábado (Mc 2.27). Comparado com outros seres e valores, o homem é colocado sempre em nível mais elevado Mt 10.31 e 12.12; Lc 12.7). O famoso texto de Marcos 8.36,37 deixa claro que esse valor supremo do homem reside em sua natureza moral e espiritual. Os valores espirituais devem ter prioridade (Lc 10.38-42), e o fermento dos fariseus com isso querendo significar as distorções doutrinárias desta seita judaica – é mais perigoso para o homem do que a falta de pão Mc 8.14).

Note-se que, apesar de Jesus colocar os valores da vida, no seu ensino não existe o conceito dualista que caracteriza o pensamento grego. A psicologia implícita no seu ensino não existe o conceito dualista que caracteriza o pensamento grego. A psicologia implícita no seu ensino é a do Antigo Testamento. A carne não é inimiga do espírito, mas a fraqueza da carne torna possível a entrada do mal na vida do homem, como se vê em Marcos 14.38. Jesus dá prioridade à vida interior do homem não porque a vida exterior seja má, mas porque é no homem interior que se estabeleceu a soberania de Deus (Lc 17.21). A deterioração que se deve temer é a da vida interior Mc 7.14-23), pois é a vida interior que dá ao homem essa infinita possibilidade e a conseqüente dignidade dos filhos de Deus. O melhor exemplo dessa ênfase sobre o homem interior é o Sermão da Montanha, para cuja interpretação recomendamos a leitura do trabalho de Joaquim Jeremias, A mensagem central do Novo Testamento, 1977. A missão de Cristo aos "perdidos" se fundamenta na possibilidade de realização das potencialidades humanas. Ele veio buscar e salvar o que se estava perdido (Lc 19.10). E salvar significa restaurar a plena funcionalidade da personalidade humana.

Quando se fala nessa "possibilidade" de recuperação plena do homem, em parte já se responde à questão da paternidade universal de Deus. Jesus Cristo não declara explicitamente que Deus é o Pai de todos os homens, mas a idéia encontra-se implícita na sua pregação(Lc 6.35; Mt 5.9,45). Em nível ideal, encontramos nos Evangelhos Sinóticos a idéia da paternidade universal, bem como a da filiação universal. A filiação universal, entretanto, é menos um fato natural do que espiritual. Visto que o homem, em qualquer lugar, é dotado da capacidade de manter uma relação espiritual com Deus, todos podem ser filhos de Deus. A própria palavra "Pai", com referência a Deus, indica a potencialidade dessa relação universal. Muitos argumentam, com base em textos com o João

1.12, que nem todos os homens são filhos de Deus, e fazem a distinção entre *filhos* e *criaturas* de Deus. Cremos que essa interpretação gera maiores dificuldades, visto que a palavra "criatura" pode referir-se a qualquer coisa na natureza, desde árvores, rios e estrelas. Talvez seja mas coerente admitir diferentes níveis dessa filiação. Assim, podemos dizer que, em sentido geral, todos os homens são filhos de Deus por criação. Os que mantêm uma relação especial com Deus, mediante sua fé pessoal em Jesus Cristo, são filhos por adoção, segundo o ensino explícito do Novo Testamento. E, finalmente, existe um tipo de filiação da qual somente Jesus Cristo participa. Somente Cristo é Filho de Deus, no sentido de haver alcançado perfeita identidade com o Pai.

2. O dever do homem como filho de Deus. Para Jesus Cristo, o verdadeiro Filho de Deus se caracteriza pelo espirito de obediência do qual Ele é o exemplo máximo. (A propósito da idéia de radical obediência, ver a interpretação de Bultmann e o comentário de Bath aos Romanos.) O conceito de paternidade divina, nos ensinos de Jesus, assemelha-se à idéia de soberania ou reinado divino sobre o homem. O conceito romana de *patris potestas* apresenta-se de forma moderada na vida social de Israel, onde a relação pai – filho é bem flexível. Esta relação, entretanto, requer do homem o espírito de confiança e obediência irrestritas. Assim coo o homem pode depender absolutamente de Deus, assim também Deus quer depender absolutamente do homem, no sentido de poder confiar em seu espírito de lealdade e de obediência. A tentação de Jesus no deserto consistiu essencialmente na idéia de abandonar o espírito da absoluta dependência de Deus, enquanto que sua decisão no Getsêmane é a prova do espírito de absoluta obediência. Portanto, providência e obediência são conceitos inseparáveis do ensino de Jesus, com se deduz de textos como Mateus 6.33. os deveres do homem para com Deus estão acima dos laços sangüíneos e até mesmo das obrigações civis (Mt 8.21,22 e Lc 9.59,62). O "seja feita a tua vontade assim na terra como no céu", da oração modelo, é a marca por excelência da relação do homem do ensino.

3. A fraternidade humana. Esta é outra conseqüência lógica do ensino de Jesus sobre o conceito de paternidade divina. A semelhança da paternidade de Deus, a fraternidade human, é também potencialmente universal. Assim como todos os homens podem ser filhos de Deus, assim também eles possuem a capacidade de ser irmãos. Para Jesus, o homem é irmão do homem e não o seu lobo, como diria Thomas Hobbes séculos depois. É verdade, segundo a melhor erudição contemporânea, que Jesus não usa o termo "irmão" em sentido universal. Nos casos em que o termo é usado em sentido espiritual, a referencia é aos discípulos (Mt 23.9,9). Ao afirmar que seus irmãos são aqueles que fazem a vontade de Deus (Mt 12.49,50; Mc 3.34,35; Lc 8.21 e Mt 5.47), Jesus mostra o limite que impõe à palavra "irmão". Não obstante, o context dessas passagens

mostra que o princípio da fraternidade humana é universalizado por Jesus a partir do conceito da paternidade universal de Deus. Veja-se, a esse propósito, passagens como Mateus 5.44,45, 5.22-24, 7.3-5; Lucas 6.41,42, 18.15,21,35, em que a palavra “próximo” é usada coo sinônimo de irmão. Jesus nos ensina que a essência da religião consiste em amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. O espírito de fraternidade para com o próximo é a única forma adequada de relação com Deus. A relação vertical com Deus depende da relação horizontal com o próximo. Servir ao homem é servir a Deus (Mt 12.33,34. O espírito positivo da lei áurea: “Tudo o que vós quereis que os homens vos façam, fazei-lho também vós a eles; porque esta é a lei e os profetas”(Mt 7.12) é uma conseqüência necessária do conceito da fraternidade humana, que tem como substrato essencial a idéia da paternidade divina.

Quanto ao aspecto organizacional da fraternidade humana, Jesus Cristo quase afirma. Ele diz algo sobre a família natural, salientando os deveres dos filhos para com os pais (Mc 7.10-13), do marido para com a esposa (Mc 10.2-12, mas, em ambos os casos, contra as sutilezas da religião institucionalizada. Quanto à Igreja, a única referência direta que faz é a que se encontra em Mateus 16.18, onde se diz que ela é estabelecida sobre o crente Pedro, porém tendo os “irmãos” como substância, senão como forma da comunidade de fé.

Com referencia ao Estado, o único ensino de Jesus se encontra em Marcos 12.17, onde faz clara distinção entre religião e política, no que pese o tom irônico da referência a César e à moeda corrente da época. É provável que a referência ao “fermento dos fariseus”(Mc 2.15) seja relativa aos interesses políticos dos partidos religiosos da sociedade judaica da época. O aparente desinteresse de Jesus por questões sociais, o que teria provocado a dúvida de seu precursor – João Batista –, deve-se em parte à sua perspectiva escatológica (pois ele é um Messias escatológico) e também à sua ênfase sobre a religião como algo pessoal sob o comando soberano de Deus aqui na Terra.

A doutrina da paternidade de Deus e da dignidade do homem em virtude de sua obediência filial ao Criador leva–nos ao conceito da filiação ideal que somente em Jesus Cristo podemos encontrar. Somente Jesus Cristo, por causa de sua obediência radical à vontade do Pai, é filho de Deus no sentido pleno do termo. Ele está absolutamente cônscio desse fato, como indicam textos de Mateus 11.27 e de Lucas 10.22, E, pelo fato de Ter vivido sempre a plena consciência da presença de Deus, Jesus Cristo nunca sentiu a necessidade de fazer confissão de pecado ou de arrepender–se do que havia feito. Reconhece, porém, que essa não era a condição geral de todos os homens. Ele admitia, portanto, a realidade do pecado, mesmo sem se preocupar com uma conceituação formal do assunto. Em sua pregação, desde o início ele fala sobre a necessidade de arrependimento (Mc 1.15) e exorta os discípulos a orar, pedindo perdão (Mt

6.12). Para ele, a comunhão com Deus requer do homem a humilde confissão do seu peado (c 18.13). Ensinou que o perdão do pecado é mais do que a cura de uma enfermidade do corpo (Mc 2.6 e segs.) e que o genuíno arrependimento de um pecador é motivo de alegria no céu (c 15.10). Em sua mensagem, Jesus Cristo declarou que veio chamar os pecadores ao arrependimento (Mc 2.17) e condenou aqueles que se julgavam imunes ao pecado. Sua descrição do pecado de Judas (Mc 14.21; Mt 26.24), bem como de todos aqueles que não são capazes de ver o bem (Mt 3.29), demonstra que, para ele, o pecado é uma realidade de natureza universal.

Apesar de reconhecer a natureza radical do pecado e seus efeitos na vida human, o ensino de Jesus é suficientemente otimista quanto à possibilidade de redenção do homem. Cristo não prega a "total depravação" do homem. Pelo contrário, ensina que ele é um ser recuperável (Mt 9.37; Lc 10.2,30) e que pecado não é um ingrediente intrínseco à natureza do homem, mas é um elemento intermitente em sua experiência. Esse assunto será discutido mais amplamente quando tratarmos da chamada controvérsia pelagiana.

O homem, como filho de Deus, interrompe sua relação com o Pai por um ato voluntário. Nota-se, no ensino de Jesus, que o conceito de pecado está sempre relacionado à paternidade divina. O pecado é um ato de um filho desobediente (Mt 21.28-32). A quebra temporária da filiação do homem, entretanto, não interrompe a paternidade divina. A paternidade divina de Deus é irreversível. O filho, apesar de pecador, continua a ser filho. O evangelho da graça de Deus alcança o publicano e a prostituta; está aberto a qualquer pessoa, independentemente de sua condição. Deus é um pai perdoador, como ilustra magnificamente a Parábola do Filho Pródigo (Lc 15.11-32.

4. A vida Além-túmulo. O ensino de Jesus sobre a vida além da morte, como era de esperar, reflete mais o panorama geral do judaísmo tardio do que o ensino da fé bíblica encontrado na religião de Israel. Exemplo disso encontramos no uso da palavra hebraica *nephesh*, equivalente a "alma", ou seja, *psyche*, tal como ocorre nos Evangelhos Sinóticos. Nenhum exemplo da primeira, em seu sentido original, mas cerca de um terço do uso da última se refere à continuidade da vida depois desta vida. Esta continuidade nos lembra o fato central da escatologia dos Evangelhos Sinóticos, isto é, a combinação do presente com o futuro na concepção do Reino de Deus (Mt 6.10, 12.28). A discussão da vinda futura do Reino com evento externo não interessa discutir se a Parousia de Cristo ocorrerá nos limites cronológicos de sua própria geração (Mt 24.34) ou se deverá ser precedida pela evangelização do mundo, como sugerem os textos de Marcos 13.10 e 34.26-32. O que obviamente resulta do ensino de Cristo é que toda vez que ele fala sobre o Reino de Deus em sua plenitude, esse futuro pertence ao "pequeno rebanho", como indica o texto de Lucas 12.32. o palco desse evento

pode ser a cidade de Jerusalém e o cenário é descrito nos termos da literatura apocalíptica do judaísmo, mas a verdade central é a mesma, a saber, a vitória final dos filhos de Deus. Nesta vida futura o juízo será exercido pelo Messias (Mt 25.32) e haverá a definitiva separação entre maus e bons (Mt 7.21 e Seg.).

Um ponto controvertido no ensino de Jesus sobre a vida além é o que se refere à ressurreição dos mortos para o julgamento. A questão é: a ressurreição será de todos ou somente dos justos?

Em apoio à primeira idéia, menciona-se a afirmação de que Deus é capaz de destruir tanto a alma quanto o corpo (Mt 10.28), bem como a passagem de Marcos 12.26,27, onde se declara que "Ele não é o Deus dos mortos, mas o dos vivos". Quanto ao segundo ponto de vista, há inferências resultantes da comparação feita entre os ressuscitados com os anjos, conforme textos de Lucas 20.35,36 e 14.14.

Muitos eruditos modernos e contemporâneos advogam que não existe relação necessária entre ressurreição e o juízo final. O conceito de "Vida eterna" (Mc 10.30) ou simplesmente "vida")Mc 9.43,45) é representado pela recompensa escatológica da verdadeira filiação do homem em relação a Deus, ou seja, a ampliação da presente vida de comunhão com o Pai (Mc 12.25). seria nada mais do que um grau superior de fruição da vida em Deus. Segundo essa linha de pensamento, a ressurreição é considerada necessária a esta vida eterna simplesmente porque a doutrina da imortalidade da alma nunca encontrou terreno no pensamento judaico, que é fiel às suas origens continuou a exigir também o corpo, de uma forma ou de outra, com condição de se conceber a personalidade humana. Os que são condenados ao *gehena* não tem propriamente vida. Estão sujeitos às trevas (Mt 8.12) mais temíveis por causa do seu estado de separação do corpo na *gehena* (Mt 5.29,30 e 10.28; Mc 9.43,45) parece representar a concepção veterotestamentária sobre a entrada imediata do mundo inferior após a morte (agora com a diferenciação da consciência ética), mais do que uma referência ou definição dos elementos constitutivos do homem ali. De qualquer modo, essas referências não podem ser aplicadas adequadamente à idéia de ressurreição do corpo.

Partindo de um texto como Marcos 8.35, onde se diz: "Pois quem quiser salvar a sua vida, perdê-la-á; mas quem perder a sua vida por amor de mim e do evangelho, salvá-la-á", concluímos que Jesus Cristo concebeu a vida eterna como a vida de ininterrupta comunhão com Deus.

3.2.4 Antropologia paulina

Dos escritos de Paulo encontramos a antropologia mais elaborada do Novo Testamento. Em linhas gerais, podemos dizer que os conceitos antropológicos do

apóstolo Paulo refletem os ensinos do Antigo Testamento, mediados pela Septuaginta e, naturalmente, pela influências do judaísmo tardio. É clara, também, a influência do dualismo helenista sobre o pensamento antropológico de Paulo, como se observa em seu conceito de carne como fonte imediata do pecado . na opinião de Wheeler Robinson, entretanto, apesar d uso de conceitos gregos como "homem interior", "mente" e "consciência", Paulo mantém psicologicamente aquilo que chamou de "hebreu de hebreu". As modificações que faz em relação a determinados conceitos do Antigo Testamento refletem o desenvolvimento natural do judaísmo, enquanto que o elemento mais novo e original de seu ensino se deve ao judaísmo palestínico, bem como ao helenismo alexandrino. As modificações introduzidas no pensamento judaico refletem sua experiência pessoal, e até mesmo as inevitáveis influências helênicas são incorporadas à sua psicologia essencialmente judaica.

Quatro elementos hebraicos, já apresentados neste texto, servem de base de comparação entre a fé bíblica de Israel e o pensamento antropológico de Paulo. Os terms são: *leb*, *nephesh*, *ruach* e *basar*. Os três primeiros são usados para descrever diferentes aspectos da vida interior do homem, enquanto que o último se refere ao aspecto externo, visível da personalidade. Esses quatro termos, com seus equivalentes gregos, constituem a base do vocabulário antropológico de Paulo. Os correspondentes gregos são: *kardia*, *psyche*, *pneuma* e *sarx*.

A tendência já encontrada no Antigo Testamento de usar o termo *nephesh* no sentido predominantemente emocional é conservado por Paulo o relacionar *psyche* e seu adjetivo *psykikós*, especialmente com a vida da carne, em contraste com *pneuma* e o adjetivo *pneumatikós*, usados com referência à vida espiritual. Este contraste de fundamental importância no pensamento de Paulo torna-se mais evidente pela introdução dos termos antitéticos "homem interior" e "homem exterior", ao mesmo tempo em que o apóstolo usa o termo *soma*, para o qual não existe nenhuma correspondente exata no Antigo Testamento. Por outro lado, as constantes e detalhadas referencias de Paulo à presente vida interior exigem algo mais exato do que o termo geral "coração", que era suficiente para o escritor do Antigo Testamento. Daí porque vamos encontrar, em Paulo, outros termos gregos como, *nôus* e *Syneidesis* (traduzidos, respectivamente, por mente e consciência), usados para descrever grupos especiais de fenômenos psíquicos que, entre outros, o antigo Testamento atribuía ao "coração".

A comparação dos termos antropológicos hebraicos e seus equivalentes gregos, nos escritos de Paulo, deve ser feita à luz do fato já mencionado de que ele nunca se afastou psicologicamente de sua raízes. Vejamos alguns exemplos.

Dentre os vários usos que Paulo faz do termo "coração" (*kardia*) salientaremos os seguintes:

1) O termo é usado para se referir, pura e simplesmente, ao coração em seu sentido físico ou figurado.
2) Às vezes o termo é usado como sinônimo de personalidade ou de caráter, ou, ainda, coo significando a vida interior em geral, como é o exemplo em 1Coríntios 14.25.
3) Pode significar estados emocionais de consciência, como em Romanos 9.2.
4) A sede de atividades intelectuais, como visto em Romanos 1.21.
5) Ou a sede da volição.

Esses cinco significados da palavra coração nos escritos de Paulo não diferem significativamente do uso do termo no Antigo Testamento. Talvez a única diferença notável seja a maior ênfase ao sentido volitivo, em vez do sentido intelectual do termo.

Outro termo de grande significado na antropologia paulina é mente (*noûs*). Na linguagem paulina, a palavra *noûs* é usada primeiramente para significar a faculdade intelectual do homem, como sugerem os textos de 1Coríntios 14.14 e Filipenses 4.7. A palavra é usada também para se referir à mente de Deus ou de Cristo, como veremos em Romanos 11.34 e Coríntios 2.16. A qualidade moral da mente pode ser boa ou má, variando de indivíduo para indivíduo. No caso pessoal de Paulo, ele diz que sua mente se deleita na lei de Deus (Rm 7.22), mas em numerosos textos o apóstolo mostra que a mente pode ser imoral, carnal e corrupta. (Ver, por exemplo, Rm 1.18, Ef 4.17, Cl 2.18, 1Tm 6.5, 2 Tm 3.8 e Tt 1.15.) Segundo o texto de Romanos 12.2, Cristo opera no homem a renovação de sua mente, o que produz a transformação de sua vida.

A palavra consciência (*syneidesis*), usada por Paulo, não tem equivalente exato no contexto da psicologia hebraica. Com ela, o apóstolo descreve a consciência de nossa própria retidão de coração, como indica o texto de Romanos 2.15. é também usada para significar o apelo moral na consciência de outros, como sugere 2Coríntios 4.2 e 1Coríntios 10.23 e Seg. Essa consciência, com faculdade de julgamento moral, pode ser “Impura” (1Co 8.7) ou “pura” (1 Tm 3.9). Note-se que Paulo, à semelhança dos gregos, não usa o termo *syneidesis* para indicar a fonte de conhecimento ético, mas num sentido aproximado de “consciência” de julgamento sobre a qualidade moral de uma ação. Para os antigos, consciência era a faculdade de julgar as ações humanas depois de praticada. Com sugerimos acima, esse é um dos termos técnicos usados por Paulo, que tem mais afinidade com o pensamento grego do que o hebraico (ver a respeito da palavra *syneidesis* o Dicionário do Novo Testamento, de Kettle). A lei moral, segundo Paulo, é “a lei da mente” (Rm 7.23) e “está

escrita no coração”(Rm 2.15). no contexto de pensamento hebraico, as funções psicológicas de *syneidesis* eram atribuídas ao “coração, como se pode ver em textos como 1Samuel 24.5 e 25.31; 1Samuel 24.10 e Jó 27.6. o termo alma (*psyche*) é relativamente pouco usado pelo apóstolo Paulo. Em algumas passagens dos escritos paulinos, o termo refere-se simplesmente à “vida”, sem qualquer conteúdo psicológico específico, como é o caso de Fp 2.30, Rm 16.4, 2Co 1.23 e 1Ts 2.8. O termo aparece numa citação do Antigo Testamento, como em Rm 11.3 e 1Co 15.45. Em outros lugares, o apóstolo usa a palavra *psyche* para se referir ao indivíduo (Rm 2.9 e 13.1) ou como pronome pessoal enfático (2Co 12.15), do modo como os judeus antigos usariam o termo *nephesh*. Pelo menos em três passagens o termo é empregado em sentido psicológico, significando “desejo”, à semelhança de seu uso no Antigo Testamento (Ef 6.6, Fp 1.27 e Cl 3.23). Finalmente, Paulo usa a palavra *psyche* na clássica passagem “tricotômica” de 1Tessalonicenses 5.23. os estudiosos da história cristã reconhecem o fundo platônico e neoplatônico da teoria tricotômica, e acreditam que o texto de Paulo não quer significar uma dissecação dos elementos da personalidade humana. Essa idéia é totalmente estranha ao ensino da fé bíblica do Antigo Testamento. Em Deuteuronômio 6.5 encontramos uma analogia e, ao que tudo indica, o texto quer referir-se à totalidade da personalidade. Em ambos os casos observa Wheeler Robinson, a vida interior é vista sob dois aspectos do intelecto (como volição) e emoção: *psycche*, coo *nephesh*, salienta o lado emocional da consciência.

Nesse contexto, é interessante notar o uso do adjetivo *psychikós* nos escritos de Paulo. EM 1Coríntios 2.14,15, o homem *psychikós* é contrastado como o pneumático, como aquele que está sem o conhecimento que pertence ao *pneuma* divino. Em 1Coríntios 15.44-46, o presente corpo *psychikós* do homem é contrastado com o futuro corpo pneumático da ressurreição. O elemento comum, nessas duas comparações, é o presente corpo carnal, que é animado pela *psyche* como seu princípio vital e com base de seu aspecto emociona. O uso do Antigo Testamento desenvolveu um termo psicológico *ruach* associado a funções superiores, e mostrava a tendência de limitar o termo *nephesh* aos aspectos inferiores da consciência. Daí o contraste que Paulo faz dos adjetivos gregos correspondentes. O contraste implícito nos termos hebraicos é acentuado e torna-se explícito nos seus equivalente gregos, principalmente através da doutrina paulina, que ensina que a carne é animada pela *psyche*. Esta conexão com a carne ajuda a explicar o uso limitado e bastante convencional que Paulo faz da palavra *psyche*. Segundo Paulo, a *psyche* pertence à presente dimensão da existência, que será substituída no tempo próprio. Note-se que a dimensão da existência, que será substituída no tempo próprio . note-se que a oração do apóstolo, no sentido de que a *psyche* seja preservada na Parousia de Cristo

durante a vida terrena dos leitores. Sua doutrina pneumática da ressurreição do corpo provavelmente pertence a um estágio posterior de seu desenvolvimento.

Espírito (*pneuma*). Esta é a palavra mais importante do vocabulário antropológico de Paulo. Na linguagem paulina, em linhas gerais, a palavra *pneuma* eqüivale ao hebraico *ruach*. Observa-se, porém, que Paulo não usa a palavra *ruach* no sentido de "vento", como era comum entre os hebreus. Neste sentido, ele usa *anemos*, como se vê em Efésios 4.14. Na maioria dos casos, Paulo usa o termo *pneuma* para se referir a influências sobrenaturais, como veremos adiante.

O uso de *ruach*, significando o princípio vital ou fôlego no homem, praticamente não ocorre nos vários empregos que Paulo faz da palavra *pneuma*. Esse significado, como o de "vento", foi substituído pelo emprego mais elevado do temo. Na maioria dos casos, Paulo usa o termo *pneuma* em sentido psíquico mais restrito, referindo-se à natureza superior do cristão. Neste caso, o sentido não difere essencialmente do espírito de Deus, enquanto que em outras passagens o termo refere-se ao elemento natural da natureza humana, ou seja, ao espírito do homem. Romanos 1.19 ilustra o primeiro caso, enquanto que Romanos 8.16 seria um exemplo do segundo. Um texto como esse, que distingue entre o espírito de Deus e o espírito do homem, nega que Paulo tenha ensinado, como querem alguns, que a presença do espírito só existe no homem "pneumático". Esta influência é confirmada por muitas outras passagens, como querem alguns, que a presença do espírito só existe no homem "pneumático". Esta influência é confirmada por muitas outras passagens, como 2Coríntios 7.1,18, 1Coríntios 2.2, Romanos 8.10 e 1Corintios 5.5. É evidente que o uso do termo tão importante em relação ao homem "psíquico", bem como ao homem pneumático, é a fonte de obscuridade e ambigüidade. Nenhum pensador que formulasse seu vocabulário de forma sistemática, cairia em tal confusão. Mas o fato de ela estar presente mostra que, na interpretação do pensamento de Paulo, a psicologia hebraica ocupa lugar central e, com se sabe, no pensamento hebraico essa ambigüidade já existia, como se pode ver pelo uso pós-exílico de *ruach* significando tanto um influência sobrenatural como um elemento natural inerente ao homem. Para Paulo, portanto, isso não representava qualquer confusão indicava apenas um ponto de contato na natureza humana para a ação regeneradora do Espírito de Deus.

Carne (*sarx*). Para melhor compreensão do significado dessa palavra, nos escritos de Paulo, é necessário que se cogite a possível influência grega do pensamento do apóstolo. Preliminarmente, devemos considerar o contraste que Paulo faz entre o homem interior e o homem exterior. É marcante, aqui, a influência do dualismo grego, ma, provavelmente, o problema deve ser colocado num contexto mais amplo. Considerando, por exemplo, a doutrina de uma vida

futura desenvolvida no judaísmo e a aguda experiência do conflito moral característica de Paulo, é quase inevitável que a unidade da personalidade originalmente apresentada no Antigo Testamento aparecesse aqui nesse dualismo entre vida interior e vida exterior. Outro estágio natural desse desenvolvimento e apresentado pela doutrina paulina da carne, pois, em qualquer conflito moral, o elemento inferior tende a ser identificado, no todo ou em parte, com os impulsos espirituais da vida superior do homem. É importante observar que os órgãos físicos, juntamente com a carne, já se apresentam com as características psíquicas do Antigo Testament, aos quais são atribuídas qualidades éticas boas ou más. Portanto, quando Paulo ensinou que um entre os elementos psíquicos se torna meio de corrupção geral, seu pensamento não representa grande mudança em relação ao pensamento hebraico. Essa corrupção resulta da fraqueza da carne e requer radical constituição ou transformação em corpo pneumático.

Uma das pressuposições fundamentais da doutrina antropológica de Paulo é a sua crença na universalidade do pecado, com se pode ver através de textos como Romanos 3.9 e 11.32, onde se lê: “Porque Deus encerrou a todos debaixo da desobediência, a fim de usar de misericórdia para com todos debaixo da desobediência, a fim de usar de misericórdia para com todos”. Neste sentido, a lei judaica, em si mesma santa, justa e boa, foi fator importante. Conforme o texto de Gálatas 3.19, ela foi dada para dramatizar o fato da transgressão, pois onde não há conhecimento daquilo que Deus requer do homem, ali não há transgressão (Rm 3.20). Evidentemente, no pensamento de Paulo, isso se aplica primeiramente aos judeus, por causa de seu privilégio com respeito à revelação divina, mas se aplica também aos gentios (Rm 2.15). é isso que justifica a ira de Deus contra o pecador (Rm 3.19), bem como a afirmação em Romanos 6.23 de que o sal’rio do pecado é a morte. Por “morte” Paulo quer dizer a morte física, que vem a todos os homens de modo visível, com tudo mais que isso possa trazer consigo. Daí porque o apóstolo não hesita em defender a universalidade do peado, tomando por base a inquestionável universalidade da morte, como lemos em Romanos 5.14: “No entanto reinou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram à semelhança da transgressão de Adão, o qual é figura daquele que havia de vir”. Portanto, a soberania da morte e do peado ‘’e universal.

Em que se baseia Paulo para afirma que o pecado e universal e que a morte é a punição do pecado? Lembremo-nos do fato de que Paulo não é um teólogo sistemático, no sentido acadêmico do termo. Ele é um pregador do evangelho, e sua preocupação é predominante de natureza prática. Além disso, demos conservar em mente o fato de que Paulo é um judeu e, como tal, acostumado ao pensamento antitético e paradoxal.

A forma paradoxal e antitética do pensamento hebraico aparece vívida em Paulo, quando fala da liberdade do homem e controle divino. Em Romanos 7.7-25, Paulo apresenta a natureza carnal do homem como fonte imediata de pecado, de tal forma que a predisposição para atos pecaminosos existe, de alguma forma, em todo homem, independentemente de sua relação com Adão. Em Romanos 5.12 e seguintes, porém, ele defende a tese de que foi através do ato de Adão que o pecado passou a seus descendentes. Para entender a primeira posição, é necessário considerar o sentido ético do termo "carne" nos escritos de Paulo. Há elo menos cinco usos da palavra "carne" nos escritos paulinos, a saber: 1) estrutura física do corpo; 2) parentesco; 3) esfera da presente existência; 4) fraqueza carnal, e 5) experiência ética. O uso do termo com implicações éticas se aplica a duas acepções gerais: uma relação geral da carne para com o pecado e a idéia de que a carne é elemento ativo na produção do mal.

Na primeira acepção, encontramos numerosas passagens, em que ocorrem expressões como: andar, estar, ser, nascer da carne (Rm 7.51 e 8.9; 2Co 10.2; Rm 8.4,5,12,13; Gl 4.29). Textos como Romanos 8.5-7 referem-se à mente carnal. Colossenses 2.12,13 fala da incircuncisão espiritual. Note-se, entretanto, que, se na Carta aos Romanos a carne é considerada inimizade contra Deus, aos crentes de Corinto Paulo exorta a que se purifiquem e se santifiquem, o que nos leva a crer que o apóstolo não ensinou que a carne é por natureza intrinsecamente má.

Na Segunda acepção, encontramos o termo "carne" usado com referência a paixões e desejos desordenados, como atestam passagens como Romanos 13.14, Gálatas 5.16,24, Efésios 2.3, Romanos 8.12, Gálatas 5.13, Colossenses 2.23, Gálatas 5.19 e, sobretudo, Galátas 4.16 e seguintes.

Parece evidente que Paulo vê, na natureza física do homem, o inimigo imediato de seu princípio superior, mas isto não quer dizer que a carne seja o inimigo final, como querem os que vêem em Paulo as marcas do acentuado dualismo helênico. Por exemplo, na lista das "obras da carne", apresentada em Gálatas 5.19-21, somente cinco das 15 mencionadas referem-se diretamente a apetites carnais. Parece claro que Paulo entende que a oposição da carne ao espírito abrange toda a personalidade, como quando se fala de alguém agindo sob o impulso de sua *mente* carnal (Cl 2.18 e Rm 1.28).

Finalmente, temos a famosa passagem de Romanos 7.7-25. Ao que tudo indica Paulo aqui está descrevendo sua experiência pessoal de conflitos morais antes de sua conversão a Cristo, mas os termos usados são de natureza geral e podem ser aplicados à experiência de qualquer homem normal. Note-se que ele não faz nenhuma referência à queda de Adão, apesar de dizer, no versículo 11, que ö pecado me seduziu", à luz da frase paralela "a serpente enganou a Eva"(2Co 11.3), o que talvez seja uma referência a Gênesis 3.13. de qualquer

maneira, Paulo não faz mais que traças um paralelo entre a queda de Adão e a de cada indivíduo, conforme a teologia judaica do seu tempo. Por exemplo, o Apocalipse de Baruque, citado anteriormente, no capítulo 54.19, diz: “Cada um de nós é o Adão de sua própria alma”. O relato que ele faz da origem do pecado é que ele se origina no conflito entre os membros do corpo (v.23,25) e a lei de Deus aceita pelo homem interior (v.22,23). Esse conflito é expresso no versículo 14, onde se encontra a mesma oposição ente a carne e o espírito, que existe tanto para o homem que vive sob a lei como para o que vive sob a graça do Evangelho (Gl 5.17). A diferença é que o homem sob a lei se engaja numa batalha da qual sairá sempre derrotado, enquanto que os que vivem sob a graça do Evangelho alcançarão a vitória (v.25).

Em Romanos 7.14, a idéia do pecado alcança um passo a mais em relação a Gálatas 5.17. porque o homem é carne ele é fraco e, portanto, escravo do pecado. Carne aqui é usado no sentido de fraqueza, indicado anteriormente, o que apresenta uma continuação do sentido encontrado no Antigo Testamento. Essa figura de um poder externo dominando o homem, através da fraqueza da carne, encontra paralelo em textos com Gênesis 4.7. onde se diz “(...) o pecado jaz à porta, e sobre ti será o seu desejo”, e Zacarias 5.8, onde o peado é dominado pela idéia de um poder externo dominando o homem através da fraqueza da carne. O pecado, encontrando sua base de ataque na lei que limita os impulsos incontroláveis da carne (Rm 7.8,11), torna-se ativo (v.8,9) e opera a morte (v.13). nessa guerra, o pecado é vitorioso, de tal forma que o homem torna-se seu escravo e prisionaiero (Rm 6.6,17; 7.23). os próprios membros do homem tornam-se instrumento do pecado (Rm 6.13), até que seja libertado por outro poder maior (Rm 6.18, 22 e 8.2). Assim, o pecado torna-se soberano e disto resulta a morte do homem (Rm 5.21, 6.12, 14.23 e 1Co 15.56).

Diante dessa descrição vívida que chega a ser quase uma personificação do pecado, parece lícito afirmar que o maior adversário do Espírito de Deus não é a carne, ma o pecado, do qual a carne, em sua fraqueza, tornou-se instrumento.

A força do pecado está relacionada, se bem que não identificada com Satanás, com se lê em Efésios 2.2 e 4.12. nesta última passagem, a luta contra o pecado assume proporções cósmicas. Essa idéia representa um avanço em relação ao conceito do Antigo Testamento, mas o uso que Paulo faz do conceito de carne no Antigo testamento, como algo frágil e ao mesmo tempo como fator psíquico na natureza humana, prepara terreno para a ampliação da idéia de carne como algo que é invadido pelos inimigos de Deus. Note-se, também, que Paulo não explica a origem dos espíritos maus, porém, e declara que um dia Cristo os dominará (1Co 15.25).

A angeologia e a demonologia de Paulo são, em geral, as mesmas do judaísmo, seu contemporâneo, se bem que delas faça relativamente pouco uso.

Satanás seria supremo sobre os espíritos maus (2Ts 2.9, Ef. 2.2) e a ele é atribuído o mal físico e moral (1Co 5.5, 2 Co 12.7, 1Co 7.5 e 2Co 11.3). Não existe aqui, entretanto, a concepção que coloca Satanás em oposição a Deus. Satanás pode ser vencido agora pelos cristãos (Ef 6.16) e será finalmente derrotado por Cristo (1Cor 15.25 e Cl 2.15). Satanás, portanto, é apenas o maior ser super-humano ao lado do mal, e sua existência deixa o problema do mal onde se achava, expandindo seu raio de ação. Paulo não apresenta uma teoria da origem do mal, além do que pode ser deduzida de Romanos 7, isto é, da liberdade e da volição pessoal do homem.

A doutrina da Queda, ou da experiência do pecado de cada indivíduo não é relacionada, em Paulo, com a queda ou pecado individual de Adão, a não ser no sentido de que ele também teve a experiência da Queda. Há, porém, uma passagem clássica que serve de base tradicional da Queda – Romanos 5.12 e segs. (cf. 1Co 15.21 e segs.) A passagem apresenta um contraste entre Adão e Cristo, em sua relação com a humanidade. A interpretação dessa passagem tem ocasionado muita controvérsia. Basicamente, o texto parece indicar que a transgressão de Adão afetou a raça humana de modo comparável ao ato redentor realizado por Cristo (v. 19). Essa conexão era lugar-comum na teologia judaica no tempo de Paulo, isto é, a idéia de que o pecado de Adão afetou toda a raça humana. Por exemplo, no Quarto Livro de Esdras 7.118, encontramos o seguinte: “Adão, o que fizeste? Pois apesar de haver sido tu que pecaste, o mal não caiu sobre ti somente, mas sobre todos nós, os teus descendentes”. Em resposta à questão de saber que mal é esse a que se refere o autor ele responde do mesmo modo de Paulo. No capítulo três e versículo, sete, ele diz: “A ele deste teu único mandamento, o qual ele transgrediu, e imediatamente lhe apontaste a morte para ele e para a sua descendência”. O único acréscimo que Paulo faz é o contraste com Cristo como mediador da vida. Persiste, entretanto, a pergunta: ensinou o apóstolo que o pecado como experiência universal foi conseqüência da transgressão de Adão? A passagem paulina, em si mesma, não fornece base suficiente para tal ponto de vista. O contraste entre Adão e Cristo seria explicação suficiente se o primeiro fosse considerado simplesmente como condutor da morte para todos, e o segundo como produtor de vida para todos (potencialmente para todos e, de fato, somente para aqueles que o recebem por meio da fé). Devemos admitir, entretanto, que esse contraste seria fortalecido se o pecado da raça se houvesse originado de Adão, assim como a justificação da nova raça se originasse de Cristo. Mas essa interpretação não parece sustentável.

Supõe-se que Paulo ensinou que existe um inclinação para o mal, que é transmitida hereditariamente, como conseqüência da transgressão de Adão. A passagem de Efésios 2.3, entretanto, não deve ser citada em abono a essa idéia. Exegetas de renome mostram que a expressão “filhos da ira” é um hebraísmo

que significa “objetos da ira”, bem como “Por natureza” significa “em nós mesmos”, como algo separado do propósito divino da misericórdia. Se isso fosse verdade, seria de esperar que o apóstolo fosse mais insistente na apresentação do seu ponto de vista, mas, na realidade, existe a mesma referência geral à conexão entre o pecado de Adão e o da raça, na passagem anteriormente citada, e em passagens semelhantes do judaísmo contemporâneo de Paulo (ver, por exemplo, o Quarto Livro de Esdras 7.116-118 e Apocalipse, de Baruque, 48.42,43).

Uma contribuição positiva da teologia judaica, no sentido de preencher essa lacuna nas afirmações de Paulo, é a doutrina do *jezer hara*, ou seja, do impulso maligno comum à raça descendente de Adão. Mas esse impulso já existia antes da Queda. É assim que se diz no Quarto Livro de Esdras 3.26: “O coração maldoso explica o pecado de Adão, mas não é por ele explicado. O homem continua a fazer como Adão fez, porque ele também tem um coração mau”. Em nenhum lugar Paulo reproduz essa doutrina, mas ele tem seu próprio equivalente em Romanos 7, que se aplica tanto a Adão como a si mesmo. A expressão “o pecado me seduziu”, no versículo 11, parece ser uma referência consciente à história da Queda, em vista da afirmação em 1Coríntios 11.3, “a serpente seduziu a Eva”. À luz desta passagem, que faz de cada homem o Adão de sua própria alma, sem referência a qualquer influência corrupta inerente à natureza humana além da fraqueza da carne, não nos parece razoável atribuir ao texto de Paulo, em Romanos 5.12-21, qualquer outra idéia da influência direta do ato de Adão sobre a humanidade como um todo. A fonte, por excelência, do mal da natureza humana é a corruptibilidade (não a corrupção) da carne que compartilhamos com Adão como “personalidade corporativa” da raça, como Cristo representa a personalidade corporativa do seu corpo (a Igreja). Deus lida com a raça de Adão porque, no pensamento antigo de Israel, ele era a raça, e, por causa do pecado de Adão, Deus passou a sentença de morte à raça. A sentença é uma só porque “todos pecaram”, como atesta a experiência de todos os homens, mas Paulo não afirma explicitamente que nos tornamos pecadores através da transgressão de Adão.

O destaque dado à morte, e não ao pecado, na passagem discutida acima e seu contraste com a vida através de Cristo, é melhor explicitado em 1Coríntios 15.20 e seg., se bem que há importante diferença na maneira como a morte relacionou-se com o homem. Adão é aqui apresentado como fonte de morte, como vimos nos versículos 21 e 22. Mas o contraste entre ele e Cristo é expresso em termos de “psíquico” e “pneumático” (v. 45). Adão é *psyche* (*nephesh*); Cristo é *pneuma* (*ruach*). O primeiro homem, sendo “terreno”, não é capaz, como “carne e sangue”, de herdar o Reino dos Céus. O homem, sua natureza, é corruptível e mortal. Este pensamento está de acordo com a doutrina de Paulo, concernente à obra do Espírito em conceder imortalidade ao homem, mas como

se harmoniza com a afirmação de Romanos 5.12, segundo a qual a morte resulta do pecado e não da natureza física do homem? A maneira mais simples de conciliação seria admitir que Paulo entendia que o homem, por sua natureza original, é mortal, porém com prospecto de imortalidade. Esta, entretanto, ele perdeu, quando foi expulso do Éden, e conseqüentemente da árvore da vida, que lhe teria assegurado a imortalidade. Assim, pode-se dizer que a morte veio por meio do pecado. Paulo, porém, não apresenta dados em apoio a essa conjectura, com exceção do fato de que seu ensino, em geral, oferece-nos base para a conjectura oposta de que teria difundido a tese de que uma natureza originalmente imortal teria sido de Deus, mediada pela vida e pela ressurreição de Cristo e disponível a todos aqueles que com ele têm comunhão.

Aspecto importante da antropologia paulina é o que se refere à redenção do corpo. Num primeiro estádio, o pensamento escatológico de Paulo, expresso nas Cartas aos Tessalonicensses 4.16,17. Mas a falha nesta expectação levou Paulo a desenvolver ideais mais espirituais sobre o assunto. A destruição física visível que ocorre na morte, levantou dúvidas sobre a realidade de uma vida além, pois, como poderia haver vida sem corpo? A resposta de Paulo em 1Coríntios 15.35-38 sugere importante distinção entre a idéia de corpo e de carne. Na terminologia moderna, a distinção seria entre a forma orgânica e a forma material ou substancial. O corpo pode ser constituído de material diverso, pois, como diz no versículo 39, “nem toda carne é uma mesma”. Deus dá um corpo de qualquer material que quiser (v. 38). No presente temos um corpo carnal, corruptível, “psíquico”. Mas na ressurreição, o cristão terá um corpo “pneumático”, incorruptível, que obterá através de sua relação com Cristo. O presente estágio do pensamento de Paulo ainda está baseado na idéia da volta imediata do Cristo, como indica o versículo 51, que diz: “(...) nem todos dormiremos, mas transformados seremos todos”. Mais tarde, porém, o pensamento de Paulo inclui o que acontece por ocasião da morte, quando ele diz que o corpo celeste torna-se nosso permanentemente (ver 2Co. 5.1-8). Aqui, como no ensino de sua Primeira Carta aos Coríntios, o corpo celestial é compreendido como resultante da vida espiritual “semeada” na corrupção e fraqueza da vida presente (1Co. 15.42,45, 2Co. 5.1-5 e 6.7,8). Esse corpo espiritual é o resultado da transformação gradual do cristão da imagem do “Senhor”, o “Espírito” (2Co. 3.18). Nesse particular, são relevantes os textos de Romanos 8.11, onde se lê: “E, se o Espírito daquele que dos mortos ressuscitou a Jesus habita em vós, aquele que dos mortos ressuscitou a Cristo Jesus há de vivificar também os vossos corpos mortais, pelo seu Espírito que em vós habita”. Filipenses 3.21 diz: “(...) que transformará o corpo da nossa humilhação, para ser conforme ao corpo da sua glória, segundo e seu eficaz poder de até sujeitar a si todas as coisas”. Este é o último estágio da ação redentora de Deus – a

ressurreição do corpo espiritual, que assegura a eterna presença de Deus na vida do homem que crê. Nesta posição doutrinária, Paulo mostra claramente a diferença entre o pensamento grego e o pensamento judaico. Um verdadeiro judeu rejeitaria fortemente a idéia de um espírito desencarnado. Paulo, como judeu cristão, pensa num novo corpo, não mais na carne e, portanto, não mais sujeito à ação do pecado.

E, para concluir essa visão panorâmica da antropologia paulina, vejamos o que ele tem a dizer sobre o homem no contexto social. A primeira coisa que nos chama atenção nos escritos de Paulo, neste particular, é que ele não se preocupa com as formas transitórias das estruturas da sociedade. Partindo do pressuposto de que "a aparência deste mundo passa" (1Co. 7.31), o apóstolo procura tratar de elementos mais permanentes da vida humana. No entanto, o apóstolo reconhece que a vida individual do cristão expressa-se necessariamente numa relação social. esta relação deve ser mantida e orientada pelo princípio de que os valores espirituais são supremos e que o amor deve presidi-la em todas as circunstâncias, até mesmo na relação do escravo com o seu senhor. Por estranho que pareça, Paulo não condena formalmente a escravidão, pois esta é apenas uma dessas formas transitórias da sociedade. É possível que isso refletia também a influência do pensamento grego que, como sabemos, através de expoentes como Platão e Aristóteles, ensinava que a escravidão era natural a certo tipo de pessoas.

Quanto ao matrimônio, pessoalmente o apóstolo prefere o celibato, não por pregar o ascetismo, mas por razões práticas, tendo em vista a urgência da pregação do evangelho.

Sobre o Estado, Paulo ensina que a autoridade é instituída por Deus e tem a responsabilidade de manutenção da ordem. Daí por que o pagamento de tributos é uma obrigação do indivíduo como membro da sociedade (Rm. 8.1-7).

A instituição social que merece maior ênfase nos escritos de Paulo é a Igreja. Segundo o apóstolo, a Igreja é mais do que a simples forma transitória da sociedade, visto que ela é o corpo de Cristo (1Co. 12.27). Como tal, a Igreja representa a nova humanidade que Cristo trouxe à existência (1 Co. 15.22). As relações ideais no contexto da Igreja são expressas através de uma metáfora em que ela é comparada ao corpo humano (1Co. 12.12 e segs.)

A solidariedade da raça, naturalmente estabelecida em Adão ao longo da linha da personalidade coletiva, é espiritualmente reestabelecida em Cristo, e a Igreja torna-se a expressão orgânica dele à medida que os membros que a constituem se submeterem a um só Espírito, sua unidade final. Pois aqui, na esfera social, assim como na experiência do indivíduo, o caráter é o ponto de sustentação da conduta, e o Espírito é imanente no caráter cristão. Em toda

relação, o amor é o cumprimento da lei, e é também o principal fruto do Espírito (Gl. 5.22 e 1Co. 13.13; Wheeler Robinson, 1958, p. 136).

3.3. O Homem no Judaísmo Talmúdico

Como indicamos no início deste capítulo, a literatura talmúdica exerceu considerável influência no desenvolvimento dos pensadores originais do cristianismo. Justifica-se, portanto, a inclusão aqui de rápida nota sobre essa literatura.

À semelhança do que ocorre com a literatura do período interbíblico, encontramos no *Talmude* algo completamente estrnaho ao ensino da fé bíblica, tal como a encontramos no Antigo Testamento canônico. Encontramos aqui sinais acentuados do ecletismo resultante de contatos culturais do povo judeu com diferentes nações. O *Talmude*, diz Darmesteter, citado no *Novo dicionário da Bíblia*, Vol. 3, p. 1.561: "Representa a obra ininterrupta do judaísmo desde Esdras até o século VI da era comum, resultante de todas as forças vivas e da atividade religiosa inteira de uma nação. Se considerarmos que é o espelho fiel dos costumes, das instituições e do conhecimento dos judeus, numa palavra, de toda a civilização deles na Judéia e em Babilônia, durante os prolíficos séculos que antecederam e seguiram o advento do cristianismo, compreenderemos a importância desta obra, sem paralelo quanto à espécie, em que um povo inteiro depositou os seus sentimentos, as suas crenças, a sua alma".

No Dicionário da Bíblia encontramos a informação síntese que convém ao leitor deste trabalho. Diz o autor do artigo:

> Quanto à sua forma, o Talmude se compõe da *Mishnah*, a Lei Oral, que já existia pelos fins do século II d.C., coligida pelo rabino Judah, *o Príncipe*; e de Gemara, os comentários dos rabinos que viveram de 200 a 500 d.C., sobre *Mishnah*. Quanto ao seu conteúdo, o *Talmude* contém o Halakhah, que são decretos legais e preceitos acompanhados de discussões elaboradas em virtude das quais os juízes chegaram às decisões; e o *Haggadah*, interpretações não-legais. O *Talmude* é a fonte de onde se deriva a lei judaica. Os judeus ortodoxos está na obrigação de segui-lo como regra de fé e de prática. Os judeus liberais, contudo, não o consideram autoritativo, ainda que o reputem interessante e venerável. Porém, é importante para nossa compreensão acerca de como os judeus interpretavam o Antigo Testamento. E também lança luz sobre determinadas porções do Novo Testamento (p. 1.560).

Para quem se interessar por estudo mais aprofundado da significação do *Talmude*, recomendamos a leitura ao assunto no *Dictionary of the Bible*, de James Hasting, extravolume *With Indexes*, p. 57-66.

Para a apresentação do assunto neste capítulo, seguiremos como fonte principal o trabalho de Cohen: *Everyman's Talmud* (1949). Vejamos, portanto, alguns dos pontos pertinentes dessa literatura para a compreensão do homem.

3.3.1. O ser humano

Parte fundamental do ensino rabínico é que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. Este fato dá ao homem uma posição privilegiada na natureza ou no universo. Daí dizerem os mestres de Israel que só homem é igual ao todo da criação, ensino que, em certo sentido, bate tanto com a afirmação de Cristo de que o homem vale mais do que tudo que se pode imaginar. Ensinava os rabinos que o homem foi criado como indivíduo singular, para nos ensinar a lição de que quem destrói uma vida destrói um mundo, da mesma forma que aquele que salva uma vida salva todo um universo. Ouve-se aqui a mesma idéia expressa por Jesus Cristo quando disse: “Pois que aproveita ao homem, ganhar ao mundo inteiro e perder a sua vida?” (Mc. 8.36). Além do mais, visto que o homem foi criado à semelhança do Criador, é imperativo que ele conserve essa idéia na sua mente, quando se relaciona com seu próximo. Uma afronta ao homem é, *ipso facto*, uma afronta a Deus. O rabino Akiva declaou que o texto de Levítico 19.18: “(...) amarás o teu próximo com a ti mesmo” é o princípio fundamental da lei.

Não obstante, a ênfase dada pelo ensino talmúdico quanto ao fato de o homem haver sido criado à imagem e semelhança de Deus, existe também um ponto enfático neste ensino, que é o que se refere à distância que existe entre o homem e Deus. Este ponto foi salientado na teologia contemporânea por Karl Barth, quando fala da infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem. Para os mestres de Israel, essa diferença deve-se ao fato de que parte do homem é divina e parte é terrena. Conforme o ensino talmúdico, nos seres celestiais tanto a alma como o corpo são celestes. Nos seres da Terra, por outro lado, tanto o corpo como a alma são terrenos. No homem, porém, a situação é diferente. Nele, a alma é de origem celeste, e o corpo é de origem terrestre. À medida que o homem obedece à Lei e à vontade de Deus, ele se assemelha às criaturas celestiais, como sugere o texto do Salmo 82.6, que diz: “Eu disse: Vós sois deuses, e filhos do Altíssimo (...)”. Por outro lado, à medida que não obedece à Lei, nem à vontade do Pai, o homem se animaliza.

Essa natureza dupla do ser humano é expressa por meio de uma espécie de parábola ou comparação. Em quatro aspectos ela se assemelha aos seres celestiais, em quatro, aos seres terrenos. Como os animais, o homem come e bebe, reproduz sua espécie, excreta e morre. Como os seres celestiais, ele anda na posição ereta, fala, possui um intelecto (inteligência e razão) e vê. Quanto a este último atributo, baseado no sentido original de Gênesis 8.11, argumenta-se que a expressão bíblica salienta o fato de que a visão no homem é frontal e não literal, como nos animais.

O propósito da criação do homem, segundo a literatura talmúdica, é a glorificação do Criador. A vida deve ser vivida de acordo com este propósito. Viver apenas em funções do acúmulo de bens materiais é viver inutilmente, pois todos eles são transitórios. Essa verdade é ilustrada peã fábula de Esopo sobre a raposa e a vinha. A história é mais ou menos assim: passando do lado de fora de uma vinha repleta de frutos deliciosos, a raposa desejou entrar. Na cerca havia um buraco, mas era pequeno demais e por ele a raposa não podia passar. A raposa, então, resolveu passar três dias sem comer para emagrecer, a ponto de passar pelo buraco existente. Dito e feito. Emagreceu e entrou. Dentro da vinha, começou a deleitar-se com seus frutos. Dentro de três dias havia adquirido seu peso normal. Agora queria sair e não podia. Teve, então, que passar três sem comer para poder atravessar a cerca e continuar sua vida normal. Moral da história: à semelhança da vinha, nesta vida é assim – como se entra, do modo se sai. Quando o homem nasce, suas mãos estão fechadas como que a dizer: “tudo é meu, herdei tudo”. Quando ele morre, suas mãos estão abertas, como querendo dizer: “não obtive nada neste mundo”. O homem, portanto, deve lutar por valores que o sobrevivam, pois as riquezas do mundo são transitórias. Este ensino talmúdico é evidente na palavra de Paulo a Timóteo: “Porque nada trouxemos para este mundo, e nada podemos daqui levar” (1Tm. 6.7). Este mesmo ensino encontra-se na literatura sapiencial, como se pode ver nos textos como Jó 1.21, Sl 49.17, Pv 27.24 e Ec 5.15. Essa doutrina é ilustrada pela história da experiência de Monobazus, um rei pagão convertido ao judaísmo. Durante um prolongado período de fome no seu reino, ele deu aos necessitados praticamente tudo o que possuía. Quando censurado por membros de sua família pela aparente insanidade, ele retrucou: “Meus antepassados acumularam tesouros na Terra, eu acumulei tesouros para o céu; eles acumularam tesouros num lugar onde prevalece a força; eu, num lugar onde a força é impotente. Eles acumularam tesouros que não produzem frutos; os meus porém, são produtivos. Eles acumularam bens materiais, eu cuidei de bens espirituais. O que eles cumularam tesouros para o mundo presente, eu os acumulei para vir o mundo por vir”. O texto do Sermão da Montanha reflete o mesmo ensinamento talmúdico: “Não ajunteis para vós tesouros na terra, onde a traça e a ferrugem os consomem, e onde os ladrões minam e roubam; mas ajuntai pra vós tesouros no céu, onde nem a traça nem a ferrugem os consome, e onde os ladrões não minam nem roubam. Porque onde estiver o teu tesouro, aí estará também o teu coração” (Mt 6.19-21).

A literatura talmúdica salienta também a brevidade e transitoriedade da vida, e adverte o homem quanto ao uso adequado do tempo e das oportunidades da presente vida.

Observe-se também que o discurso rabínico sobre a excelência do espírito, em hipótese alguma minimiza a importância do corpo. O homem é aqui

comparado a um macrocosmo, pois, dizem os mestres de Israel, tudo que o Santo criou no mundo ele criou também no homem.

A vida pré-natal é descrita no Talmude usando o método tradicional da sabedoria do Oriente, isto é, pelo uso da ilustração ou parábola. A que se compara a criança no ventre materno? É semelhante a um livro fechado e deixado ao lado. O feto tem as mãos sobre as têmporas, as articulações do braço sobre os joelhos, os calcanhares sobre as nádegas e a cabeça entre os joelhos. A boca encontra-se fechada e o umbigo aberto. É alimentada daquilo que a mãe come, mas não excreta porque isto resultaria na morte da mãe. Quando a criança nasce, aquilo que era fechado (a boca) se abre e o que era aberto (o umbigo) se fecha, pois de outra maneira ela não sobreviveria. Coloca-se uma luz sobre a sua cabeça, para que possa ver o mundo de um lado ao outro, como sugere o texto de Jó 29.3: “Quando a sua lâmpada luzir sobre a minha cabeça, e eu com sua luz caminhava através das trevas”.

O conhecimento da anatomia e da fisiologia era bastante limitado ao tempo, mas o que mais interessava é o que pode oferecer de lição prática para a vida. Assim é que os rabinos descrevem as partes do corpo do ponto de vista da conduta moral. Dizem que seis órgãos servem ao ser humano; três estão sob seu controle e três não estão. Os que ao estão sob o controle do homem são os olhos, o ouvido e o nariz.o homem vê o que não quer ver, ouve o que não quer ouvir e sente o cheiro do que não quer sentir. Sob seu controle estão a boca, as mãos e os pés. Quanto à boca, o homem pode usa-la para falar as palavras da lei ou pode blasfemar. No que se refere às mãos, ele pode usá-las para fazer boas obras, mas também pode servir-se delas para matar ou roubar. Quanto aos pés, o homem pode entrar em circos e teatros, ou pode ir aos lugares de adoração.

Os “sete estágios da vida” de que falou Willian Shakespeare foram antecipados pelo Midrash. Diz o texto:

> As sete variedades mencionadas, no Livro de Eclesiastes, correspondem a sete tipos de experiências por que passa o homem através da vida. Com um ano de idade ele é como um rei, colocado num berço onde todos os abraçam e beijam. Aos dois anos, ele é como um porco remexendo esgotos. Aos dez anos ele pula como um cabrito. Aos 20 ele é como um cavalo que rincha; enfeita-se todo e procura uma esposa. Depois de casado, é como um burro de carga, conduz pesado fardo. Ao tornar-se pai, torna-se ousado como o cão de caça, na busca da provisão das necessidades dos filhos, E, quando envelhece, curva-se como um macaco.

Conforme o ensino talmúdico, a morte é a conseqüência do pecado. O homem sem pecado seria imortal, como Elias. A morte é o elemento mais forte

que Deus fez no universo e, como tal, não pode ser vencida. Existem vários tipos de morte e ela se apresenta do sob muitos disfarces. A morte do ser humano é descrita em termos da presença do anjo da morte, que extrai dele a sua alma (*Weshamach*). Nos homens bons isto é feito suavemente. Nos ímpios, a operação é feita com muito sofrimento. Para minimizar o terror da morte, os mestres de Israel ensinaram que ela é um processo natural, como diz o autor de Eclesiastes: "Há tempo de nascer, e tempo de morrer" (3.2). A morte é umas das coisas boas que Deus criou. Novamente, no dizer do pregador: "Melhor é o bom nome do que o melhor ungüento, e o dia da morte do que o dia do nascimento" (Ec 7.1). O dia da morte é decretado por Deus e ninguém tem o direito de antecipa-lo. Portanto, o suicídio é condenado no ensino talmúdico.

3.3.2. A alma

O fato de ter uma alma estabeleceu afinidade entre o homem e Deus e o tornou superior a todas as outras criaturas. O homem tem dupla natureza: a alma celeste e o corpo terrestre. Para os rabinos, o corpo é a bainha da alma. ensinavam que a alma mantém para com o corpo a mesma relação que Deus mantém para com o universo. A qualidade de vida depende primordialmente do cuidado que o homem tem de sua alma, no sentido de conserva-la pura e sem mácula. Baseados em Eclesiastes 12.7: "(...) e o pó volte para a terra como era, e o espírito volte a Deus que o deu", os rabinos ensinaram que é dever do homem apresentar ao Criador sua alma pura e sem mácula.

Na literatura rabínica encontramos cinco palavras para a alma: *nephesh, ruach, neshamah, jechidah e chayyah.*

Nephesh é o sangue, pois como se encontra em Deuteuronômia 12.23 "(...) pois o sangue é a vida (...)". *Ruach* é aquilo que sobe e desce, ou seja, o elemento que anima o corpo, comum aos homens e aos animais.

Neshamah é uma espécie de disposição ou vitalidade que mantém o organismo vivo. Uma vez retirado do corpo, pelo anjo da morte, a vida cessa.

Cayyah, que quer dizer "dotado de vida", é o que sobrevive à decomposição dos órgãos e membros do corpo.

Jechidah, o "único", sugere que todos os membros do corpo existem em pares, enquanto que a alma é única.

Os três primeiros termos são de uso freqüente na literatura rabínica, mas é difícil estabelecer distinção precisa entre eles. *Nephesh*, identificado como vimos, com sangue, indica a idéia de vitalidade e é aplicável tanto ao homem como aos animais. A *nephesh* cessa de existir com a morte. *Ruach* e *nehamah* são sinônimos e sugerem a idéia de psique humana. É a parte imortal do homem: o "fôlego da vida" que Deus infundiu no homem.

A questão de saber em que ponto do desenvolvimento do embrião ele recebe a alma, tema de certo modo ainda hoje debatido quando se discute o problema do aborto, foi discutido pelo rabino Judah, o organizador da *Mishnah*, e seu amigo romano Antônimo. O romano perguntou: quando é que a alma é implantada no ser humano, no momento da concepção ou durante a formação do embrião? E respondeu: no tempo da formação. Antônimo argumentou: é possível um pedaço de carne permanecer sem sal e não apodrecer? Portanto, deve ser no momento da concepção. Reconhecendo a força do argumento, Judah afirmou: Antônimo me ensinou uma lição e há um texto que corrobora seu ponto de vista (Jó 10.12): "(...) tua providência tem conservado o espírito" (algumas versões têm "visitação" em vez de providência, e no hebraico significa também Judah "concepção").

O Talmude ensina a preexistência de almas "estocadas" em um lugar chamado Guph, no denominado Sétimo Céu, onde aguardam o tempo próprio para habitar um corpo humano. Era também crença generalizada de que o Messias não viria antes que todas elas fossem postas em corpos humanos.

A alma é a força espiritual que eleva o homem acima da existência puramente animal, que lhe inspira elevadas idéias, e que conduz o homem à escolha do bem e ao desprezo do mal. Ensinavam os rabinos que, na véspera do sábado, o fiel recebe uma alma extra, que lhe é retirada ao fim desse dia. Isto significa que a correta observância do sábado eleva os poderes da alma e aumenta sua força dinâmica na vida humana. Somente quando o homem tem consciência deste dom da alma é que ele se torna sensível à vontade divina.

3.3.3. Fé e oração

O privilégio de haver sido criado à imagem e semelhança de Deus impõe ao homem o dever de viver, de acordo com a vontade do Criador. O que se espera, então, do homem? Espera-se que haja nele sete virtudes ou qualidades. São elas: fé, justiça, retidão, bondade, misericórdia, verdade e paz. A fé é a virtude sobre a qual se baseia toda a relação entre Deus e o homem.

Moisés recebeu de Deus 613 mandamentos, dos quais 365 são proibições. Esse número de proibições corresponde aos dias do ano solar. Os mandamentos positivos são 248, correspondendo ao número de membros do corpo humano. Esses 613 mandamentos foram reduzidos por Davi a 11 princípios, conforme vemos no Salmo 15.

> Quem, Senhor, habitará na tua tenda? Quem morará no teu santo monte? Aquele que anda irrepreensivelmente e pratica a justiça, e do coração fala a verdade; que não difama com a sua língua, nem faz o mal ao seu próximo, nem contra ele aceita nenhuma afronta; aquele a cujos olhos o réprobo é desprezado, mas que honra os que temem ao Senhor; aquele que, embora jure com dano seu,

não muda; que não empresta o seu dinheiro a juros, nem recebe peitas contra o inocente. Aquele que assim procede nunca será abalado.

Isaias, o profeta, reduziu esses mandamentos a seis, conforme lemos em seu livro, capítulo 33.15: “Aquele que anda em justiça, e fala com retidão; aquele que refeita o ganho da opressão; que sacode as mãos para não receber peitas; o que tapa os ouvidos para não ouvir falar do derramamento de sangue e fecha os olhos para não ver o mal”. Miquéias os reduziu a três, segundo o texto do capítulo 6.8 do seu livro: “Ele te declarou, ó homem, o que é bom; e que é o que o Senhor requer de ti, senão que pratiques a justiça, e ames a benevolência, e andes humildemente com o teu Deus?”

Mais tarde, o próprio Isaías reduziu esses mandamentos a dois, a saber: “Assim diz o Senhor: Mantende a retidão, e fazei justiça; porque a minha salvação está prestes a vir, e a minha justiça a manifestar-se” (Is 56.1). E, finalmente, o profeta Habacuque os reduziu a um único mandamento: “(..) mas o justo pela sua fé viverá” (Hc 2.4).

Os sábios de Israel afirmam que a fé desempenha relevante papel na vida dos heróis da Bíblia e do próprio povo de Deus. Em Êxodo 14.31, diz-se: “E viu Israel a grande obra que o Senhor operara contra os egípcios; pelo que o povo temeu ao Senhor, e creu no Senhor e em Moisés, seu servo”. E em Gênesis 15.6 temos o exemplo do Pai dos Fiéis, que é Abraão. Diz o texto: “E creu Abraão no Senhor, e o Senhor imputou-lhe isto como justiça”. E, como exemplos do valor da fé, mencionam dois textos importantes. O primeiro é Êxodo 17.11, onde se narra a experiência da guerra de Israel contra os amalequitas, e se diz: “E acontecia que quando Moisés levantava a mão, prevalecia Israel; mas quando ele baixava a mão, prevalecia Amaleque”. O segundo texto e Números 21.8, que diz: “Então disse o Senhor a Moisés: Faze uma serpente de bronze, e põe-na sobre uma haste; e será que todo mordido que olhar para ela viverá”.

A oração é a forma mais expressiva da fé, pois somente aquele que sinceramente crê em Deus, e reconhece sua bondade para com a criatura estará em condições de orar. Oração, entretanto, não é apenas petição. Orar é manter a mais íntima comunhão com Deus.

Para que a oração possa ser ouvida por Deus é necessário que seja absolutamente sincera. Ela deve ser mais do que uma preocupação pessoal; deve ser intercessória também no sentido de incluir as necessidades dos outros. A oração é superior aos sacrifícios e às boas obras. Ela deve brotar do coração e não somente dos lábios. A oração é um ato espontâneo da alma e pode ocorrer em qualquer momento e em todas as circunstâncias da vida.

3.3.4. Os dois impulsos

A ética rabínica reconhece no homem a existência de dois impulsos: um bom e outro mau.

O impulso maligno é e “fermento na massa”, o ingrediente que leva o homem a praticar más ações e que pode, inclusive, destruir instintos e tendências mais nobres. O caráter de uma pessoa é determinado pelo tipo de impulso que domina sua vida. O bom impulso domina a vida do justo, enquanto que o mau impulso controla a vida do ímpio. Ambos os impulsos existem no homem normal. Esse fato é ilustrado por sua interpretação alegórica de Eclesiastes 9.14-18: “Houve uma pequena cidade (...),”, isto é, o corpo, “em que havia poucos homens (...), estes são os membros do corpo;” “(...) e veio contra ela um grande rei (...)”, isto é, pecados; “Ora, achou-se nela um sábio pobre (...)”, isto é, o bom impulso; “(...) que livrou a cidade pela sua sabedoria (...)”, que quer dizer, arrependimento e boas ações; “(...) contudo ninguém se lembrou mais daquele homem pobre”, pois, quando o mau impulso domina, o bom é esquecido.

O mesmo método alegórico é usado na interpretação de Eclesiastes 4.13: “Melhor é o mancebo [a criança] pobre e sábio do que o rei velho e insensato (...)”. A primeira cláusula refere-se ao bom impulso. Por que se diz “criança”? Por que o mau impulso não se fixa na pessoa antes dos 13 anos de idade. Por que se diz “pobre”? Porque nem todos a escutam. Por que se diz “sábio”? Porque ensina o bom caminho a todos os homens. A segunda cláusula se refere ao mau impulso. Por que o texto refere-se a um rei? Porque todos o escutam. Por que se diz “velho”? Porque o mau impulso fixa-se na pessoa da juventude em diante. Por que se diz “insensato”? Porque ensina o mau caminho aos homens.

Segundo o ensino rabínico, o impulso para o mal é inato, enquanto que o impulso para o bem só se manifesta no homem a partir dos 13 anos de idade, quando o indivíduo (no caso o menino) é responsável por suas ações. O impulso para o bem, portanto, identifica-se com a consciência moral.

O impulso para o mal, conforme a literatura rabínica, tem localização fisiológica num dos órgãos do corpo. O bem fica do lado direito e o mal fica do lado esquerdo como, sugere o texto de Eclesiastes 10.2 “O coração do sábio o inclina para a direita, mas o coração do tolo inclina para a esquerda”. O impulso para o mal é também conhecido na ética rabínica como uma força externa que, tendo oportunidade, apodera-se do homem. Nesta literatura., Satanás e o impulso para o mal se apresentam como sinônimos. A idéia predominante, entretanto, é a de que o impulso para o mal resulta de instintos naturais, especialmente mau. Ele se torna mau à medida que é usado para o mal. Tudo o que Deus criou é bom, como sugere o texto de Gênesis 1:31: “E viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom”. Note-se que os animais não têm o impulso para o mal, visto que eles não tem o senso moral peculiar ao homem, pois só este tem um sistema de valores.

Os rabinos quanto ao perigo de se deixar dominar pelo impulso mau, visto que ele se torna cada vez mais dominante no homem. Na vida além, felizmente, ele não existirá.

3.3.5. O livre-arbítrio

À medida que o impulso para o mal é inato, não estaria o homem fatalmente destinado a pecar? A resposta do ensino rabínico é um enfático NÃO. O elemento da natureza humana, essencial à preservação da raça, está sob o seu controle, conforme o texto de Gênesis 4.7: "Porventura se procederes bem, o pecado jaz à porta, e sobre ti será o seu desejo; mas sobre ele tu deves dominar".

Josefo, em seu livro Antigüidades judaicas, declara que a doutrina do livre-arbítrio é característica dos fariseus. O talmude confirma essa declaração. A idéia da capacidade da escolha do homem é confirmada na interpretação rabínica do texto de Deuteronômio 11.26: "Vede que hoje eu ponho diante de vós a benção e a maldição".

O problema filosófico do livre-arbítrio foi encarado pelos rabinos, mas eles não permitiram que se limitasse de qualquer forma à crença de que o homem tem o poder de controlar más ações. Eles não tentaram resolver o problema da relação entre a presciência de Deus e o livre-arbítrio, mas ditaram uma norma prática, a saber: "Tudo é previsto por Deus, porém, mesmo assim, é dada ao homem a liberdade da escolha". Deus intervém no sentido de, uma vez feita a escolha pelo homem, ele providencia os meios para que ele siga o caminho escolhido.

3.3.6. O pecado

Será o homem pecador por sua própria natureza? Será possível viver sem pecar? O ensino rabínico não oferece resposta clara a essas questões.

A questão do pecado origina também não é clara no ensino talmúdico. Afirma, entretanto, que o pecado no Éden tem repercussão sobre as gerações subseqüentes. Uma das conseqüências do pecado, por exemplo, é a morte. Isto não significa, entretanto, que o homem herda o pecado. O homem só é responsável por seu próprio pecado como ato individual.

Muitas afirmações talmúdicas sugerem que o homem não é pecador por natureza. Pecado para os rabinos é rebelião contra Deus. Virtude é obediência à Lei. Por conseqüência lógica, pecado é desobediência à Lei de Deus.

O ensino talmúdico reconhece a existência de três pecados capitais: a idolatria, baseado no que diz o Salmo 12.3. Fala também do peado da desonestidade e salienta a diferença entre pecado oculto e pecado público ou

escândalo. E, numa demonstração de sabedoria prática, a literatura rabínica sugere formas de evitar o pecado. A regra é: manter a mente ocupada com pensamentos elevados e as mãos ocupadas em trabalho honesto. Neste caso, haverá nem tempo nem inclinação para ações pecaminosas.

3.3.7. Arrependimento e expiação

À medida que Deus criou o homem com o impulso para o mal, que o torna tendente ao pecado, a justiça exigira um antídoto que lhe tornasse possível a salvação. Se o mal é uma enfermidade à qual o homem é suscetível, era-lhe necessário um meio de cura. Este meio é o arrependimento.

Conforme o ensino rabínico, o arrependimento foi criado antes de qualquer outra coisa no universo. As “sete coisas criadas antes do universo” são: a lei, o arrependimento, o Paraíso, o Gehinnom, o Trono da Glória, o Santuário e o nome do Messias.

O talmude estende a idéia de arrependimento além de Israel. Com a destruição do Templo e a cessação das ofertas de expiação, o arrependimento, como meio de expiação da culpa, assumiu na religião judaica significado maior. Isto é verdade também em respeito à eficácia do Dia da Expiação essencial à sua eficácia, como sugere o texto do Salmo 51.17: “O sacrifício aceitável a Deus é o espírito quebrantado”.

3.3.8. Recompensa e punição

O caráter justo de Deus exigiria que o bem fosse recompensdo e que o mal fosse punido. Na realidade, entretanto, nem sempre observa-se isso. Qual a explicação dada pelos mestres de Israel? Basicamente seria esta: ninguém pode questionar as decisões divinas. Veja o que diz o texto de Jó 23.13: “Mas ele está resolvido; quem então pode desvia-lo? E o que ele quer; isso fará”.

O Talmude afirma que não há sofrimento sem impiedade. Para ilustrar esse ponto, a literatura rabínica apresenta um colóquio entre Deus e Moisés, nos seguintes termos: Moisés perguntou a Deus por que há justos desfrutando prosperidade e justos atingidos pela adversidade. Ao mesmo tempo, porque há homens maus em prosperidade e homens maus sofrendo adversidade. Ao que Deus respondeu: “Moisés, o homem justo que desfruta prosperidade é filho de um pai justo; o homem justo que sofre adversidade é filho de um pai injusto; o homem ímpio que desfruta prosperidade é filho de um pai justo; o homem injusto que sofre adversidade é filho de um pai injusto”.

CAPÍTULO 4

CONCEPÇÕES DO HOMEM NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO CRISTÃO

Através dos séculos o cristianismo tem sido uma das forças vivas na história do pensamento humano. De uma forma ou de outra, tem estado presente na civilização ocidental, afetando-a praticamente em todos os aspetos de suas múltiplas manifestações.

Apesar de suas raízes judaicas, o cristianismo tornou-se basicamente um fenômeno ocidental e reflete o pensamento grego, quer na ontologia, na ética ou na antropologia. Podemos dizer, sem medo de exagerar, que os modelos clássicos do pensamento platônico e aristotélico dominam a cena na história da doutrina cristã. Platão, principalmente na modalidade do chamado neoplatonismo, através de Agostinho, orientou o pensamento cristão pelo menos até o século XIII de nossa era, e Aristóteles, através de Tomás de Aquino, que ainda hoje é, por assim dizer, o teólogo oficial da cristandade católica e cuja influência é marcante até mesmo na teologia protestante. O próprio apóstolo Paulo, considerado o verdadeiro fundador da Igreja ou da doutrina cristã, por ser dos autores do Novo Testamento o que mais se aproxima de uma proposta sistemática, foi muito influenciado pelo casamento grego, como se pode ver na sua concepção dualista do homem, sua idéia da imortalidade da alma e outros temas que só aparecem no pensamento judaico através da literatura de sapiência, tipicamente produzida no período interbíblico e marcadamente influenciada pelo helenismo.

Nessa visão panorâmica, apresentaremos a preocupação antropológica no pensamento cristão tal como a encontramos na patrística, na escolástica no pensamento cristão tal como a encontramos na patrística, na escolástica, na

Reforma protestante e na teologia contemporânea que, como dissemos antes, é predominantemente antropocêntrica. É evidente que faremos menção apenas a temas de maior interesse antropológico e nem todos receberam o tratamento que merecem. Nosso objetivo não é escrever uma história da doutrina cristã. Como sugere o título do capítulo, nosso propósito é salientar a preocupação de pensadores cristãos com o problema antropológico em seus aspectos doutrinários dentro de uma perspectiva cristã. Para tanto, arbitrariamente, escolhemos autores de diferentes épocas como figuras expressivas dessa concepção cristã do homem. Na exposição dessas idéias, tentaremos dizer o que os autores disseram e não nos move a idéia de defende-los ou de criticá-los.

4.1. Antropologia no Período Patrístico

Como vimos no capítulo anterior, o Novo Testamento reflete um pensamento antropológico de raízes hebraicas, mas já influenciados por várias circunstâncias históricas do longo período chamado interbíblico ou intertestamentário. O contato do povo hebreu com diferentes culturas e, sobretudo, a influência do helenismo, produziram profundas modificações no próprio judaísmo. Essas mudanças obviamente refletem-se no pensamento de Jesus Cristo e de seus discípulos imediatos. Sem a compreensão dessas forças modeladoras do pensamento judaico. Diziamos antes, muitos dos ensinos de Cristo e de seus apóstolos não fariam sentido, principalmente quando se procura traçar uma linha direta entre o Antigo e o Novo Testamentos.

Ao se encerrar a era apostólica, ao fim do século I, a Igreja Cristã já contava com adeptos de outras procedências que não do judaísmo propriamente dito, e que foram responsáveis pelas primeiras tentativas de formulação da doutrina cristã, bem como do possível diálogo entre a teologia e a filosofia. São os chamados Pais da Igreja, que ocupam relevante lugar na história do pensamento cristão. Na formulação da doutrina cristã pelos Pais da Igreja, o pensamento antropológico ocupa lugar de destaque, como veremos a seguir.

4.1.1. A importância da patrística no pensamento cristão

A patrística representa um importante momento de transição na história do pensamento cristão. O cristianismo começa a atingir camadas mais sofisticadas da sociedade e esses “filósofos” convertidos tentam expressar a fé cristã, usando como princípio hermenêutico a filosofia grega, principalmente a do período helenístico, mesmo conservando a essência do princípio arquitetônico, isto é, a revelação de Deus em Cristo.

Entende-se por patrística o período da história do pensamento cristão que vai do fim da era neotestamentária até o aparecimento da escolástica, ou seja, do século II ao VII de nossa era. Um exame mesmo superficial da patrística revela que sua importância não é tanto filosófica, pois, numa história da filosofia propriamente dita, alguns Pais da Igreja nem sequer figurariam. Sua importância é doutrinária, pois, como vimos, os Pais da Igreja lançaram os fundamentos da sistematização do pensamento cristão, e muitas de suas idéias ainda hoje são adotadas pela cristandade.

A história da patrística, que tem como figura central Aurélio Agostinho, Bispo de Hipona, divide-se normalmente em pré-agostiniana, agostiniana e pós-agostiniana. Na patrística pré-agostiniana, salientam-se Justino, o Mártir, Irineu, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes, Atanásio, Gregório de Nissa e João Damasceno, dentre outros. Na patrística pós-agostiniana, que representa sua fase de decadência, temos poucos nomes relevantes, dentre os quais se salientam Severino Boécio, famoso por sua obra Sobre a consolação da filosofia, e Bento Núrcio, Fundador do monasticismo ocidental.

Costuma-se também dividir a patrística em oriental , grega, e ocidental, latina. Os Pais gregos normalmente se dedicaram mais a questões teológicas especulativas, enquanto que os latinos se ocuparam com problemas práticos no campo da moral, da disciplina e da antropologia. Enquanto as controvérsias cristológicas agitavam o Oriente, a ponto de pôr em risco a própria sobrevivência do cristianismo, o pensamento cristão ocidental concentrava-se no estudo de problemas antropológicos, tratando de temas como o pecado, e graça e o livre-arbítrio do homem.

Como dissemos, a patrística, em geral, usou como princípio hermenêutico a filosofia grega do helenismo e não o modelo hebraico em sua interpretação do homem. Um simples comparação mostra que essa mudança de princípio hermenêutico representa uma série de problemas para a interpretação do homem no contexto da doutrina cristã, gerando aporias com as quais teremos de conviver. Comparando as concepções gregas da natureza humana com as hebraicas, Wheeler Robinson, em *The Christian doctrine of man*, salienta os seguintes pontos:

A concepção hebraica da natureza humana é concreta, sintética e religiosa; a dos gregos é abstrata, analítica e filosófica. Quando os gregos do século VI a.C. especulavam sobre a natureza do *Cosmos*, os hebreus elaboravam os deveres rituais da Lei levítica. Os diálogos de Platão devem ser contrastados com as exortações do Livro do Deuteronômio, e o pensamento sistemático de Aristóteles com a fé do profeta Isaías.

A metafísica grega é basicamente dialística, contrastando espírito e matéria; a hebraica é teísta, contrastando Deus, o Criador, com o homem, ser

criado, e derivando a alma e o corpo de uma única fonte. O dualismo está presente no pensamento grego desde Anaxágoras até Platão e Aristóteles, e culmina no neoplatonismo que transforma matéria e forma em Deus e o mundo, o infinito e o finito, o bem e o mal. No Antigo Testamento não há sinal desse dualismo ético, psicológico e metafísico. O homem é criação de Deus e não se faz distinção entre corpo e alma como se fossem realidades diferentes. No Novo Testamento, o contraste feito entre a vida interior e a vida exterior não tem significação metafísica, nem a antítese entre alma e corpo oferece a chave para os problemas morais, como se quisesse ensinar que a matéria é intrinsecamente má. O corpo é parte integrante do conceito bíblico do homem. A vida futura, portanto, requer a ressurreição do corpo para a reconstituição da unidade da existência. Ao contrário disso, a concepção grega da vida futura não é a ressurreição do corpo, mas a imortalidade da alma, que, como vimos, para alguns teólogos contemporâneos é um ensinamento estranho à fé bíblica e que resultou em considerável dano ao cristianismo.

À filosofia grega descreve, em termos quase modernos, a natureza e a atividade das faculdades ou elementos constitutivos do psiquismo humano; a psicologia hebraica ainda se movimenta no círculo do animismo psicofísico. Para o grego, o homem é um ser mais ou menos explicável por si mesmo e sob seu próprio comando; para o hebreu, a natureza mais elevada do homem depende diretamente de Deus. O aspecto mais importante desse contraste é o conceito grego de liberdade e o hebraico e cristão da graça.

Finalmente, a moral para o grego é um conceito intelectual; para o hebreu, o problema é volitivo. A teoria ética dos gregos liga o mal à ignorância (Sócrates), à falta de harmonia (Platão) ou ao afastamento da chamada média áurea (Aristóteles). Para o hebreu, o pecado é a rebelião da vontade do homem contra a vontade de Deus.

Seja como for, para bem ou para mal, é fato estabelecido que os Pais da Igreja formularam a doutrina cristã sob a influência do pensamento grego, e através dos séculos seu trabalho tem sido confirmado em concílio e confissões de fé. De vez em quando, alguma voz discordante pode aparecer, mas a ortodoxia, que é definida pela estrutura do poder, cala essa voz e confirma a importância do que os Pais da Igreja fizeram e ensinaram.

4.1.2. Representantes do Pensamento antropológico patrístico

Vejamos a seguir o pensamento antropológico de alguns representantes da patrística, reservando lugar especial para Agostinho, que, como dissemos, ocupa posição central nesse período da história cristã. Para essa apresentação, contaremos, dentre outras fontes, com os trabalhos de Cirilo Folch Gomes, em

Antropologia dos santos padres, A. Hamman, em *Os Padres da igreja*, Henry Bettenson, em *Documentos da igreja cristã*, e H. Wheeler Robinson, em *The Christian doctrine of man*.

JUSTINO, O MARTIR (110 – 165 d.C.). Flávio Justino, conhecido como Justino, o Mártir, por haver sido condenado à morte por causa de sua fé, nasceu em Siquém, na Palestina. Desde cedo revelou profundo interesse pela filosofia, e estudou Platão, Aristóteles, os estóicos e os pitagóricos. Na filosofia buscava a paz interior, que só encontrou no estudo do cristianismo. Logo fundou uma escola em Roma para ensinar a doutrina cristã. Escreveu Diálogo com Tifão, um rabino a quem procurou demonstrar a superioridade do cristianismo, e duas Apologias dedicadas ao imperador Antonio Pio, em que procurava provar que as acusações contra os cristãos eram falsas. Coo apologista, procurou conciliar o paganismo com o cristianismo, e a filosofia com a Revelação. Justino acreditava numa espécie de Revelação geral, através d qual os sábios de outras épocas teriam sido beneficiados com a semente do Verbo divino. Eis um texto de sua Segunda apologia, em que expressa esse pensamento:

> Confesso que minhas orações e esforços têm por meta demonstrar-me como cristão, não que as doutrinas de Platão sejam alheias a Cristo, mas porque não são totalmente semelhantes – como também acontece com as dos demais filósofos [dos estóico, por exemplo], dos poetas e dos historiadores.
>
> Cada um deles falou bem, vendo aquilo que tinha afinidade com ele, da parte do Verbo seminal divino que lhe coube: mas é evidente que em muitos pontos se contradisseram mutuamente, e assim não alcançaram ciência infalível nem conhecimento irrefutável.
>
> Porém, tudo que de bom está dito em todos eles, pertence-nos a nós, cristãos, pois adoramos e amamos, depois de Deus, ao Verbo, que procede do mesmo Deus ingênito e inefável; a ele, que por nosso amor se faz homem a fim de participar de nossos sofrimentos e curá-los. E todos os escitores só puderam, obscuramente, ver a realidade graças à semente do Verbo depositada neles. Uma coisa é, com efeito, o germe e imitação de algo que se dá conforme a capacidade; outra, aquele mesmo de cuja participação e imitação se confere, segundo uma graça que dele procede (Folch Gomes, op. Cit., p. 68).

Justino, o Mártir, acreditava que todo homem é dotado de livre-arbítrio e que pode viver de modo justo, se assim o desejar. Ao contrário do Apóstolo Paulo, ele ensinava que todos os homens são pecadores, não porque tenham herdado a natureza pecaminosa de Adão, mas porque eram ignorantes. Se compreendessem as consequências do pecado, o evitariam. É bastante claro que este pensamento de Justino coincide com o de Sócrates, para quem o pecado é simples ignorância. Ensinava também que a razão natural é suficiente para guiar o homem no caminho do bem; basta seguir seus ditames. Lamentavelmente, porém, em vez de se deixar guiar pela razão, o homem tem sido enganado pelo demônio, pelos hábitos e pelos maus exemplos.

IRINEU, DE LYON (c. 130 – c. 200 d.C). Natural da Ásia Menor, Irineu foi discípulo de Policarpo, Bispo de Lyon, na Gália. Escreveu Contra as heresias, em que combate o gnosticismo, uma das ameaças mais sutis ao cristianismo. Irineu é considerado ö príncipe dos teólogos cristãos", no sentido cronológico de haver sido o primeiro.

Irineu foi o primeiro Pai da Igreja a se preocupar com o estudo da "Queda" de Adão. Segundo ele, a "Queda" teve dois efeitos principais: a sujeição do homem ao controle de Satanás, e a destituição ou perda da semelhança divina e da imortalidade que o homem possuía. Para ser salvo, pois, o homem precisa livrar-se do domínio de Satanás e readquirir sua natureza imortal. Isto o homem consegue graças à obra redentora de Cristo.

De acordo com Reinhold Niebuhr, em *The nature and destiny of man*, Irineu foi também o primeiro Pai da Igreja a esboçar uma teologia da Imago Dei. Segundo ele, o homem é constituído de três elementos, a saber, o corpo, o espírot e a alma. A alma ora serve ao corpo, ora serve ao espírito. A imagem de Deus, no homem natural, consiste apenas na liberdade e na capacidade de raciocinar. Somente o homem aperfeiçoado pelo espírito e possuidor do Dom da graça é feito à imagem de Deus. Quanto ao pecado, parece indicar que resulta da própria finitude humana. Em abono a essa idéia , Niebuhr cita o seguinte texto de Contra as heresias:

> Nós atribuímos a culpa a Deus porque ele não nos fez deuses no início, ma primeiro nos fez homens, e, depois, deuses... Ele sabia o resultado da fraqueza humana, mas em seu amor e poder Ele subjugará a substância da natureza que Ele criou. Era necessário que essa natureza fosse manifesta primeiro e depois que a parte mortal fosse subjugada pela imortal e, finalmente, que o homem fosse feito à imagem e semelhança de Deus, havendo recebido o conhecimento do bem e do mal (Niebuhr, op. Cit., vol I, p. 173).

Irineu reconhece a existência de uma identidade mística entre Adão e a raça humana, mas sem implicar a idéia de uma corrupção hereditária. Mais interessante ainda é a comparação que faz entre Adão e Cristo, como diz Hamman:

> O Cristo realiza o modelo que o primeiro homem não concretizu. Ele é, pois, o novo Adão, arquétipo do homem cristão. Irineu desenvolve uma antropologia em que encontramos, como que num espelho, o desígnio de Deus. O homem, corpo vivificado e governado por uma alma, é modelado à semelhança divina pelo Espírito Santo. ~Recebemos presentemene uma parte do Espírito que nos prepara à incorruptibilidade e nos acostuma, pouco a pouco, a receber Deus"(p. 43).

CLEMENTE DE ALEXANDRIA (150 – 215 d.C.). Flávio Clemente nasceu em Atenas, na Grécia. Converteu-se ao cristianismo, e depois de viajar

pela Itália, Síria e Palestina, vai para Alexandria, no Egito, onde foi aluno e sucessor de Pateno.

Clemente tentou harmonizar o pensamento grego com a fé cristã. Ele disse que, assim como a Lei mosaica preparou os hebreus, assim também a filosofia preparou os gregos para Cristo. Escreveu obras apologéticas, como *Exortação aos gregos*, catequéticas, como *O pedagogo*, além de *Stromata*, ou *Tapeçarias*, sobre temas variados.

Apesar da influência de Platão e de Filo de Alexandria, o pensamento antropológico de Clemente é baseado no conceito bíblico da *Imago Dei*. Conforme Battista Mondin (1979), ele reconhece três tipos de *Imago Dei*: a do *logos*, a do cristão e a dos homens em geral. Para a imagem referente ao cristão e ao homem em geral, ele usa dois termos: *eikón*, com referência ao homem natural, e *emoiosis*, com referência à imagem sobrenatural de Cristo. Em dois textos de *Stromata*, citado por Mondin, Clemente diz: "O homem recebeu logo ao nascer o imago; mais tarde, à medida que se torna perfeito, recebe o *similitudo*". E diz mais: "Só quem crê é rico, sábio, nobre e imagem de Deus segundo a semelhança, e torna-se tal pela ação de Jesus Cristo".

Para Clemente, a imagem de Deus, no homem, não consiste no ser, na natureza ou sua forma, mas no *agir*. Consiste, como indicamos antes, no domínio do homem sobre as coisas. Mais uma vez, citando Clemente, Mondin registra: "A expressão 'à imagem e semelhança' (Gn. 1.27) não se refere ao corpo, porque é inadmissível que o mortal de assemelhe ao imortal., mas ao intelecto e à razão, ou seja, àquelas partes do homem em que o Senhor pode fixar convenientemente, como um sinete, a semelhança em relação ao bem-fazer e ao comandar" (p. 105). Com isso, conclui Mondin: "Clemente recoloca a semelhança no bem-fazer e no comandar, ou seja, antes no agir que no ser, porque julga poder assim ressalva a infinita diferença qualitativa que separa o homem de Deus" (p. 106).

ORÍGENES (185 – 254). Nascido em Alexandria, no Egito, Orígenes tornou-se expoente daquela famosa escola teológica. Discípulo de Clemente, o substitui à frente da escola por ocasião da perseguição de Septímio Severo. Ordenado sacerdote em 230 pelos bispos de Cesaréia e de Jerusalém, Orígenes é proibido por seu bispo, Demétrio, de ensinar, e é condenado como herege, por simples inveja. Em face disso, Orígenes se retira para a Palestina e funda uma escola teológica em Cesaréia. Produz vasta obra, entre as quais *Sobre os princípios e Contra Celso*. A primeira expõe a ciência baseada na Revelação e representa uma suma *teológica*, talvez a primeira grande síntese doutrinária da Igreja, seguindo a tendência metafísica da patrística ocidental; a segunda é uma obra apologética. Orígenes é considerado o fundador da teologia cientifica e

também o primeiro sistematizador do pensamento cristão como síntese filosófica.

De acordo com os ensinos de Orígenes, o universo é eterno e consiste de duas partes: a espiritual e a material. Ambas foram criados do *nada*, mas a primeira é eterna, e a segunda é temporal. A primeira foi feita para espíritos racionais, livres porque racionais, perfeitos porque criados por Deus, e iguais criados por um Deus justo e também porque não há razão na natureza do caso para fazê-los desiguais.

Esses espíritos eternos foram criados para desfrutar eterna comunhão com Deus, seu Criador. Sendo livres, alguns escolheram a virtude e ganharam, a recompensa da comunhão ininterrupta com Deus. Estes são os anjos bons. Outros foram a uma posição extrema e escolheram o mal. Estes são os demônios ou o Diabo e seus seguidores. Ainda outros tomaram uma posição intermediária – menos virtuosos que os anjos bons, menos perversos que os demônios. Estes são os homens.

O mundo físico foi criado por Deus como lugar de treinamento dos homens. Nascidos no mundo e recebendo corpos naturais, seus espíritos preexistentes estão sujeitos à disciplina até que aprendam a escolher o bem e a rejeitar o mal.

Na concepção de Orígenes, todos os homens são pecadores, não por causa da queda de Adão, pois esta foi apenas simbólica, mas porque pecaram no seu estado preexistente. Para ele, portanto a Queda precedeu a existência terrena do homem.

Sobre a imagem de Deus no homem, ele diz, comentando o texto de Gênesis 1.27:

> Isto indica que em sua primeira criação o homem recebeu a dignidade de imagem de Deus, mas que a perfeição da semelhança está reservada para a consumação total, até que o mesmo homem, com seu próprio esforço diligente por imitar a Deus, possa consegui-la. Desta sorte, lhe é dada desde o principio a possibilidade da perfeição através da dignidade da imagem, e depois, através das obras que faz, o homem alcança a plena realização dela à semelhança de Deus (I Jo 3.2) (citado por Folch Gomes, p. 155).

TERTULIANO (c. 160 – c. 220 d.C.). Originalmente de Cartago, Tertuliano foi advogado em Roma, onde se converteu ao cristianismo. Polemista dogmático, combateu o paganismo, o judaísmo e a própria Igreja Católica ao se converter ao montanismo, seita fundada por Montano, padre frígio que pretendia ser o consolador prometido por Cristo e que pregava a existência de outras revelações do Espírito Santo para corrigir a do evangelho. Tertuliano escreveu, dentre outros: *Prescrição contra os hereges e Contra Marcião.*

Influenciado pelo estoicismo e pelo próprio montanismo, Tertuliano acreditava que a alma possui atributos materiais comuns ao corpo físico. Quanto á origem da alma, ele rejeitou as teorias da preexistência e do criacionismo, e propôs o traducionismo que, como vimos, ensina que são os pais que transmitem a alma aos filhos no próprio ato da geração. Neste sentido, ele admitiu também uma espécie de pecaminosidade total, sem ser uma depravação total do homem. Ensinou que, apesar da forte inclinação para o mal, ainda existe algo bom na alma, como vestígio do divino. Para poder manter a doutrina do livre-arbítrio, Tertuliano ensinou a responsabilidade pessoal do homem, como se pode ver em seu combate ao determinismo típico do gnosticismo.

4.1.3. Agostinho e a controvérsia pelagiana

O que faremos nesta parte do capítulo é comparar e contrastar alguns pontos de vista de Agostinho e de Pelágio sobre a doutrina do homem, prefaciando essa apresentação com dados biográficos dos autores, para mostrar como a experiência de vida de cada um deve ter determinado, ao menos em parte, a posição doutrinária por eles mantida.

Como dissemos em outro trabalho – *O ministro evangélico: sua identidade e integridade* (1982) – Agostinho teve uma vida marcada pela contundência da realidade do pecado. Pessoalmente, atravessou vários caminhos sinuosos da jornada humana, como bem revela uma de suas obras principais – *As confissões.* Seria natural, portanto, que pensasse no homem em termos de completa depravação. Por outro lado, Pelágio foi um monge de vida casta e piedosa que, aparentemente, sempre viveu uma vida moralmente pura. Portanto, a conclusão a que chegou quanto à natureza fundamental do homem, como ser essencialmente bom e potencialmente perfeito, representa um reflexo natural de sua própria experiência. A concepção antropológica de Pelágio pode ser ingênua, mas corresponde à sua auto-imagem, ao que experimentou em sua singularidade como ser humano.

Ao fim dessa apresentação, mostraremos uma síntese da posição doutrinária de Pelágio e a decisão do Concilio de Cartago, que condenou o pelagianismo e confirmou para a cristandade a doutrina elaborada por Agostinho, pelo menos em suas linhas gerais. Mas, como veremos, de uma forma ou de outra, o pelagianismo continua presente ba história do pensamento cristão, particularmente nas várias correntes de pensamento da teologia liberal.

Na impossibilidade prática de explorar os pontos originais dessa controvérsia, servimo-nos de fontes secundárias, principalmente do trabalho de Henry Bettenson – *Documentos da igreja cristã*.

AURÉLIO AGOSTINHO (354 – 430 d.C.). Agostinho nasceu em Tagaste, uma cidade da Numídia, na África. Seu pai, Patrício, era pagão, mas converteu-se pouco antes de morrer. Sua mãe, Mônica, era piedosa cristã, cujo comportamento afetou profundamente a vida de seu filho.

Ainda muito jovem, Agostinho vai a Cartago para estudar e ali se perverte em sensualidade, que, segundo ele, é a mais óbvia conseqüência do pecado original. Depois de muitas lutas espirituais, aderiu ao maniqueísmo, doutrina que atribui realidade substancial tanto ao bem como ao mal, pensando encontrar nesse dualismo a solução para os seus conflitos existenciais. Sua experiência em Roma e depois em Milão o leva a abandonar o maniqueísmo e a abraçar o neoplatonismo, do qual aprende a espiritualidade de Deus e o caráter negativo do mal, isto é, a negação da realidade ontológica do mal.

Convertido ao cristianismo graças à influência piedosa de sua mãe e da convincente pregação do Ambrósio, bispo de Milão, Agostinho abandona tudo e volta a Tagaste, onde foi ordenado padre em 391 e se torna bispo de Hipona, em 395, permanecendo ali até morrer.

Dentre as muitas obras escritas por Agostinho, salientam-se *A cidade de Deus* (412 – 427), versão cristã de *A república*, de Platão, e *Confissões (*397 – 401), em que narra sua peregrinação espiritual em busca da verdade e sua experiência do conhecimento de Deus. Em português, além da excelente introdução no volume a ele dedicado na Série “Os pensadores”, da Editora Abril Cultural, temos pelo menos duas biografias de Agostinho: uma escrita por Humberto Rohden (1946) e outra por Henri Marron (1957).

PELÁGIO (c. 360 – c. 420 d.C.). Monge e teólogo britânico, que em Roma refuta a doutrina agostiniana da predestinação e dá origem ao pelagianismo, o qual nega o pecado original e a total corrupção da natureza humana. Quando os *godos* saquearam Roma, em 410 a.C., Pelágio emigra para a África. Ali é acusado de heresia e vai para Jerusalém, onde morre aproximadamente em 420 d.C.

A concepção pelagiana da natureza humana é bem um reflexo da experiência pessoal de Pelágio, como indicamos acima. Ela surge, em parte, como reação à vida escandalosa dos clérigos do seu tempo, que procuravam conforto para suas mazelas morais na eficácia dos sacramentos e na suficiência da fé. Pelágio advogava que o homem é livre para explorar o lado bom de sua natureza, em vez de ficar simplesmente justificando suas faltas, alegando a corrupção do pecado original de Adão.

Vejamos agora quais são os principais pontos dessa famosa controvérsia que, de certo modo, ainda hoje existe entre os cristãos.

ESTADO ORIGINAL DO HOMEM. Agostinho, em principio, adotou uma interpretação alegórica, segundo a qual o corpo de Adão era celestial e transparente. Não precisava de alimento e poderia viver para sempre. Advogava também que a união de nossos primeiros pais de natureza puramente espiritual.

Mais tarde, porém, Agostinho mudou para uma interpretação mais literal. Para ele, o paraíso era livre de males físicos; não havia doença , pecado ou velhice. A árvore da vida continha a imortalidade que permitia a passagem desta vida para a vida eterna, sem a necessidade da morte. Existia um estado original, Adão não era tentado e precisava apenas conservar o dom de Deus para, assim, permanecer para sempre. A queda de Adão não se origina do desejo ou apetite, mas da vontade. O estado original era, portanto, perfeito, mas apenas relativamente perfeito. Somente Deus é imutável e absolutamente bom. O homem, como criatura, está sujeito a mudanças.

Considerando o estado original do homem, Agostino faz a clássica distinção entre *posse non pecare* (possibilidade de não pecar) e *non posse pecare* (a impossibilidade de pecar). A primeira é condicional ou potencial liberdade do pecado, que pode tornar-se o oposto, ou seja, a escravidão do pecado. Essa era a condição do homem antes da Queda. A segunda é liberdade absoluta do pecado ou santidade perfeita, que pertence a Deus, aos santos anjos que passaram pela provação e pelos remidos no céu.

Considerando o homem antes da Queda, Agostinho distingue entre a imortalidade relativa e imortalidade absoluta, que somente Deus possui. A imortalidade se fundamenta sobre a impossibilidade de pecar, enquanto que a relativa implica na possibilidade de morte, que foi o caso de Adão, que “caiu” mediante o pecado. Para ele, santidade e pecado são atos da vontade e não o resultado dos apetites naturais. A liberdade é essencial à vontade humana, mesmo no estado de pecado, para justificar a punição e a culpa, o mérito ou a recompensa.

Quanto à capacidade de escolha, Deus deu a Adão a dupla capacidade de pecar ou de não pecar. Isto, porém, foi apenas durante o estágio de provação, antes da Queda. Depois da Queda, sem o auxílio da graça divina, o homem não pôde deixar de pecar.

Para Agostinho, o mais elevado grau de liberdade é a autodeterminação da vontade para fazer o bem e para buscar o sagrado. O filho de Deus aqui na Terra tem a possibilidade de pecar, mas no céu ele não pode pecar porque *não quer pecar*. A graça de Deus é necessária aqui e na eternidade. Quanto maior for a porção da graça, maior será a liberdade do homem. Servir a Deus é a verdadeira liberdade.

Pelágio, por outro lado, acreditava que Adão foi criado em estado neutro – nem santo nem pecador – , com capacidade tanto para o bem quanto para o mal.

O homem era livre para escolher: pecar ou não pecar. A morte é conseqüência natural da finitude da vida humana e, nesta medida, independe da Queda.

Segundo Pelágio, não existe o chamado pecado original. O pecado não é hereditariamente transmitido. Nascemos nas mesmas condições de Adão antes da Queda: não somente livres da corrupção, mas também da culpa. Não há, na natureza humana, desejos e tendências más que resultem inevitavelmente em pecado. A única diferença entre nós e Adão, nesse particular, é que temos, diante de nós, maus exemplos. Em outras palavras, pecamos simplesmente porque contraímos o feio hábito de pecar. O fato de Deus mandar que o homem faça o bem é prova positiva que ele é capaz de fazê-lo. A prática do pecado é universal por causa da má educação, do mau exemplo e do hábito antigo de pecar.

A "QUEDA" DE ADÃO. Este é o ponto alto da controvérsia. Aqui encontramos duas questões básicas: o que aconteceu como o homem na Queda? Como a Queda afetou a raça humana?

Para responder a estas perguntas, Pelágio exige uma clara definição do pecado. Ele advoga que temos em primeiro lugar de discutir a posição que diz que nossa natureza foi enfraquecida e mudada pelo pecado. Penso, diz ele, quem, antes de qualquer coisa, temos que procurar saber o que é pecado. Será o pecado uma substância, ou apenas um nome pelo qual expressamos não uma coisa, não uma existência, não um tipo de corpo, mas o fazer algo errado. Esse parece ser o caso: e se é assim, como pode aquilo a que falta substância ter a possibilidade de enfraquecer ou mudar a natureza humana? Segundo a interpretação de Pelágio, o texto de Romanos 5.12-19 indica que o efeito do pecado de Adão, sobre a raça humana, foi social e não biológico. Isto quer dizer que o pecado não afetou a constituição íntima da alma. O mal é transmitido ou comunicado não na esfera biológica, mas por maus exemplos, por leis injustas e por outros meios identificáveis na sociedade.

Por sua vez, Agostinho argumenta que, se o pecado não se relaciona com o pecador, por que Deus fala, em Romanos 1, que o pecador será julgado e não apenas o pecado? Para ele, o pecado se originou na transgressão de Adão e se tornou parte da natureza humana, sendo transmitido hereditariamente. Com essa doutrina, Agostinho introduziu, na Igreja Cristã, a idéia do pecado original, significando uma qualidade com a qual nascemos e que é, portanto, inerente à nossa constituição.

Qual a interpretação da culpa sobre crianças? Pelágio advoga que o batismo da criança era um sacramente necessário à salvação. Não era necessariamente para o perdão dos pecados, mas por tornar a criação parte do corpo de Cristo e tomar posse do Reino do Céu.

Agostinho dizia que não há salvação sem batismo. Por sua interpretação de Romanos 5.12, as crianças não batizadas estão eternamente condenadas.

Para Pelágio, o pecado de Adão não é imputado à raça humana. Adão era um indivíduo e pecou individualmente, apenas legando a seus descendentes um mau exemplo. Agostinho, por outro lado considerava a humanidade como "massa" e todos os homens como pertencentes ao mesmo "bolo". Ele usa o exemplo de Levi, pagando o dízimo enquanto ainda nos lombos de Abraão, como prova da transmissão do pecado a toda a raça humana. Existe, diz ele, uma participação pré-natal, uma força seminal infinitesimal em Adão, como sugere o texto de Hebreus 7.9-10. A única exceção a essa regra, segundo Agostinho, é Maria, a mãe de Jesus.

GRAÇA E LIVRE-ARBÍTRIO. Pelágio acreditava que a graça de Deus não é uma espécie de energia divina operando no homem por agência do Espírito Santo, mas significa os dons externos como a natureza racional do homem, a Revelação de Deus nas Escrituras e o exemplo de Jesus Cristo. Sobre o assunto graça e livre-arbítrio, Celéstio, discípulo de Pelágio, resume sua doutrina nas seguintes proposições:

1. Se o pecado não pode ser evitado, ele não é pecado (nem a filosofia, nem a justiça usaria o nome de pecado, que implica responsabilidade moral, para descrever algo que é absolutamente inevitável). Se não pode ser evitado, o homem não pode viver sem pecar.
2. Se o pecado procede da contingência ou necessidade, ele não é pecado; se procede do livre-arbítrio, pode ser evitado.
3. Se o pecado é parte essencial da natureza humana, deixa de ser pecado; se é acidental, pode ser evitado.
4. Se o pecado é uma substância, deve ter sido criado por Deus. Tal afirmação é blasfêmia. O pecado, portanto, não é uma substância que tenha existência própria, mas algo que os homens fazem. Mas, se é assim, o pecado é algo que os homens podem não praticar, isto é, pode ser evitado.
5. Um "deve" implica um "pode". O homem deve viver sem pecado, logo, ele pode.
6. A injunção de viver sem pecado implica em sua possibilidade.
7. Deus quer que vivamos sem pecado. A vontade de Deus deve ser capaz de ser cumprida.
8. Deus não quer que vivamos no pecado. Seria blasfêmia supor, então, que ele criou o homem incapaz de viver sem pecado.

9. Se o pecado vem da contingência natural, não é passível de culpa; se resulta de livre decisão, pode ser evitado, pois Deus não nos daria uma vontade inclinada ao mal mais do que ao bem.
10. Deus fez o homem bom e ordenou que ele fosse bom. É blasfêmia dizer que o homem é mau e é incapaz do bem.
11. O pecado consiste em deixar de fazer as coisas que devem ser feitas e em fazer coisas que não devem ser feitas. Esta afirmação em si torna claro que é possível fazer o primeiro e evitar o último.
12. Se a alegada inabilidade do homem de ser livre do pecado procede da natureza, não é pecado; se da vontade, pode ser mudada pelo homem.
13. Se a inabilidade vem do exterior, o homem não pode responsabilizar-se por uma falha em ser aquilo que sua própria natureza e proíbe de ser.
14. É herético negar a bondade da natureza humana. Mas dizer que a natureza humana não pode livra-se do mal do pecado é precisamente fazer isso.
15. Deus não seria justo se imputasse como pecado a qualquer homem algo que o homem não poderia evitar.
16. Cada um de nós pode viver sem pecar, mesmo que isto na prática não aconteça. Mas, se examinarmos o motivo, admitiremos que a falta é nossa.

Pelágio acreditava no livre-arbítrio como mera capacidade ou possibilidade para o bem ou para o mal, sem inclinações quer para a virtude quer para o vício, e negava a tirania do hábito. Por seu livre-arbítrio o homem pode viver uma vida imaculada. Para ele somente o corpo é transmitido pelos pais; a alma é diretamente criada por Deus e, portanto, isenta do pecado. O homem não precisa da graça de Deus como dom especial para tomar decisões morais. A vontade do homem é capaz de levá-lo a praticar atos justos, pois, por definição, é separada de qualquer contaminação de más influencias ou de impulsos interiores incontroláveis. Para Pelágio, a graça de Deus se estende a todos os homens e não apenas aos justos ou eleitos; não obstante, o homem precisa fazer algo para merecê-la.

Agostinho se coloca em posição oposta. Ela cita várias passagens bíblicas para defender a tese de que a graça de Deus não é dada de acordo com o mérito humano (1Co 15.9,10; 2Co 6.1; 2Tm 1.8,9; Tt 3.3-7). Para ele o homem é totalmente dependente de Deus. As vontades do homem são reais, mas Deus é a Vontade Final que torna os corações dos homens naquilo que ele quer. Sua graça soberana sobre a vontade do homem e´constantemente afirmada.

Podemos dizer que a graça de Deus é a essência da teologia de Agostinho. Ele fala da graça das virtudes naturais ou graça previniente, extensiva a todos os

homens, pelo qual o Espírito Santo emprega a lei para produzir no homem o sentido do pecado e culpa. Graça sobrenatural dada ao homem com os primeiros prelúdios da fé. Por essa graça Deusa usa o evangelho para produzir no homem a fé em Cristo e no seu sacrifício que traz paz à alma. o homem não pode sequer desejar fazer o bem, a não ser que Deus inicie nele esse desejo por meio de sua graça previniente.

A partir da graça previniente que predispõe o querer do homem, Agostinho fala da graça operante que realiza ao homem a santificação, o crescimento na fé, no conhecimento e no amor, até que ele se torne uma nova criatura. Sob o efeito dessa graça, o homem é livre para agir, em colaboração com a graça de Deus. Finalmente, Agostinho fala da graça cooperativa que dá ao homem e dom da perseverança.

Visto que o livre-arbítrio foi dado ao homem por Deus, e perdido pela escolha do pecado, ele não pode ser recuperado senão através da ação da graça de Deus. De modo bastante estranho, Agostinho ensina que o homem é responsável pelo mal que escolhe e que pratica, enquanto Deus é o único responsável pelo bem que o homem escolhe e que pratica.

Harnack, em sua famosa obra História do dogma, resume a doutrina pelagiana em 18 proposições, das quais salientamos apenas as seguintes:

1. Os mais elevados atributos de Deus são bondade e justiça. De fato, sem a qualidade da justiça nem sequer se poderia pensar em Deus.
2. Da justiça de Deus e da sua bondade conclui-se que tudo ele criou é bom – não somente no principio, mas também o que cria agora, como o casamento, a lei e o livre-arbítrio.

◈ ◈ ◈

4. A natureza humana é indestrutivelmente boa e só pode ser modificada acidentalmente. Essa livre escolha implícita na razão é o mais elevado bem da constituição humana – o livre-arbítrio é liberdade de escolher o bem.
5. O pecado, o mal consiste em querer fazer o que a justiça proíbe e é algo que podemos evitar. Ele não é inerente ao corpo ou à natureza, pois neste caso Deus seria o seu autor, o pecado é uma autodeterminação momentânea da vontade, e como tal pode passar à natureza e dar origem e uma natureza má.

◈ ◈ ◈

8.Adão foi criado num estado de santidade natural constituído do livre-arbítrio e da razão.

◈ ◈ ◈

10.A morte natural não foi herdada de Adão; a morte espiritual também decorre do fato de que seus descendentes também pecaram individualmente...

11.O pecado de Adão e sua culpa não são transmitidos. Romanos 5.12 afirma que os homens morreram porque pecaram como Adão.

◈ ◈ ◈

14. O homem não depende da graça de Deus para tomar decisões morais porque sua vontade é auto-suficiente para tal.

O Concílio de Cartago (417) condenou o pelagianismo e afirmou o agostinianismo na doutrina cristã. Nos cânones sobre o pecado e a graça, o concílio proferiu os seguintes anátemas:

1. Se alguém disser que Adão, o primeiro homem, foi criado mortal, de modo que, pecando ou não, teria morrido por causas naturais e não como conseqüência do pecado, seja anátema.

2. se alguém disser que os recém-nascidos não necessitam ser batizados, nem que eles são batizados para a remissão dos pecados, mas que nenhum pecado original provém de Adão para ser lavado no batismo da regeneração, tanto que nestes casos a fórmula batismal “para a remissão dos pecados” deve ser tomada num sentido fectício e não em seu sentido verdadeiro, seja anátema.

3. Se alguém interpretar as palavras do Senhor “Na casa de meu Pai há muitas moradas” no sentido de que há um Reino dos Céus um lugar intermediário, ou outro determinado lugar, onde gozarão a bem-aventurança as crianças mortas sem o batismo – condição indispensável para a entrada no Reino dos Céus, ou seja, na Vida Eterna, seja anátema.

4. Se alguém disser que a graça, mediante a qual Jesus Cristo Nosso Senhor justifica o homem, apenas serve para a remissão dos pecados já cometidos e não para a prevenção contra pecados futuros, seja anátema.

5. Se alguém disser que esta Graça (...) apenas nos ajuda a não pecar, revelando-nos os mandamentos e ensinando-nos o que devemos desejar ou evitar, mas não nos concedendo a vontade e o poder de fazer aquilo que reconhecemos como sendo bom (...) seja anátema.

6. Se alguém disser que a graça da justificação nos é concedida para podermos mais facilmente, com a ajuda da graça, fazer por livre-arbítrio aquilo que se nos ordena, como nos sendo possível cumpri-lo sem o auxílio da graça, embora com maior dificuldade, seja anátema.

7. Se alguém interpretar as palavras de São João “Se dissermos que não temos pecado nenhum, a nós mesmos nos enganamos e a verdade não está em nós” (1 Jo 1.8), como simples expressão de humildade e não do reconhecimento da verdade absoluta, seja anátema.

8. Se alguém disser que os santos, orando a oração dominical “perdoa-nos nossas dívidas”, não oram em seu próprio favor, pois lhes é desnecessário tal petição, mas a favor dos pecadores do rebanho de Deus (...) e por esta razão não dizem singularmente “perdoa-me minhas dívidas”, mas no plural “perdoa-nos nossas dívidas” – indício claro que não é para si que oram, mas para os demais - , seja anátema.

9. Se alguém disser que os santos dizem “perdoa-nos nossas dívidas” puramente por humildade, não expressando a verdade, seja anátema (Henry Bettenson, *Documentos da igreja cristã,* p.95, 96.).

Apesar de sua condenação formal, o pelagianismo, como dissemos antes, ainda hoje sobrevive nas mais variadas formas de teologia liberal contemporânea marcada por forte antropocentrismo.

4.2. Antropologia no Período Escolástico

A escolástica representa o período do pensamento cristão que vai do início do século IX ao fim do século XVI, coincidindo, portanto, com a constituição do Sacro Império Romano, com Carlos Magno, até à Renascença.

Como observa Padovani (1990), ao contrário da patrística, cujo interesse é fundamentalmente teológico, a escolástica é de natureza especulativa e tenta elaborar uma filosofia cristã. Essa elaboração, entretanto, só se torna racional e crítica com Tomás de Aquino, figura central do escolasticismo. Antes dele, como

vimos, prevalecia, no pensamento cristão, o neoplatonismo agostiniano, que tornava impossível uma autêntica especulação filosófica por não fazer distinção entre sobrenatural e natural, fé e razão, teologia e filosofia.

O pensamento agostiniano manifesta-se nas duas correntes principais da escolástica, a saber: a mística e a dialética. A corrente dialética, com Anselmo de Cantuária e Pedro Abelardo, partindo do sobrenatural e da Revelação, procura descobrir as razões necessárias dos mistérios, chegando assim a uma espécie de racionalismo tímido, pois ignora os limites da razão. O objetivo da corrente dialética do escolasticismo não era reduzir à razão. O objetivo da corrente dialética do escolasticismo não era reduzir à razão humana, mas eleva-la à compreensão do suprainteligível.

Por outro lado, acorrente mística, com Pedro Damião e Bernardo de Claraval, põe a experiência do divino acima da razão e do intelecto. A experiência do divino seria, para os místicos, uma espécie de conhecimento *sui generis*, que atinge seu ponto máximo no êxtase que, por sua natureza, é inefável (a quem interessar uma visão mais ampla desse conceito, recomendamos a leitura da teoria de William James, exposta em nosso livro Psicologia da Religião, 1971). Mesmo reconhecendo a importância da razão e da dialética, sugere Padovani, os místicos as concebem apenas como grau de atividade espiritual que culmina na experiência mística, e não como meio de conhecer a Deus.

A corrente agostiniana do pensamento, continua Padovani, não vê na razão uma capacidade e uma função autônoma. Por outro lado, a escolástica tomista dá o devido valor à razão, fato este que coloca Tomás de Aquino na linha do pensamento moderno. Para ele, fé e razão não são antíteses. É verdade que a razão por si só não pode penetrar os mistérios da fé, mas esta se baseia na razão eficiente e autônoma. A escolástica tradicionalmente se divide em três períodos, à semelhança da patrística, cujo centro foi Agostinho, tendo com figura central o genial Tomás de Aquino.

O período pré-tomista, em que ainda predomina o pensamento de Agostinho, e que vai do começo do século IX (Alberto Magno) até a metade do século XIII (Tomás de Aquino). Neste período, salientam-se João Escoto Erígena, que se preocupa com o problema filosófico dos universais, os místicos e dialéticos, como Pedro Damião, Anselmo e Abelardo, e nele se marca também o triunfo do aristotelismo através da influência de Avicena, que tentou harmonizar a filosofia aristotélica com a religião islâmica, e Averróis, famoso comendador de Aristóteles e responsável em grande parte por seu ressurgimento no mundo ocidental.

O segundo período do escolasticismo é dominado por Tomás de Aquino e coincide com a segunda metade do século XIII de nossa era. O período pós-

tomista é decadente como metafísica, sobretudo por causa do anacrônico e do incompreensível retorno ao agostinianismo. Há neste período, entretanto, tendências à modernidade, com revela a preocupação com o valor da experiência e a ênfase sobre a concreticidade do mundo. Neste período se salientam os franciscanos de Oxford – Rogério Bacon, Duns Scotus e Guilherme de Occam.

4.2.1. A importância filosófica da escolástica

Como indicamos acima, a escolástica é, do ponto de vista filosófico, mais importante do que a patrística. Em vez do simples dogma, a escolástica usa a lógica da razão. Em teólogos como Alberto Magno e Tomás de Aquino, a razão ocupa um importante lugar, não como antítese da fé, mas como complemento. Apesar dos esforços de alguns Pais da Igreja, com Orígenes, por exemplo, podemos dizer que foram os escoláticos que mapearam o campo da teologia como ciência. Eles foram além das escolas monásticas contemplativas, que consideravam a teologia mais como sabedoria do que como ciência. Apoiaram-se livremente em Aristóteles, que lhes foi trazido através dos filósofos islâmicos Averróis (1126 – 1198) e Avicena (890 – 1037). O Alvo dos escolásticos era uma síntese do saber, na qual a teologia ficaria no topo da hierarquia.

Apesar da restrição sofrida por muito tempo, a escolástica é hoje reconhecida como momento histórico de grande mérito do pensamento humano. Desde a Renascença, até o século XIX, o escolasticismo foi considerado uma filosofia de segunda classe, preocupada com sutilezas estéries, escrita em latim ruim e subserviente à teologia papal. Hegel chega a dizer que colocaria “botas de sete léguas” para saltar o período do século VI ao XVII, até Descartes, pois para ele esse lapso de tempo foi improdutivo em matéria de filosofia propriamente dita.

Atualmente, o retrato do escolasticismo mudou e se reconhece sua influência até mesmo sobre filósofos que, naturalmente a criticariam, como Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz e até Charles Pierce, com seu pragmatismo.

A encíclica Aeterni Patris (1879) do Papa Leão XIII, marca o início do neo-escolasticismo dominante nas universidades católicas, que infelizmente foi incapaz de manter diálogo com a filosofia contemporânea e se colocou numa posição conservadora, em face do Modernismo dos primeiros anos do século XX. Mais tarde, graças à erudição histórica do filósofo cristão. Etienne Gibson lhe traçou a história de sua influência na filosofia posterior a ele, indicando as marcas permanentes que deixou na história do pensamento humano.

Entre as marcas permanentes do escolasticismo salientam-se as seguintes: existem verdades que o homem pode conhecer por meio de seus recursos naturais, e também verdades reveladas que o homem alcança por meio da fé.

Esses dois tipos de verdade não são simplesmente reduzíveis um ao outro. Fé e teologia, por meio de símbolos e imagens sensoriais, não dizem meramente o mesmo que a razão e a ciência dizem, mais claramente, por argumentos conceituais. Por outro lado, a razão não é uma "prostituta", como queria Lutero, mas é a capacidade natural do homem para apreender o mundo real. Visto que a realidade e a verdade, apesar de essencialmente inesgotáveis, são basicamente uma, fé e razão não podem se contradizer. O escolástico, portanto, tenta coordenar o que sabe com o que faz.

4.2.2. Representantes do pensamento antropológico no período escolástico

Wheeler Robinson (1958) aponta duas tendências na doutrina do homem na escolástica. A primeira foi a ênfase sobre o mérito da justiça humana, devida em grande parte ao efeito cumulativo do sistema eclesiástico vigente da instituição da penitência como sacramento. Mas observa que o mérito do homem implica a liberdade num sentido para o qual a doutrina agostiniana da graça não oferecia espaço. A segunda tendência era a interpretação da supremacia da graça na doutrina de Agostinho, através do ensino aristotélico sobre Deus como "primeiro motor", o absoluto e universal "Primeiro Princípio".

Aristóteles concebeu a idéia de Deus como ponto convergente do mundo e não como Criador e Mantenedor, como na doutrina cristã. Sua teoria, portanto, não resulta em determinismo. Mas, combinada com a doutrina agostiniana da graça, podia transformar-se em rígido determinismo da atividade humana. Tomás de Aquino afirma que Deus é a Primeira Causa que põe em movimento tanto as causas naturais como as voluntárias, isto é, as operações das leis naturais e da volição do agente humano. O conceito de graça, desenvolvido a partir dessa base filosófica geral, é o de que uma energia ou movimento é conferido à alma, conceito relativamente fácil de harmonizar com a aquisição subseqüente do mérito da alma. Mas esta linha de raciocínio encontrou o problema da liberdade e graça e o problema da relação entre causa primária e causa subordinada contínua.

A tarefa da dialética escolástica, onde existem essas duas tendências, é o de conciliar o conceito da graça absoluta de Deus com a realidade do mérito humano, implicando invariavelmente a liberdade humana. Nesses termos, a tarefa da dialética escolástica é impossível. Muitos aqui se perdem em sutilezas, mas, de fato, nenhum escolástico oferece uma resposta satisfatória.

Do exposto se conclui que, num estudo como este, é difícil decidir sobre quem representa esta ou aquela linha de pensamento. No caso da escolástica, parece óbvio que o nome principal é Tomás de Aquino. Mas achamos que vale a

pena falar um pouco sobre o Anselmo de Cantuária e Duns Scotus. É o que faremos a seguir.

ANSELMO DE CANTUÁRIA (1033 – 1109). Nascido em Aosta, Anselmo foi monge, prior e abade do mosteiro beneditino de Bec, na Normandia, e depois bispo de Cantuária, na Inglaterra. Suas obras principais são: *Monológio* (1076 – 1077), em que procura demonstrar a existência de Deus com argumentos racionais, e *Proslógio* (1078), em que apresenta o famoso argumento ontológico, *a priori*, procurando demonstrar a existência de Deus partindo do mero conceito de Deus. O argumento procede assim: o conceito que temos de Deus é o de um ser perfeitíssimo; logo, Deus deve existir realmente, do contrário não mais seria perfeito, faltando-lhe a existência. Esse argumento, advoga Padovani, não vale, pois "não podemos, no nosso conhecimento, passar da ordem lógica para a ordem ontológica, das idéias aos fatos, mas se deve passar das coisas às idéias, da ordem real à ordem ideal" (p. 229).

Não existe nas obras de Anselmo uma preocupação específica com o homem, a não ser indiretamente. Em seu trabalho *Por que Deus se faz Homem? (Cur Deus Homo?),* ele se concentra no estudo da obra redentora de Cristo. Podemos dizer que seu ensino sobre o homem e sobre o pecado é acidental mas, mesmo assim, reflete a opinião de seu tempo sobre o assunto. Por exemplo, ele afirma axiomaticamente que para cada pecado deve haver uma satisfação ou punição, baseado na lei germânica que exige a compensação por danos causados, de acordo com a extensão da injúria e com o *status* da pessoa injuriada. A prática eclesiástica da época também expressava essas idéias. A confissão privada substitui a confissão pública perante a congregação, e absolvição era concebida na condição de que a reparação ou recuperação seria feita posteriormente.

Anselmo usa a doutrina da expiação da culpa para explicar a obra redentora de Cristo. Ele acreditava que o homem havia sido criado depois da queda dos anjos rebeldes, a fim de ocupar o lugar deles, mas não acreditava na idéia de que o número dos eleitos correspondia apenas ao dos anjos caídos, pois, mesmo se os anjos maus não houvessem caído, alguns homens teriam sido eleitos.

O que é pecado e como pode o pecador ser salvo? Para Anselmo, pecado é não dar a Deus o que lhe é devido. O homem deve a Deus completa obediência e, diz ele, aquele que não rende a Deus a honra que lhe é devida, tira de Deus aquilo que lhe é próprio, e desonra a Deus; nisto consiste o pecar. Todo o indivíduo que peca deve retornar a Deus a honra que lhe negou, a esta é a reparação que todo pecador deve fazer a Deus.

Anselmo escreveu Cur Deus Homo? Em forma de diálogo, com um personagem chamado Boso. Ele pergunta a Boso o que pagará por seu pecado.

Boso responde: arrependimento, coração contrito, humildade, jejuns, muitos tipos de trabalhos corporais, misericórdia em dar e perdoar e obediência. A esta resposta, Anselmo reage, dizendo a Boso que essas coisas eram devidas a Deus, mesmo que não houvesse pecado. E, quando Boso diz que pensava que podia apagar um pecado por uma simples dor de consciência, Anselmo lhe diz, enfaticamente: "Você ainda não correspondeu a gravidade do pecado".

Para Anselmo, a expiação ou reparação feita pelo penitente é válida. Mas, achar que por essa penitência o homem pode alcançar a salvação é sinal de não haver entendido a gravidade do pecado. A remissão dos pecados, sem a qual o propósito de Deus para a salvação do homem não se poderia realizar, foi possível apenas pelo oferecimento de si mesmo no Deus-homem. Este oferecimento foi um bem tão grande e tão precioso, que foi capaz de expiar o pecado de todo o mundo. portanto, apesar de conservar o conceito de mérito humano, mas da expiação de Cristo. O argumento de Anselmo não trata da salvação individual do homem, mas da possibilidade da remissão do pecado realizado por Deus. As obras de penitência do homem não podem resultar em salvação. Somente o Deus-homem salva, com a mediação da Igreja pelo batismo; depois desse perdão inicial, exige-se a penitência como conseqüência e não como causa da salvação. Anselmo fala de um reino em que todos os homens, menos um, pecaram de tal forma que nenhum deles, por sua própria ação, pôde escapar da morte. O homem inocente que não pecou, na ilustração de Anselmo, presta ao reino um grande serviço, visto que, por causa dele, qualquer um que pedia perdão era absolvido de todas as suas ofensas passadas. Se, depois de perdoados, transgredissem de novo recebiam novamente o perdão. Portanto, mesmo que a salvação dependa do que Deus faz por meio do Deus-homem, a renovação do perdão requer o sacramento da penitência.

JOHN DUNS SCOTUS (c. 1265 – 1308). Nascido na Escócia, Duns Scotus é conhecido como o "doutor sutil". Ainda menino, entra para a Ordem Fransciscana. Foi professor das Universidades de Oxford e de Paris, e escreveu muitas obras, dentre as quais salientam-se Obra oxoniense, comentário às Sentenças, de Pedro Lombardo, Theoremas Sutilíssimos, Questões várias e Obra parisiense. Há em português uma coletânea de textos dessas obras publicada pela Editora Abril Cultural, com tradução de notas de Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier.

Duns Scotus representa a tendência britânica do escolasticismo, em oposição ao que acontecia no continente, principalmente na França, onde, sob a influência de Tomás de Aquino, realizava-se a síntese entre as verdades da Revelação e a filosofia de Aristóteles. Assim, Duns Scotus e Tomás de Aquino formam duas escolas rivais dentro da escolástica, reforçada ainda mais pelas

controvérsias entre dominicanos e fransciscanos. Dois são os temas principais da controvérsia entre tomistas e escoticistas: a relação entre a razão e a fé e a teoria da essência.

Retornando às raízes do agostinianismo, Duns Scotus acredita que as verdades da fé não podem ser demonstradas pela razão. Para ele, teologia e filosofia são formas totalmente diferentes de conhecimento. A teologia não se fundamenta na razão, mas exclusivamente n Revelação. Além disso, a teologia para ele é essencialmente prática e tem por objetivo oferecer, ao cristão, normas para a sua conduta. Para Tomás de Aquino, por outro lado, razão e fé são perfeitamente compatíveis, e a teologia, como a filosofia, é também de natureza especulativa.

Há um aspecto importante nessa controvérsia quanto à fé e à razão. Ao mesmo tempo que advoga o caráter prático da teologia e que a fundamentava exclusivamente na Revelação, Duns Scotus proclamava também a independência da filosofia em relação à teologia. A filosofia não é mais serva da teologia como queria os escolásticos medievais; proclama-se a autonomia da razão sem o que não existe filosofia.

Quanto à teoria da essência, Tomás de Aquino ensinava que as “essências constituem universais que tornam inteligíveis os seres particulares. Desse modo, o conhecimento só poderia dar-se no domínio das essências universais, aquelas formas mediante as quais são determinados todos os seres individuais. Duns Scotus contrapõe-se a essa tese, afirmando que o universo e o indivíduo estão contidos indiferentemente na essência. “Isso significa que o real não é pura universalidade, pois esta fragmenta-se nos diferentes indivíduos. Por outro lado, significa também que o real não é pura individualidade, o que pode ser comprovado pelas idéias gerais. As essências não seriam, portanto, apenas universais, mas também individuais” (Mattosm em, “Os pensadores”, p. 234).

Na controvérsia entre Duns Scotus e Tomás de Aquino, vemos o conflito entre liberdade e graça, que caracteriza a antropologia escolástica como um todo. Um dos aspectos salientes do sistema de Scotus é sua ênfase sobre a vontade, que do homem, quer de Deus, em decorrência clara de sua dependência do pensamento de Agostinho. Segundo Hirschberger, em História da filosofia na Idade Média, Scotus atribui à vontade hmana mais valor do que ao conhecimento, porque, para ele, o amor nos une mais intimamente a Deus do que a fé, e isto é patente no fato de ser o ódio a Deus pior que a ignorância dele. A vontade, para Scotus, deve ser livre em todas as circunstâncias. Nada pode determina-la, nem mesmo o bem superior. Só ela é a causa de suas ações. Isso obviamente se aplica também a Deus. Assim, é a vontade divina que cria as idéias particulares, de acordo com as quais Deus formou o mundo. se Deus conhece a essência das coisas é porque ele encerra em si, desde a eternidade, os

modelos delas. Mas as coisas não são produzidas arbitrariamente, como o são as leis morais positivas, pois a vontade divina cria o que a sabedoria divina preconcebeu. A possibilidade ou não de uma idéia é decidida pela essência de Deus que age sob a égide do princípio de não contradição.

Na antropologia de Duns Scotus, o absoluto da vontade divina encontra-se com a livre atividade do homem. Portanto, a predestinação para ele torna-se um nome e não uma realidade. No homem, como indivíduo, a vontade é a causa total e imediata de seu ato volitivo; não existe qualquer outra coisa.

Quanto à Queda, Scotus diz que a única mudança operada por ela, na natureza humana, foi a perda do dom sobrenatural que mantém a ordem na constituição rebelde do homem. O pecado original, portanto, não é mais que a ausência da justiça devida ao homem, que deveria ter passado de Adão a seus descendentes, e não é concebido positivamente em termos de uma natureza corrompida. Quanto à concupiscência, ela é um elemento natural no homem e se torna pecado apenas quando a vontade permite seu excesso. Os efeitos da Queda, portanto, são de pequenas conseqüências. A atitude de Scotus é semelhante em relação ao reconhecimento da necessidade da graça como elemento auxiliar da vontade. O motivo para admitir tal cooperação parece ser a precaução, a fim de não confundir com o pelagianismo, atribuindo mérito a uma atividade humana puramente natural. Mas, mesmo que se diga que o mérito humano não possa preceder a graça divina, como acontece com o caso da liberdade humana.

TOMÁS DE AQUINO (1227 – 1274). Figura central do escolasticismo, Tomás de Aquino nasceu no castelo de Roccasecca, na Campânia, Itália Recebeu sua educação fundamental no mosteiro de Montecasino, e passou a juventude em Nápoles, como aluno de sua universidade. Depois do curso de Belas Artes, entrou para a Ordem Dominicana, contra a vontade da família. Foi discípulo de Alberto Magno, na Universidade de Paris, e depois na de Colônia. Em 1252, volta a Paris, onde ensinou até 1260, quando regressou a Roma, a chamado do papa. Em 1269, volta à Universidade de Paris, onde luta contra o averroísmo, doutrina que ensinava a eternidade da matéria e que retomava a teoria do intelecto de Aristóteles, que, como vimos, distinguia entre o intelecto de Aristóteles, que, como vimos, distinguia entre intelecto ativo e intelecto passivo. Em 1272, volta a Nápoles, onde ensina Teologia, e em 1274, quando viajava para tomar parte no Concílio de Lyon, convocado por Gregório X, faleceu no mosteiro de Fossanova, entre Nápoles e Roma, aos 49 anos, de idade. Das muitas obras que escreveu, a mais importante é a Suma teológica iniciada em 1265 e que ficou incompleta por causa da morte prematura do autor.

Em nossa breve exposição da antropologia de Tomás de Aquino, seguiremos seu ensino conforme o encontramos na *Suma teológica*,

principalmente na sua primeira parte, onde temos o Tratado sobre o homem. Mencionaremos também alguns textos do *Tratado dos hábitos* e do Tratado sobre a graça, na segunda parte da mesma obra. Além dos textos de Tomás de Aquino, usaremos também alguns textos do tratado dos hábitos e do Tratado sobre a graça, na segunda parte alguns comentários de Sidney Cave, em seu excelente trabalho *The Chiristian estimate of man* (1957).

O Tratado sobre o homem conclui com uma descrição de Adão antes da Queda. Como Agostinho, cujas palavras ele cita freqüentemente, Tomás de Aquino considera o estado do homem antes da Queda não como simples estado de inocência, mas como condição de grande honra e dignidade. Aqui ele descreve, de fato, o homem ideal e não o homem real que conhecemos na história. Segundo ele, o primeiro homem não viu a Deus em sua essência, pois aqueles que assim o vêem são firmados no amor de Deus de tal forma que por toda a eternidade nunca pecam. Mesmo assim, Adão conheceu a Deus de forma mais perfeita do que nós conhecemos agora, pois não era distraído por coisas sensíveis como nós o somos. Eis como Tomás de Aquino responde às objeções dos que advogam que, antes da Queda, o homem viu a Deus em sua essência:

> O primeiro homem não viu a Deus em essência, no estado comum da sobredita vida; a menos que não se diga que O visse em rapto, quando infundiu o Senhor Deus um profundo sono em Adão, segundo refere a Escritura. E a razão é que, sendo a divina essência a beatitude mesma, o intelecto de quem vê tal essência está para Deus como qualquer homem está para a beatitude. Ora, é manifesto que nenhum homem pode, voluntariamente, deixar de querer a felicidade; pois, natural e necessariamente o homem a busca, e foge da infelicidade. Por onde ninguém que veja a Deus em essência pode afastar-se dEle voluntariamente e pecar. Por isto todos os que assim O vêem estão de tal modo consolidados no amor de Deus que não poderão pecar, eternamente. Ora, como Adão pecou, é claro que não via a Deus em Essência (Suma teológica, Primeira parte, Questão 94, art. 1º. Tradução de Alexandre Correia, São Paulo, 1948).

À medida que o estado de inocência do homem continua, é impossível ao intelecto humano assentir à falsidade, como se fosse a verdade, com sugere o artigo 4º. da Questão 94:

> Alguns disseram que, sob o nome de engano, duas coisas podem se entender: qualquer opinião irrefletida, pela qual aderimos ao falso, como se fosse verdadeiro, sem o assentimento da crença; e além deste, a crença firme. Ora, em relação às coisas das quais Adão tinha ciência, de nenhum dos dois sobreditos modos o homem podia enganar-se, antes do pecado; mas, quanto às coisas que não tinha conhecimento, podia enganar-se, tornando-se o engano na acepção lata, como opinião qualquer, sem o assentimento da crença. E isto dizem, porque pensar com falsidade, relativamente a tais coisas, não é nocivo ao homem; e, desde que não aderiu assentimento temerariamente, não há culpa.
>
> Mas tal posição não se coaduna com a integridade do primeiro estado. Pois, como diz Agostinho, naquele primeiro estado evitava-se tranqüilamente o pecado, permanecendo o que não era de nenhum modo possível qualquer mal. Ora, é manifesto que, assim como a verdade é o bem do intelecto, assim a falsidade é-lhe o mal, segundo diz Aristóteles. Por onde, não era possível, o intelecto do homem, no estado de inocência, aderir a uma falsidade como se fosse verdade. Pois, assim como

nos membros do corpo do primeiro homem havia certa carência de uma perfeição, a saber, o esplendor, sem que todavia qualquer mal nele pudesse existir; assim também no intelecto podia haver carência de alguns conhecimento, sem que nele de qualquer modo pudesse existir qualquer opinião falsa.

Quanto às paixões da alma, Tomás de Aquino contesta os que negam sua existência antes da Queda. Diz ele:

> As paixões da alma estão no apetite sensível, cujos objetos são o bem e o mal. Por onde, dessas paixões, umas se ordenam ao bem, como o amor e a alegria; outras, ao mal, como o temor e a dor. Ora, no primeiro estado não havia nenhum mal existente nem iminente; nem faltava nenhum bem dos que a vontade, nesse tempo, quisesse ter, como se vê claramente em Agostinho. Por onde todas as paixões, que dizem respeito ao mal, como o temor, a dor e outras, não existiam em Adão; semelhantemente, nem as que dizem respeito ao bem na alcançado e atualmente desejado, como a cobiça estudante. Porém, existiam no estado da inocência as paixões referentes ao bem presente, como a alegria e o amor; ou as referentes a um bem futuro, a obter em tempo devido, como o desejo e a esperança sem aflições mas de modo diferente do que pelo que existem em nós. Pois em nós o apetite sensível, onde se radicam as paixões, umas vezes, e impedem o juízo da razão, quando o apetite sensível obedece de algum modo à razão. Ao passo que, no estado de inocência, o apetite inferior, estando totalmente sujeito à razão, não havia nele, das paixões da alma, senão as resultantes do juízo da mesma (*Suma Teológica,* Questão 95, art. 2º.).

Prosseguindo no estudo do estado original do homem, o artigo 3º. da Questão 95, discute o problema das virtudes existentes em Adão e conclui que:

> O homem, no estado de inocência , teve de certo modo, todas as virtudes; o que pode se tornar manifesto pelo que já ficou dito. Pois, como já se disse antes era tal a retidão do primeiro estado, que a razão era submissa a Deus, e as virtudes inferiores, à razão. Ora, estas nada mais são que certas perfeições, pelas quais a razão se ordena para Deus; e as virtudes inferiores dispõem-se pela regra da razão, como se verá mais claramente quando se tratar das virtudes. Por onde, a retidão do primeiro estado exigia que o homem tivesse, de certo modo, todas as virtudes.

Problema extremamente polêmico é tratado no Artigo 1º. Da Questão 97. Aquino ensina que, no estado de inocência, o homem era imortal. Seu corpo era indissolúvel, não por causa de qualquer vigor intrínseco de imortalidade, mas em virtude de uma força sobrenatural que Deus deu à alma, pela qual ela era capaz de preservar o corpo da corrupção, à medida que permanecesse obediente a Deus. E, no Artigo 2º. Da Questão 98, ele advoga que se não houvesse acontecido a Queda, a espécie humana teria sido preservada pelo coito, mas sem a deformidade de concupiscência excessiva, pois as energias inferiores estariam completamente sujeitas à razão.

No Tratado sobre os hábitos, Tomás de Aquino discute o problema do pecado. Inicialmente, ele trata do hábito, cujo conceito é apresentado em termos aristotélicos:

Pois, diz o Filósofo, tratando dos hábitos da alma e do corpo, que eles são certas disposições, do que é perfeito para o que é ótimo; e o domínio perfeito o que é disposo de conformidade com a natureza. Omo a forma em si mesma e a natureza da coisa é o fim e a causa pela qual alguma coisa é feita., como diz Aristóteles, por isso, na primeira espécie, incluímos o bem e o mal, também, e também o que é fácil e dificilmente mutável, de conformidade com o que uma determinada natureza é o fim da geração e do movimento. Por isso, o Filósofo define o hábito como uma disposição que nos torna bem ou mal dispostos; e diz mais, que pelos hábitos e que nos avimos bem ou mal, relativamente às paixões. Assim, pois, o modo conveniente à natureza de uma coisa é por essência bom; e é mal por essência o que lhe não convém. E como a natureza é primeiramente considerada, nas coisas, o hábito é tido como a primeira espécie de qualidade (Suma Teológica, Segunda parte, Questão 49, Artigo 2º.).

Tomás de Aquino divide os bons hábitos, ou virtudes, em intelectuais como a Sabedoria, a Ciência e o Entendimento; morais, como a Prudência, a Justiça, a Temperança e a Fortaleza, a virtudes teologais, como a Fé, a Esperança e o Amor.

Quanto ao pecado, Aquino o define no Artigo 6º. Da Questão 71, da segunda parte da Suma: “Pecado é uma palavra, ato ou desejo contrário à lei terrena”, e o divide em pecado contra Deus, contra si mesmo e contra o semelhante. Na sua opinião, o amor próprio moderado, pelo qual o homem deseja o bem a si mesmo, é correto e natural, mas o amor próprio exagerado é a causa de todo o pecado. Diz ele no Artigo 5º. Da Questão 77: “Como foi dito acima, o amor próprio exagerado é a causa de todo pecado. Ora, o amor próprio inclui o desejo desordenado do bem, pois o homem deseja o bem para os que ama. Portanto, é evidente por si mesmo que o desordenado desejo do bem é a causa de todo o pecado”.

Em sua interpretação de Romanos 5.12: “Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porquanto todos pecaram”, Tomás de Aquino deixa claro que o texto não pode ser entendido como significando apenas imitação ou sugestão, e usa como argumento o texto de Sabedoria 2.24, que diz: “Pela inveja do demônio a a morte entrou no mundo”. Segue-se, portanto, que pela origem do primeiro homem o pecado entrou no mundo. esta é a razão por que as crianças devem ser batizadas logo depois do nascimento, par indicar a purificação da impureza original.

De modo mais ou menos contraditório, Tomás de Aquino admite que a culpa é algo essencialmente voluntário ou dependente do ato volitivo. Ele reconhece a dificuldade lógica dessa posição e tenta concilia-lo, como o fizeram Ambrosio e Agostinho, afirmando que todos os homens nascidos de Adão podem ser considerados como um só homem. Assim, a desordem existente neste homem nascido de Adão é voluntária, não por sua vontade, ma pela vontade de seu primeiro pai, com sugere o Artigo 1º. da Questão 81, da qual citamos as seguintes partes:

> De acordo com a Fé Católica, temos de sustenta que o primeiro pecado do homem é transmitido a seus descendentes por geração ou origem. Por este motivo, as crianças devem ser batizadas logo após o nascimento, para indicar que devem ser purificadas de sua impureza. O contrário disto é heresia pelagiana, como é claro dos vários livros de Agostinho (...).
>
> Portanto, o pecado assim transmitido pelos primeiros pais e seus descendentes é chamado Pecado Original, do mesmo modo que o pecado que surge da alma para os membros do corpo é chamado de pecado atual. E assim como o pecado atua, que é cometido pelo membro do corpo, não é o pecado daquele membro exceto à medida que aquele membro é parto do homem, por cujo motivo é chamado de pecado humano, assim também o Pecado Original não é o pecado de uma pessoa, exceto à medida que esta pessoa recebe sua natureza de seus pais, por cujo motivo é chamado o pecado da natureza, de acordo com Efésios 2.3 (...) éramos, por natureza, filhos da ira.

Note-se que Cristo é a única exceção a essa regra. Ele, apesar de homem, não é participe do pecado original. Essa exceção, evidentemente, só pode ser admitida por um ato de fé.

Quanto à virgem Maria, aparentemente Tomás de Aquino não a isenta do pecado original, mas diz que ela foi santificada ainda no ventre materno. Com base neste sentido, em 1854 foi estabelecido o dogma da Imaculada Conceição de Maria.

Tomás de Aquino conclui sua discussão sobre o pecado falando dos Sete Vícios ou Pecados Capitais, que são: vanglória, inveja, ira, preguiça, cobiça, glutonaria e sensualidade ou lascívia. Fala também das feridas da natureza, decorrentes do pecado, a saber: fraqueza, ignorância, malícia e concupiscência (Segunda parte, Questão 85, Artigo 3º.). Discute a relação do pecado com a punição e distingue entre pecado mortal e pecado venial (Questão 88).

Para Tomás de Aquino há nítida diferença entre a natureza humana íntegra antes da Queda, e depois de corrompida pelo pecado de nossos primeiros pais. No estado da integridade, o homem, por seus poderes naturais, apenas ele podia amar a Deus mais do que a si próprio e acima de todas as coisas. Podia cumprir todos os mandamentos da Lei e, sem a graça habitual, podia evitar o pecado mortal ou pecado venial.

No estado de corrupção, a natureza humana precisa de graça curativa, a fim de poder amar a Deus acima de todas as coisas, cumprir os mandamentos da Lei, e a fim de poder abster-se do pecado. Na vida presente, essa cura opera-se apenas na mente; o apetite carnal não foi curado pela graça. O homem, com seus próprios recursos, não pode fazer nada par merecer a salvação. Ele precisa de uma força superior, que é a graça de Deus. O homem, além disso, não pode capacitar-se a receber a luz da graça sem a ajuda de Deus movendo seu mundo interior, sua vontade. O homem não pode levantar-se do pecado sem a ajuda da graça de Deus. Mesmo quando possuiu a graça o homem precisa do dom da perseverança, que lhe é dado por Deu se somente por Ele.

Na Questão 111 da segunda parte da *Suma Teológica*, Tomas de Aquino divide e subdivide o conceito de graça. Fala, por exemplo, da graça santificante, pela qual o homem se une a Deus; graça gratuita ou imerecida, pela qual um homem coopera com outro no sentido de conduzí-lo a Deus; graça operante, em que a operação não é atribuída à coisa movida, mas ao que a move, e a graça cooperante, onde a operação não somente é atribuída a Deus, mas também à alma, e finalmente, fala da graça preveniente e da graça subseqüente.

Quanto à causa da graça, Tomas de Aquino a atribui exclusivamente a Deus. Quando se fala em graça como dom habitual de Deus, pode-se falar em certa preparação do homem, mas, quando se fala em graça como ajuda de Deus n sentido de nos conduzir ao bem, não há necessidade de preparação por parte do homem, como se este pudesse antecipar o auxílio divino. Mesmo a boa direção do livre-arbítrio, pela qual a pessoa é preparada para receber o dom da graça. É um efeito da livre e soberana vontade de Deus. Além disto, ninguém pode saber se é possuidor do dom da graça. A alguns poucos Deus dá esse conhecimento por Revelação. Nestes, a alegria da salvação começa nesta vida e neste conhecimento encontram forças para enfrentar as durezas da vida.

A graça de Deu produz no homem dois efeitos fundamentais: a justificação do pecador, que é o efeito da graça operante, o mérito, que resulta da graça cooperante.

Finalmente, em vários artigos da Questão 113, da segunda parte da *Suma Teológica*, Tomas de Aquino trata da justificação do ímpio como a efeito da graça operante. Aqui, ele descreve a justificação do ímpio como a transmutação pela qual o indivíduo é transformado pela remissão, de um estado de impiedade para o estado da justiça. Essa mudança só é possível pela infusão da graça, e é produzida pela ação de Deus conduzindo o homem a graça, e é produzida pela ação de Deus conduzindo o homem a justiça, de acordo com as condições da natureza humana, infundindo assim o dom da graça justificante, ao mesmo tempo movendo o livre-arbítro para aceitar o dom da graça naquele que são capazes de ser assim movidos. Para completar esse ato, é necessário um movimento de fé que se aperfeiçoa pelo amor. O livre-arbítrio deve não somente se inclinar para a justiça de Deus, mas deve também levar o homem a odiar o pecado. A remissão dos pecados é descrita por Aquino não como o começo, mas como a consumação do movimento para a justificação do ímpio. Há, segundo ele, quatro condições para a justificação do ímpio.

> As quatro condições referidas, para a justificação do ímpio, são simultâneas do tempo, pois essa justificação não é sucessiva, como já dissemos; mas, na ordem da natureza, uma é anterior às outras. Assim, nesta ordem, a primeira dentre elas é a infusão da graça; a segunda, a moção do livre-arbítrio para Deus; a terceira, a moção do livre-arbítrio contra o pecado, e a quarta, enfim, a remissão da culpa (Segunda parte, Questão 113, Artigo 8º.).

Tomás de Aquino, o “Doutor Angélico”, como é freqüentemente chamado, é talvez o nome mais influente em toda a história do pensamento da cristandade, desde a Idade Média até hoje. Sua monumental Suma teológica, infelizmente deixada incompleta, por causa de sua morte prematura, representa, provavelmente, a melhor síntese possível entre Revelação e Razão até hoje empreendida. No constante fluxo da idéias, a obra de Tomás de Aquino permanece como exemplo de coerência de disciplina. O que ele disse sobre a natureza humana ainda hoje repercute nos meios acadêmicos, quer no campo da filosofia, quer no campo da teologia.

4.3. Antropologia no Período da Reforma

O protestantismo, na época dos grandes reformadores Lutero e Calvino, não apresenta qualquer novo elemento quanto a uma concepção antropológica. Há, sem dúvida, uma grande preocupação com o ensino das Sagradas Escrituras, principalmente o Novo Testamento, mas as questões que culminaram na definição do Concílio de Trento, aparentemente nortearam o pensamento antropológico desses reformadores. Podemos mesmo dizer que a ênfase teocêntrica do pensamento de Lutero e Calvino leva estes reformadores a uma certa aversão às concepções humanísticas da vida, como transparece na hostilidade de Lutero e Erasmo, e a atitude de Calvino para com o grande humanista espanhol Miguel Serveto, queimado junto com os seus livros por ordem de um conselho reformado, para o qual sua palavra era uma ordem.

4.3.1. A importância da Reforma protestante para o pensamento cristão

A Reforma protestante foi um movimento libertário de grande alcance para a história da humanidade. Ela foi possível graças a uma série de antecedentes históricos, como o próprio Humanismo renascentista, o enfraquecimento do poder da Igreja, a deturpação de certas doutrinas, a ignorância do clero em geral, a ausência da Bíblia, que praticamente havia sido substituída pelos Sacramentos.

Antes do século XVI, houve numerosas tentativas de reforma da Igreja, inclusive o grande Cisma do século IX, que resultou no aparecimento da Igreja Ortodoxa grega, mas nenhum desses movimentos teve a repercussão da Reforma protestante.

Ao contrário do que vulgarmente se pensa, a Reforma protestante se apóia em grandes princípios doutrinários e não em questiúnculas eclesiásticas, como o celibato, as indulgências ou a confissão auricular. Foram os grandes princípios

doutrinários que deram força e direção à Reforma do século XVI. Dentre os grandes princípios doutrinários da Reforma protestante, salientam-se os seguintes:

O princípio do livre exame. Os grandes Reformadores ensinaram que o cristão livre para, sob a orientação do Espírito Santo, examinar as Sagradas Escrituras e interpretá-la sem depender de uma autoridade eclesiástica externa.

O princípio da competência da alma ou sacerdócio universal do crente. O cristão pode, por si mesmo, oferecer culto aceitável a Deus com ele manter comunhão sem qualquer intermediação. O cristão é o seu próprio sacerdote, e o único intermédio entre Deus e o homem é Jesus Cristo.

O princípio da justificação pela fé. Esta é, talvez, a doutrina mais notória da Reforma protestante. A redenção do homem não depende de suas obras ou de méritos pessoais, e muito menos ainda de uma ligação formal com uma instituição, seja ela a Igreja ou o chamado Estado cristão. O homem é justificado pela fé como causa instrumental, sendo a graça de Deus a causa eficiente da salvação, como indica o texto de Paulo aos Efésios 2.8,9: “Porque pela graça sois salvos, por meio da fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus; não vem das obras, para que ninguém se glorie”.

A Reforma protestante estabeleceu a Bíblia como única regra de fé e prática. A tradição pode ter sua importância, mas, para definir princípios doutrinários, a autoridade máxima é a Sagrada Escritura. Daí a necessidade de difundir a Bíblia, para que a experiência religiosa torne-se um ato pessoal de fé e não apenas uma espécie de crença hereditária, passada de geração a geração.

A repercussão da Reforma na civilização ocidental foi muito profunda e duradoura; por conseguinte, ela não pode ser considerada, como foi no passado, apenas como algo negativo, a partir do próprio nome “protestante”, que em alguns contextos chega a soar algo pejorativo.

A Reforma protestante teve efeitos benéficos até mesmo sobre a Igreja Católica, que, por assim dizer, conscientizou-se de seus problemas internos e externos, e procurou redefinir algumas de suas posições doutrinárias, hoje, principalmente depois do Concílio Vaticano II, a Igreja Católica parece uma instituição muito mais capaz de dialogar com a cultura em geral, se bem que o atual Papa João Paulo II, de algum modo, está pondo freio às mudanças mais radicais e mostrando uma face mais conservadora da Igreja. O protestantismo, por outro lado, mostra-se bastante dividido em numerosas seitas, mais ainda também as denominações históricas com os princípios fundamentais da Reforma.

Nosso objetivo aqui, entretanto, está mais voltado para o estudo de conceitos antropológicos do que de história da doutrina cristã em geral. Para esse fim, escolhemos o pensamento antropológico de Lutero e de Calvino, como maiores representantes desse período da história do pensamento cristão.

4.3.2. O pensamento antropológico de Lutero

MARTINHO LUTERO (1483 – 1546). No dizer do articulista da *Enciclopédia Britânica*, Lutero é uma das figuras centrais da civilização ocidental e, particularmente, da história do cristianismo. Suas ações e seus escritos precipitaram um movimento que constitui, hoje, um dos maiores ramos da cristandade, ao lado da Igreja Católica e da Igreja Ortodoxa grega, e foi também a semente do pensamento político, econômico e social que marca a história moderna e contemporânea.

Depois de receber o grau de Mestre na Universidade de Erfurt, em 1505, Martinho Lutero entra para a Ordem Agostiniana e logo é ordenado sacerdote (1507). De 1508 a 1546 ensina na Universidade de Wittenberg, onde, em 1512, recebeu o grau de Doutor em Teologia. Esse título lhe deu oportunidade de tornar-se professor de Teologia Bíblica, e cuja tarefa dedicou-se de corpo e alma.

O estudo da Bíblia acentuou sua luta espiritual, e, levado por experiências pessoais traumáticas, é perseguido por grande sentimento de culpa e pela idéia quase obsessiva de condenação. Seu problema espiritual prendia-se à questão da ambigüidade da natureza humana, o problema do bem e do mal no interior do homem. Neste período fez preleções sobre os Salmos, Romanos, Gálatas e Hebreus. Graças ao estudo, principalmente das epístolas de Paulo aos Romanos e aos Gálatas, Lutero descobriu a mensagem sobre a graça de Deus e se convenceu de que o homem é justificado pela fé, encontrando, nessas doutrinas, a tranqüilidade para seu espírito angustiado. O texto básico dessa descoberta foi Romanos 1.17: “Porque no evangelho é revelada, de fé em fé, a justiça de Deus, como está escrito: mas o justo viverá pela fé”, que é uma citação do profeta Habacuque, no capítulo 2 e versículo 4: “(...) mas o justo pela sua fé viverá”.

Por algum tempo Lutero envolve-se na atividade de pregador, e em 1515 torna-se prior de sua Ordem, função que o leva à prática de atividades pastorais.

Depois de observar o que considerava errado na sua igreja, e com o propósito de corrigir distorções e anunciar a verdade, Martinho Lutero escreveu 95 teses, que apôs à porta da Igreja de Todos os Santos, em Wittenberg, em 31.10.1517. Essas teses eram opiniões sobre as quais (pelo menos algumas delas) Lutero ainda não tinha convicções profundas. Por exemplo, não negavam as prerrogativas do papa, mas criticavam seu método autoritário. Não criticavam doutrinas estabelecidas, como o purgatório, mas davam ênfase ao caráter espiritual e subjetivo ou interior da religião cristã.

Estava, assim, lançada a semente da Reforma protestante, que graças à descoberta da imprensa e pela adoção do estilo panfletário de seus mentores, definiu-se rapidamente pelo continente europeu.

Lutero foi o prolífero escritor. Seus livros incluem comentários da Bíblia, obras polêmicas e devocionais práticas. Sua mais notável contribuição, entretanto, foi a tradução da Bíblia para o alemão, que, além de tornar a leitura das Sagradas Escrituras acessível ao povo, deu unidade à própria língua e exerceu profunda influência sobre sua literatura.

De acordo com os objetivos de nosso estudo, salientaremos, a seguir, alguns dos pontos mais importantes do pensamento de Lutero em relação à doutrina do homem.

Todo o pensamento teológico de Lutero parte do pressuposto teocêntrico e do princípio da autoridade única das Sagradas Escrituras. Seu pensamento antropológico, em particular, reflete a doutrina agostiniana, como se pode observar da breve exposição que apresentaremos a seguir.

O homem, imagem de Deus. Lutero retorna às raízes da antropologia da fé bíblica e rejeita o dualismo medieval, que separa a alma do corpo. Para ele, é no homem como um todo – físico e espiritual – que reside a imagem de Deus.

Em suas *Preleções* sobre o *Livro de Gênesis*, comentando o versículo 26 do primeiro capítulo, Lutero diz que a expressão bíblica: "façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança", significa, em primeiro lugar, a diferença fundamental que existe entre o homem e os outros animais. Apesar dos pontos em comum com os outros animais, como a necessidade de se alimentar, dormir, etc., o autor sagrado indica que o homem foi criado segundo um plano especial e uma providencia especial de Deus. A expressão bíblica indica que o homem é uma criatura muito superior ao resto dos seres vivos, especialmente quando consideramos em seu estado antes da "Queda".

Segundo Lutero, Adão em seu estado original, precisava alimenta-se e podia procriar. Mas, num dado momento, depois de completado o número dos santos, essas atividades físicas terminariam, e ele, juntamente com seus descendentes, seriam transladados para a vida eterna. As atividades da vida física, como comer, beber e procriar, teriam sido exercidas para agradar a Deus e seriam isentas da concupiscência que nelas existe, depois do pecado.

O "façamos" do texto de Gênesis, segundo Lutero, indica o caráter trinitário da criação do homem. na Divindade e na Essência Criativa há uma plenitude eterna e inseparável. Mas, o que significa a imagem de Deus na qual o homem foi criado?

Lutero, apresenta, em resposta a essa pergunta, em primeiro lugar, o ensino de Agostinho, que usa a classificação aristotélica, segundo a qual a imagem de Deus no homem representa as faculdades da alma – memória, intelecto e vontade.

Outros, diz Lutero, acreditam que a semelhança quer dizer os dons da graça. Assim como a semelhança é uma certa perfeição da imagem, assim

também a natureza humana é aperfeiçoada pela graça. Nisso, portanto, consiste a semelhança de Deus no homem: a memória é provida de esperança, o intelecto, de fé, e a vontade, de amor. Neste sentido, dizem alguns doutores da Igreja, o homem foi criado à imagem de Deus; isto é, ele tem intelecto, memória e vontade. De igual modo, o homem é criado à semelhança de Deus, isto é, o intelecto é iluminado pela fé, a memória torna-se confiante através da esperança e da perseverança, e a vontade é adornado pelo amor. Alguns desses autores fazem, também, a divisão da seguinte maneira: a memória é a imagem de sua justiça. Agostinho e seus seguidores, portanto, apresentam essas diferentes trindades no homem como forma de explicação da imagem de Deus nele.

Lutero faz restrições a essas especulações. Advoga que a perda dessa imagem, pelo pecado, torna sua compreensão impossível. Nós temos, de fato, memória, intelecto e vontade, mas se encontram comprometidas por causa do pecado. Se são essas faculdades da alma que constituem a imagem de Deus no homem, temos de admitir que Satanás também foi constituem a imagem de Deus no homem, temos de admitir que Satanás também foi criado à imagem de Deus, visto que ele tem esses dons e até mesmo em seu grau mais elevado. A posição de Lutero sobre o assunto é expressa nas seguintes palavras:

> Portanto, a imagem de Deus, segundo a qual Adão foi criado, é algo muito mais excelente, visto que obviamente nenhuma lepra do pecado havia aderido à sua razão ou à sua vontade. Tanto as suas sensações internas quanto as externas eram da mais pura qualidade. Seu intelecto era o mais lúcido, sua memória era a melhor e sua vontade era a mais reta – tudo na mais bela tranqüilidade –, sem qualquer temor da morte e sem qualquer ansiedade. A essas qualidades interiores eram acrescentadas as mais belas qualidades do corpo e de todos os seus membros, qualidades nas quais excedia a todas as outras criaturas. Estou convencido de que antes de pecar os olhos de Adão eram tão aguçados e claros que podiam superar os da águia ou do lince. Ele era mais forte do que os leões e os ursos, cuja força é realmente grande, e ele os dominava como se fossem objetos de brinquedo. Tanto o sabor como a qualidade dos frutos que comia eram superiores aos que têm agora (*Lectures on Gênesis*, capítulos 1 a 5, p. 62).

Outra demonstração da antropologia holística de Lutero e sua rejeição no mero conceito de imortalidade da alma, que, como vimos em outro contexto deste livro, é uma idéia que o cristianismo herdou do helenismo, em favor de uma ressurreição do corpo, que dará unidade ao homem e que representa o ponto de vista do Antigo Testamento.

Outro ponto interessante do pensamento antropológico de Lutero é o que se refere ao pecado original. De acordo com a doutrina agostiniana, Lutero acredita que o pecado de Adão foi transmitido a seus descendentes. O texto básico, em que apóia a doutrina do pecado original, é o Paulo aos Romanos 5.12: “Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo

pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porquanto todos pecaram".

Lutero diz que o pecado original não é apenas falta de determinada qualidade da vontade, como queriam alguns teólogos escolásticos apoiados em Aristóteles, e não apenas a falta de luz no intelecto ou de poder da memória, mas ele é a falta total de justiça e de poder de todas as faculdades do corpo e da alma e da totalidade do homem interior e exterior. E acrescenta: "Em cima de tudo isso, o pecado original é a inclinação para o mal. É a aversão ao bem, o ódio à luz e à sabedoria, e o deleite no erro e nas trevas, uma fuga e abominação de toda boa obra, uma busca do mal, como está escrito no Salmo 14.3: "Desviaram-se todos e juntamente se fizeram imundos"; e em Gênesis 8.21: "(...)porque a imaginação do coração do homem é má desde a sua meninice (...)" *(Lectures on Romanos*, p. 299).

E, comentando a última parte do versículo – "porquanto todos pecaram" – Lutero cita u texto de Agostinho, em que diz: "É certamente claro e óbvio que pecados pessoais, em que somente aqueles que o cometeram estão envolvidos, são uma coisa, e que este pecado do qual todos participaram à medida que estavam neste homem (Adão) é algo bastante diferente" (*De peccatorum meritis et remissione*, I, 10, 11). E acrescenta:

> Desta afirmação de Agostinho se conclui que pecado original é o primeiro pecado, isto é, a transgressão de Adão. Pois ele interpreta a expressão "todos pecaram" com referência a algo realizado e não apenas com respeito à transmissão da culpa. Agostinho continua: "Mas se a referência é àquele homem e não ao pecado, e que todos pecaram neste homem, o que poderia ser mais claro do que esta expressão". Mas a primeira interpretação é melhor em vista do que se segue, pois mais adiante o apóstolo diz: "Porque, assim como pela desobediência de um só homem muitos foram constituídos pecadores" (v.19), e isto é o mesmo que dizer que todos pecaram no pecado deste homem (Adão). Mas, mesmo assim, a segunda interpretação pode ser dada, a saber, enquanto um homem pecou, todos os homens pecaram. Assim em Isaías 43.26,27 "(...) apresenta as tuas razões, para que te possas justificar! Teu primeiro pai pecou (...)", o que significa dizer: não podes ser justificado porque és filho de Adão, que primeiro pecou. Portanto, és também pecador, porque és filho de um pecador: e um pecador não pode gerar algo senão a um pecador igual a ele (*Lecture on Romanos,* p. 302).

E, em suas Preleções sobre o Gênesis, Lutero define claramente sua posição sobre o pecado original, ao declarar:

> O pecado original significa, de fato, que a natureza humana caiu complemente; que o intelecto se obscureceu de tal forma que não mais percebe as obras de Deus; além disto, significa que a vontade é extraordinariamente depravada, de tal forma que não confiamos na misericórdia de Deus e não tememos mas somos indiferentes à Palavra e à vontade de Deus, e seguimos os desejos e impulsos da carne; de tal maneira que nossa consciência não é mais tranqüila, quando pensa sobre o juízo de Deus, desespera e adota defesas e remédios ilícitos (...) Assim como acontece com correlativos, o pecado original mostra o que é a justiça e vice-versa; o pecado original é a perda da justiça original, ou a privação dela, exatamente como a cegueira é a privação da luz (p. 19).

Para Lutero, a Queda corrompeu a razão humana. Daí seu combate a Erasmo, que advoga que a razão humana tem poder de compreender Deus, sem o auxílio de uma Revelação. Em seu ensaio *Servidão da vontade*, expõe seu ponto de vista sobre o assunto e combate as teses humanistas de Erasmo. Nesse mesmo ensaio, discute o problema do livre-arbítrio, por ele negado, como sugere o próprio título da obra em latim*: De servo arbítrio* (1525). Para Lutero, nem mesmo Adão, antes de pecar, possuía o livre-arbítrio. Somente Deus é livre. Eis um texto sobre o assunto: "Segue-se, portanto, que 'livre-arbítrio' é um termo aplicável exclusivamente à Majestade Divina... Se atribuíssemos o livre-arbítrio ao homem estaríamos lhe atribuindo divindade, o que seria uma blasfêmia inominável" (*Bondage of Will*, p. 105).

Segundo o ensino de Martinho Lutero, o homem, depois da Queda, tornou-se servo de Satanás. "Numa palavra, se estamos sob o domínio do deus deste mundo, estranhos à obra do Espírito Santo, somos levados em cativeiro por ele e por sua vontade (...) de tal forma que não podemos querer nada além da vontade dele" (*Bondage of Will*, p. 103). E, no mesmo texto, adota o pensamento de Agostinho e diz que a vontade do homem é como um animal entre dois cavaleiros: "Se Deus a conduz, ela irá para onde Deus deseja... Se Satanás a conduz, ela irá para onde Satanás deseja. A vontade do homem não escolhe o cavaleiro que o conduz, mas os cavaleiros batalham entre si para decidir quem a controla".

Lutero ensinou também a doutrina da predestinação. Para ele, a eleição ou predestinação do homem para a vida eterna não pode ser entendida pela razão humana; ela é simplesmente revelada e deve ser aceita como tal. Eis o que afirma um texto de *Servidão da vontade:*

> Quanto ao motivo de alguns serem tocados pela Lei e outros não, de tal forma que uns aceitam e outros escarnecem a graça oferecida, é outra questão que Ezequiel não discute aqui. Ele fala da oferta anunciada da misericórdia de Deus e não de sua angústia vontade oculta que, de acordo com seu próprio conselho, ordena tais pessoas como ele quer a receber e compartilhar a misericórdia pregada e oferecida. Essa vontade não deve ser questionada, mas reverentemente adorada como o mais terrível segredo da Majestade Divina (p. 169).

Finalmente, o conceito luterano do homem, como sendo simultaneamente santo e pecador, revela e caráter dialético e paradoxal de sua antropologia. O homem, uma vez convertido a Cristo, descobre sua verdadeira natureza: ele é, por natureza, totalmente pecador, mas em Cristo é completamente justo. Ele não é parcialmente uma coisa ou outra. Perante a Lei, o homem é sempre o pecador condenado, mas, em resposta ao Evangelho, é totalmente justificado. Assim, na antropologia luterana, a dialética Lei-evangelho corresponde à dialética pecador-

santo. Foi essa tensão que Lutero encontrou nas Sagradas Escrituras e confirmou em sua experiência pessoal, aceitando-a sem tentar explicá-la.

4.3.3. O pensamento antropológico de Calvino

JOÃO CALVINO (1509 – 1564). Calvino foi um teólogo francês que por sua extraordinária capacidade intelectual tornou-se um dos líderes notáveis da Reforma protestante no século XVI. Pensador sistemático, criou uma igreja-modelo, que ele mesmo dirigiu em Genebra como se fosse uma espécie de teocracia. Sua influência fez-se notar em várias partes da Europa e, posteriormente, na América do Norte. No continente europeu, suas doutrinas e práticas eclesiásticas constituem a base das *igrejas reformadas,* e *do presbiterianismo* em várias partes do mundo, inclusive no Brasil.

Calvino escreveu muitas obras, dentre as quais se salientam os *Institutos da religião cristã* (1536) e o *Manual de teologia sistemática*, em que apresenta os fundamentos de sua posição doutrinária. Existe uma tradução espanhola dessa obra sob o título *Institución de la religion cristiana*, feito por Cipriano de Valera, em 1597, e com edição revisada em 1967, em dois volumes. Nossa exposição da antropologia de Calvino se baseia principalmente nessa obra.

Todo o sistema da teologia de Calvino parte da doutrina da soberania de Deus. Para ele, a vontade de Deus é absolutamente soberana e constitui a razão de ser de todas as coisas. Deus pode criar simplesmente porque é Deus. Por exemplo, por mais chocante que pareça à razão humana, o pecado e a culpa de Adão foram imputados à raça humana simplesmente porque Deus assim decretou. Deus, porém, não age por mero capricho. Ele é autoconsciente e o mundo natural, em seu curso uniforme, dá ao homem a certeza de que Deus é um ser em se pode confiar. Os milagres, por exemplo, são evidências da direta supervisão de Deus sobre a natureza e de sua absoluta liberdade, e não mera interferência nas leis naturais como forma de contrariá-las. A vontade de Deus, como dissemos acima, é a causa imediata de tudo o que acontece, mas Deus serve-se de causas secundárias para a consecução de seus desígnos. Por exemplo, a Providência é um detalhamento do plano de Deus e revela sua infinita sabedoria nas mutilformes vias, através das quais atinge seus fins.

Outro postulado da doutrina calvinista é a autoridade das Sagradas Escrituras, em matéria de fé. Um exame, mesmo superficial, dos Institutos, mostra que Calvino fundamenta as doutrinas nos textos e não em especulações filosóficas.

A antrolopogia de Calvino é basicamente dicotômica. A imagem de Deus no homem, para ele, consiste basicamente na sua natureza espiritual refletida na forma física. Podemos dizer que, em geral, Calvino vê a natureza espiritual como

algo mais elevado, enquanto que a natureza física lhe parece algo inferior. O dualismo calvinista, entretanto, não é o mesmo que o ensino platônico e muito menos ainda o do maniqueísmo ou do agnosticismo. Para Calvino o corpo não é a essência do pecado, isto é, a matéria não é intrinsecamente má. No entanto, o corpo do homem é falho por causa do pecado. O corpo, que poder ser usado pelo pecado, pode também ser usado para a honra de Deus. Daí a responsabilidade do cristão quanto ao uso do próprio corpo.

Mas, apesar dessa visão algo otimista da natureza humana, levando o agostinianismo ao extremo, Calvino ensina a total depravação do homem, conforme indicam os capítulos 1º a 3º do Livro II dos *Institutos*.

A razão e a vontade do homem encontram-se completamente pervertidos pelo Pecado Original de Adão, transmitido a seus descendentes. Vejamos um resumo do primeiro capítulo do Livro II, feito por Bettenson, em Documentos da Igreja Cristã, p. 264:

> "(...) Assim se vê que o Pecado Original é uma depravação hereditária e uma corrupção de nossa natureza, difundida em todas as partes da alma (...) pelo que os que definiram o Pecado Original como ausência da justiça original com que deveríamos ser revestidos, sem dúvida incluíram – por implicação – toda a realidade, mas não exprimiram plenamente a energia positiva desse pecado. Com efeito, a nossa natureza não está simplesmente privada do bem, mas é tão fecunda em toda a espécie de mal que não pode estar inativa. Os que o chamaram concupiscência usaram um termo que erra muito o alvo se acrescentam – coisa que muitos não concedem – que tudo o que há no mundo, do intelecto à vontade, da alma à carne, está inteiramente manchado e repleto de concupiscência. Ou para dizê-lo brevemente: todo o homem em si nada mais é que concupiscência".

Sobre o livre-arbítrio, para proteger a idéia da soberania absoluta de Deus, Calvino chega à conclusão de que Adão não era verdadeiramente livre. Tudo o que aconteceu ao homem foi por decreto eterno e imutável de Deus. Calvino insiste, mesmo, na tese de que Adão era responsável por sua escolha, mas, contraditoriamente, sua Queda era inevitável. Eis o que afirma no capítulo 15 do Livro I, p. 124:

> Quanto a não haver dado ao homem o dom da perseverança é algo que permanece oculto em seu secreto conselho; e nosso dever é saber com propriedade. Deus podia, se assim o quisesse, tê-lo concedido a Adão; mas não quis poder, pois a este querer ter-se-ia seguido a perseverança. Sem dúvida, Adão não tem desculpa, pois recebeu a virtude até o ponto que somente por sua própria vontade destruísse a si mesmo; e nenhuma necessidade forçou Deus a lhe dar uma vontade que não pudesse inclinar-se ao bem e ao mal e não fosse perecível, e assim, da Queda do homem extraiu matéria para sua glória.

No capítulo 14 do Livro I, Calvino apresenta o homem sob o domínio de Satanás, com quem trava constante guerra, e cita 1Pedro 5.8,9 em abono ao que afirma: "(...) O vosso adversário, o Diabo, anda em derredor, rugindo como

leão, e procurando a quem possa tragar; ao qual resisti firmes na fé (...)". E acrescenta que o próprio apóstolo Paulo não se viu livre dessa luta ao escrever que, para dominar sua soberba, foi-lhe enviado um mensageiro de Satanás para esbofeteá-lo, a fim de que não se exaltasse demais (2Co 12.7). Essa experiência é comum a todos os filhos de Deus. Mas, como a promessa de esmagar a cabeça de Satanás (Gn 3.15) pertence a Cristo e a todos os que são membros de seu corpo, os fiéis nunca poderão ser vencidos por Satanás. É verdade que muitas vezes desmaiam, mas não se desanimam de tal forma que não possam se recuperar. Às vezes os golpes são muito fortes, mas não com feridas mortais. Os fiéis sempre são vitoriosos. Mesmo entregues temporariamente ao poder de Satanás, como foi o caso de Davi (2Sm 24.1), eles se recuperarão. É por isso que Paulo mostra a possibilidade de perdão até mesmo para aqueles que se deixam apanhar nas redes de Satanás (2Tm 2.26). E, em Romanos 16.20, o apóstolo mostra que essa batalha há de cessar e a vitória será plena para os filhos de Deus: "E o Deus de paz em breve esmagará a Satanás debaixo dos vossos pés".

A doutrina da predestinação ou eleição incondicional é a síntese do ensino de Calvino. Eis um resumo dessa doutrina, conforme o cpítulo 21 do Livro III dos Institutos:

> Ninguém que queria ser chamado religioso ousa negar diretamente a predestinação pela qual Deus escolhe alguns para a esperança da vida e condena outros à morte eterna. Mas os homens cercam essa verdade com argumentos capciosos, sobretudo aqueles que fazem da presciência o fundamento da predestinação. Nós, de nosso lado, atribuímos a Deus tanto a predestinação como a presciência, mas julgamos absurdo subordinar uma à outra. Quando atribuímos presciência a Deus, entendemos que todas as coisas sempre estiveram e eternamente estarão perante seus olhos, de modo que, para o seu conhecimento, nada é futuro ou passado, mas todas as coisas são presentes não no sentido de que são reproduzidas na imaginação (assim como nós estamos conscientes dos acontecimentos passados retidos em nossa memória), mas presentes no sentido de que Ele realmente vê e observa as coisas em Seu lugar, como se estivessem ante Seus olhos. Essa presciência se estende a todo o universo e a toda a criatura. Por predestinação entendemos o eterno decreto de Deus pelo qual decidiu, em Seu próprio espírito, o que deseja que aconteça a cada indivíduo em particular, pois nenhum homem é criado nas mesmas condições, mas para alguém é preordenada a vida eterna, para outros a eterna condenação (citado por Betterson, p. 265).

Ligadas à doutrina da predestinação, encontram-se as idéias de expiação limitada e da irresistibilidade da graça, tratadas especialmente nos capítulos 15 e 16 do Livro II dos Institutos.

Como vimos, a doutrina antropológica de Calvino é bastante radical e leva o agostinianismo às últimas conseqüências.

Não obstante a fundamentação bíblica, principalmente se considerada pelo prisma do liberalismo e a autoridade intelectual de João Calvino, a antropologia calvinista foi alvo de severas críticas e restrições.

A primeira dessas críticas foi o socionianismo, ligado ao nome de Lélio Sócino (1525-1562), que representa um reavivamento do pelagianismo no seio do protestantismo. Socino ensinou que a imagem de Deus, na qual o homem foi criado, consiste meramente no domínio do homem sobre a natureza, e não em qualquer perfeição moral ou excelência da natureza humana. Desde que Adão não tinha em seu estado original sentido de justiça, argumenta Socino, não poderia perde-lo como resultado do pecado. Portanto, não existe o que convencionalmente se chama de Pecado Original transmitido por Adão a seus descendentes. Para Socino, a morte é conseqüência natural da finitude da natureza biológica do homem e não fruto do pecado. O socinianismo ensina que Deus é um pai misericordioso, pronto e não somente a um pequeno número de eleitos. Ainda mais grave do que isso é o ensino do socinianismo, segundo o qual o homem não precisa de um salvador. Não há necessidade de qualquer mudança radical na natureza moral do homem, pois ele é essencialmente bom. Os ensinos e exemplos de Cristo não são soteriológicos no sentido de uma salvação eterna, mas servem apenas para guiar o homem no caminho do bem. Neste sentido, Cristo é divino por ofício ou pelo que fez e não por natureza.

A segunda reação à antropologia calvinista veio de Jacó Armínio (1560-1609), teólogo da Igreja Reformada da Holanda. Armínio rejeitou a doutrina calvinista da predestinação, nos termos em que foi formulada, por achar que, em última análise, ela fazia de Deus o autor do pecado. Para ele, a predestinação não se baseava num decreto arbitrário de Deus, mas na presciência de Deus e no mérito do homem. Armínio rejeitou também a doutrina do Pecado Original e da depravação total do homem.

O Sínodo de Dort (Dortrecht), convocado pelos Estados Gerais dos Países Baixos, em 1618, condenou as posições contrárias ao calvinismo e reafirmou os Cinco Artigos de fé, sobre os quais se apóia: predestinação incondicional, expiação limitada, total depravação do homem, irresistibilidade da graça e perseverança dos santos. Esse triunfo da ortodoxia calvinista confirma, mais uma vez, o princípio segundo o qual a ortodoxia é determinada pela estrutura do poder.

4.3.4. O Concílio de Trento e jansenismo

Para encerrar essa visão panorâmica do pensamento antropológico no período da Reforma protestante, é interessante observar-se a reação católica ao ensino protestante, principalmente como vemos no Concílio de Trento e no jansenismo.

O Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563, é importante para nosso estudo, pois nele, por assim dizer, definiu-se a antropologia oficial da Igreja Católica.

A doutrina tridentina sobre o homem se baseia nos ensinos do escolasticismo e leva em conta a controvérsia entre os adeptos de Duns Scotus e os de Tomás de Aquino. Considera, também a antropologia protestante, como é o caso da justificação pela fé, preocupação máxima do protestantismo, que ocupa lugar de destaque nas decisões do Concílio, de tal forma que 19 dos 33 anátemas são diretamente dirigidos à doutrina protestante.

A antropologia tridentina representa, de certo modo, uma tentativa de conciliação do esquema tomista de pecado e graça com a interpretação escotista. A presença de ambos os elementos no concílio foi o resultado direto da história dos séculos anteriores. Enquanto de um lado se aceitava o agostinianismo de Tomás de Aquino neste ponto doutrinário, do outro lado havia a forte influência de teólogos jesuítas representando o semipelagianismo. Mas, por trás e acima desses interesses teológicos rivais, havia o propósito de manter o sistema eclesiástico, que se afirmava ou caía com a doutrina dos Sacramentos. Aqui reside o principal interesse do concílio e, por isso mesmo, a doutrina dos Sacramentos é quase que o seu único tema. Portanto, a antropologia tridentina é subordinada à doutrina dos Sacramentos, o que significa que ela é completamente oposta ao ensino protestante. Conseqüentemente, mesmo dividido teológica e politicamente, o Concílio de Trento apresenta uma frente unida contra o protestantismo.

A doutrina sobre o pecado original foi promulgada na IV sessão do concílio, realizada em 17 de junho de 1546, e se mostra basicamente agostiniana em seu conteúdo. Diz o texto:

1. Se alguém não confessar que o primeiro homem, Adão, quando transgrediu o mandamento de Deus no Paraíso, imediatamente perdeu essa santidade e justiça, na qual tinha sido estabelecido, e que pela ofensa dessa desobediência ele incorreu na ira e na indignação de Deus, e por isto incorreu na morte, com a qual Deus antes o ameaçara, e com a morte na catividade sob o poder daquele que depois teve o poder da morte, a saber, o diabo, e que a totalidade de Adão pela ofensa dessa desobediência foi mudada para pior no que se refere ao corpo e à alma – seja anátema.
2. Se alguém afirmar que a desobediência de Adão causou mal só a ele e não à sua descendência... ou que... unicamente a morte e as penas do corpo foram transferidas para toda a raça humana, e não também o pecado, que é a morte da alma – seja também anátema (Rm. 5.12).
3. Se alguém afirma que o pecado de Adão – o qual na origem é um e que foi transmitido a toda a humanidade por propagação, não por imitação, e está em cada homem e a ele pertence – pode ser removido seja por poder natural ou por outro remédio, a não ser o mérito do único mediador o Senhor Jesus – seja anátema (Henry Bettenson, Documentos da igreja cristã, p. 298).

Wheeler Robinson (1958) diz que esse texto da decisão conciliar indica pelo menos três pontos que dão margem a uma interpretação semipelagiana:

Primeiro, fala-se de justiça original como aquela em que Adão havia sido "constituído" ou "estabelecido", em vez do termo "criado". A mudança do termo implica em deixar em aberto a questão entre tomistas e escotistas. O lado material do pecado original é definitivamente rejeitado, enquanto que os escotistas livremente afirmavam seu ponto de vista sobre o pecado original como consistindo essencialmente na simples ausência de justiça depois do mérito congruente.

Em segundo lugar, o ponto de vista tomista da concupiscência como o lado material do pecado original é definitivamente rejeitado, enquanto que os escotistas livremente afirmavam seu ponto de vista sobre o pecado original como consistindo essencialmente na simples ausência de justiça original do homem.

Finalmente, enquanto na V sessão do concílio se declara que Adão foi totalmente mudado pela Queda, em corpo e alma, "para pior" (*in deterius*), na VI sessão se afirma que a mudança não implicou na extinção do livre-arbítrio, mas simplesmente em seu enfraquecimento e tendenciosidade. Esta é, sem dúvida, a afirmação mais explícita do semipelagianismo tridentino.

No Concílio de Trento, a doutrina da justificação é mais elaborada do que a do pecado original, e representa, como sugerimos acima, a clara rejeição da doutrina protestante da justificação da fé. A doutrina católica da justificação, considerada essencial à salvação, pode ser expressa como justificação pela santificação através da graça infusa. Tal como foi formulada, essa doutrina apresenta três problemas, a saber: como é ganha, como é mantida e como é readquirida no caso do pecado mortal. As respostas oferecidas a essas questões podem ser expressas da seguinte maneira: a justificação é adquirida pelo sacramento do batismo, através do qual se recebe não somente a remissão dos pecados, mas também a santificação e renovação do homem interior; é mantida através da prática das boas obras e readquirida pelo sacramento da penitência e a conseqüente expiação ou reparação através de jejuns e orações que cobrem a penalidade do pecado no presente, enquanto que a absolvição pelo sacerdote remove a culpa e a punição eternas.

Um exame mesmo superficial das decisões doutrinárias do Concílio de Trento mostra seu duplo objetivo: conciliar os pontos de vista de Tomás de Aquino e Duns Scotus e encontrar as bases para combater a doutrina protestante da justificação pela fé. Nisto podemos dizer que ele foi bem-sucedido, pois deixou muito clara a diferença doutrinária entre o catolicismo e o protestantismo.

A tendência semipelagiana refletida no Concílio de Trento logo encontraria forte oposição no jansenismo, que representa o maior avivamento do pensamento de Agostinho no seio da Igreja Católica.

CORNÉLIO JANSÊNIO (1585 – 1638). Natural dos Países Baixos, foi bispo de Ypres e antes fora professor de Teologia na Universidade de Louvain. Em 1640, dois anos depois de sua morte, sai seu volumoso livro, com um longo título: *Agostinho: o ensino de santo Agostinho sobre a doença, saúde e medicina da natureza humana contra os pelagianos e massilianos.* Neste livro, aliás condenado pela Igreja em 1642, por conter posições doutrinárias calvinistas, procura recuperar a doutrina agostiniana, atribuindo ao bispo de Hipona autoridade semelhante à dos autores canônicos e, evidentemente, superior a todos os outros mestres da Igreja. Jansênio, neste livro, procura reafirmar o ensino de Agostinho, desfazendo-se da influência de Aristóteles e dos jesuítas que considerava arminianos. A influência desse livro se fez notar principalmente na França, onde se tornou o fundamento dogmático da escola em Port-Royal.

Como dissemos, o jansenismo é um reavivamento católico do ensino de Agostinho. Seu valor dogmático é pequeno, pois não apresenta nada de novo. Sua história, entretanto, é importante porque mostra a rejeição explícita da doutrina agostiniana pela Igreja Católica, conforme os decretos do Concílio de Trento.

Os antecedentes do jansenismo podem ser encontrados em Michael du Bay (1513 – 1589), conhecido pelo nome de Baius, professor da Universidade de Louvain. Baius rejeita o aristotelismo de Tomás de Aquino e tenta reaver o ensino de Agostinho sobre a completa corrupção da raça humana, em conseqüência da queda de Adão. Foi atacada tanto pelos franciscanos como pelos jesuítas. Em 1567, o Papa Pio V editou uma Bula Ex *omnibus afflictionibus*, na qual condenou 79 proposições de Baius, e ele teve que se retratar. Note-se que algumas dessas proposições eram agostinianas em seu conteúdo, o que exigiu dos que as condenaram uma cláusula explicativa: “se bem que algumas opiniões possam possivelmente ser mantidas com alguma reserva”.

A controvérsia volta ao palco das atenções em 1588, quando o jesuíta espanhol Luís de Molina publicou seu livro Sobre a concordância do livre-arbítrio com os dons da graça, divina presciência, providência, predestinação e condenação. Por causa de sua ênfase sobre a liberdade humana, o livro de Molina foi severamente atacado pelos dominicanos. O papa, então, nomeou uma comissão para estudar os pontos controvertidos do livro. Depois de nove anos, dominicanos e jesuítas, que compunham a comissão, não chegaram a qualquer decisão. Finalmente, o papa dissolveu a comissão e proibiu ambos os lados de censurar o outro, e o problema ficou aberto.

Apesar de combatido e condenado pela Igreja Católica, o jansenismo sempre encontrou alguma voz em sua defesa. Uma dessas vozes é a de Blaise Pascal, que em suas *Cartas Provinciais* critica o casuísmo dos jesuítas e discute o problema da graça no contexto do agostinianismo interpretado por Jansênio.

Para ilustrar a diferença entre dominicanos, jesuítas e jansenistas quanto ao significado da graça suficiente, Pascal conta a história de um homem que foi atacado por salteadores e deixado semimorto. O homem chama três médicos para socorrê-lo. O primeiro, depois de examinar suas feridas, diz-lhe que são mortais e que somente Deus pode restaurá-lo. O segundo, desejando lisonjeá-lo, diz-lhe que ele ainda tem suficiente força para ir para casa e critica o primeiro médico. O paciente procura ansiosamente o terceiro médico, na esperança de que ele esclarecesse a questão. O terceiro médico concorda com o segundo, e afirma ao paciente que ele tem suficiente energia para andar até sua casa. “Ora, você ainda tem pernas, e pernas são meios pelos quais, de acordo com a natureza, podemos andar!” Mas quando o viajante ferido perguntou: “Tenho eu a força necessária para usá-las?”, o médico respondeu: “Você nunca será capaz de andar, a não ser que Deus lhe conceda extraordinária assistência no sentido de sustentá-lo e guiá-lo”. “O que fazer, então”, pergunta o homem, “não tenho em mim mesmo suficiente força para andar?” “Certamente não”, diz o terceiro médico, e admite que, de fato, não concorda com o segundo médico, cuja opinião havia defendido contra o primeiro. O primeiro médico representa o jansenista, o segundo, o jesuíta, e o terceiro é o dominicano, cuja “graça suficiente” significa graça insuficiente, o que se junta ao jesuíta para atacar o jansenista, mesmo sem concordar com o ponto de vista do jesuíta.

Em Pensamentos, provavelmente a obra mais lida e admirada de Pascal, ele apresenta uma defesa do cristianismo e fala da beleza de se compreender a grandeza e a miséria do homem e do mistério da encarnação. No Pensamento nº. 398, ele diz: “Todas essas misérias provam sua grandeza. São misérias de um grande senhor, misérias de rei destronado”. E no nº. 526, ele declara: “A miséria induz ao desespero; o orgulho inspira pela grandeza o remedo de que necessita”. E, no Pensamento mº 434, dentre outras coisas, diz: “Que quimera é, então, o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que motivo de contradição, que prodígio! Juiz de todas as coisas, imbecil verme da terra, depositário da verdade, cloaca de incerteza e erro, glória e escória do universo”.

Se Pascal fala de modo tão sombrio da miséria e da grandeza do homem, do poder e do mistério da graça de Deus, em Cristo ele fala com admirável gratidão. Adotando o ponto de vista de Jansênio quanto à doutrina agostiniana da graça e do poder de Deus, Pascal lhe deu nova e admirável expressão.

A total rejeição do jansenismo pela Igreja Católica mostra que a exclusão do agostinianismo da antropologia católica era um resultado inevitável do desenvolvimento medieval da doutrina dos Sacramentos, e do mérito humano para a redenção do homem. A sorte do agostinianismo, o que ele representa de maior interesse para a antropologia cristã, agora para a história da Reforma protestante, objeto de nosso próximo estudo neste capítulo.

Considerando os efeitos do jansenismo sobre o pensamento cristão, H.H. Muirhead, em O cristianismo através dos séculos, volume 3, página 51, diz: "Entre os resultados da controvérsia podem-se mencionar os seguintes: 'No seu todo ela tendia a reformar a Igreja interiormente, e, ainda que não o conseguisse positivamente, causou-lhe sério abalo'. Em doutrina era calvinista, e ainda que lhe faltasse o verdadeiro espírito do calvinismo, constituiu um protesto sério contra o pelagianismo jesuítico e contra a lassidão prática da mora. E, finalmente , afirmou o direito do juízo privado, condenando sem misericórdia a obediência cega à autoridade eclesiástica e civil".

4.4. Antropologia na Teologia Contemporânea

A teologia contemporânea constitui um vastíssimo campo de estudo. Uma simples vista d'olhos sobre o índice de um livro como o de Battista Mondin *as teologias do nosso tempo* (1978) ou de seus dois volumes sobre *Os grandes teólogos do século XX* (1980) revela sua enorme amplitude. Hoje se fala de teologia radical da "morte de Deus", teologia da esperança, da *práxis* da cruz, dentre outros enfoques, como a teologia da libertação, da revelação e do processo humano ou teologia da história.

Battista Mondin sugere que, por séculos, a teologia se limitou a uma de duas perspectivas – platônica ou aristotélica. Hoje, porém, ela se caracteriza pelo pluralismo, acrescido da constante exigência de adequar a mensagem cristã à perspectiva própria de uma determinada geração ou de uma determinada cultura.

Cada uma dessas teologias contemporâneas, advoga o autor, opera à base de dois princípios que norteiam o trabalho do teólogo: o princípio arquitetônico (a Revelação ou a Fé) e o princípio hermenêutico (a Filosofia ou a Razão). A escolha dos princípios fundamentais depende da visão teórica do próprio teólogo. Se ele for neopositivista, é quase certo que escolherá como princípio arquitetônico será a escatologia nas seguintes teologias:

Na teologia radical da "morte de Deus", o princípio arquitetônico é o amor ao próximo, expresso por Jesus de Nazaré, e o princípio hermenêutica é o neopositivismo ou positivismo lógico. Na teologia da esperança, a ressurreição de Cristo é o princípio arquitetônico, enquanto que o princípio hermenêutico é o marxismo de Ernest Bloch. Em Bultmann, temos a Palavra de Deus e o

existencialismo de Heidegger; em Bonhoeffer, o amor de Cristo e a secularização, e em Tillich, a onipresença de Deus e o existencialismo ontológico, respectivamente como princípio arquitetônico e como princípio hermenêutico.

Em um trabalho como o nosso é praticamente impossível fazer justiça ao tema proposto. O assunto é muito vasto e temos de escolher alguns representantes do pensamento antropológico no contexto da teologia contemporânea. A escolha é necessariamente arbitrária. Mas, antes de apresentar o pensamento antropológico dos autores escolhidos, falaremos um pouco sobre o predomínio do antropológico na teologia contemporânea.

4.4.1.A tendência antropocêntrica na teologia contemporânea

Uma visão panorâmica do pensamento ocidental, observa Battista Mondin, indica duas tendências gerais: do cosmos para Deus e de Deus para o homem. A primeira tendência representa a superação do cristianismo da visão grega da realidade. Como tivemos a oportunidade de indicar em outro contexto deste livro, a visão grega baseava-se no cosmos, e incluía o homem como parte dele. A visão cristã parte de Deus que transcende o Cosmos. A segunda tendência, que apareceu em diferentes momentos do pensamento humano, ganha corpo notadamente na época moderna, em conseqüência da secularização e do ateísmo. No pensamento moderno, Deus praticamente desapareceu. O homem torna-se o único ator, legislador e intérprete do universo. O primeiro impulso para o teocentrismo ocorreu com o advento do cristianismo, e atingiu seu ponto culminante no século XIII, com a escolástica. O primeiro impulso para o antropocentrismo ocorreu no século XV, com a Renascença, e atinge seu ponto culminante no século XX, em que o homem teoricamente é apontado novamente como a medida de todas as coisas.

A acentuada tendência antropocêntrica da teologia contemporânea tem naturalmente, profundas raízes históricas . Essa transformação ocorre primeiro na filosofia, que, principalmente a partir de Kant, torna-se essencialmente antropocêntrica. E o que aconteceu também na teologia. Assim, vários tipos de teologias contemporâneas, como a teologia radical da “morte de Deus”, a teologia da esperança e a teologia da libertação, são fundamentalmente antropocêntricas. A razão fundamental dessa transformação, alegam os autores, é a necessidade de comunicar a mensagem crista ao homem moderno, a partir das questões que o atingem diretamente na sua existência concreta. Num mundo secular, onde o homem não recorre a categorias metafísicas, como fonte de

explicação para os fenômenos, a reflexão teológica terá necessariamente de partir da situação humana.

Ao contrário desses pensadores, predominantemente protestantes, o grande teólogo católico Karl Rahner justifica a transformação antropológica da teologia por razões de caráter absoluto: a natureza da Revelação, de um lado, e a natureza do homem, de outro. Para Rahner, a humanidade de Cristo indica que a transformação antropológica da teologia é uma exigência da Revelação. Por outro lado, a abertura do homem ao infinito, ao sobrenatural, torna essa transformação absolutamente necessária. No dizer desse grande teólogo, o homem possuiu uma *potentia oboedientialis* ao divino. O leitor interessado fará bem em consultar, nesse contexto, principalmente Teologia e antropologia, O homem e a graça, de Rahner, e Hombre profano, hombre sagrado, de Miguel Bonzo.

4.4.2. O pensamento antropológico de Paul Tilich

Por que escolhemos Paul Tillich como representante do pensamento antropológico do protestantismo contemporâneo? Não há dúvida que muitos outro teólogos protestantes poderiam representar o pensamento antrpológico no contexto da teologia contemporânea. Por exemplo, Reinhold Niebuhr, considerado o maior teólogo americano, autor de um clássico sobre a antropologia teológica – The nature and destiny of man (1949) –, e que, sem dúvida, exerceu profunda influência sobre o pensamento cristão em nossos dias. Karl Barth, considerado por muitos o maior teólogo protestante do século XX. Rudolf Bultmann, provavelmente o maior exegeta bíblico do nosso século, cuja proposta de desmitização afetou profundamente o pensamento teológico contemporâneo, principalmente por sua insistência em tornar existencial a mensagem bíblica. Dietrich Bonhoeffer, cuja proposta de maioridade do homem e cristocentrismo a-religioso deixaram marcas profundas na história da teologia cristã, para mencionar apenas alguns dos mais importantes no seio do protestantismo atual.

A escolha de Tillich foi feita por algumas razões básicas, de ordem teórica, além naturalmente, da preferência do autor deste livro.

A primeira razão teórica é que Paul Tillich é um pensador sistemático, o que torna a tarefa mais acessível. Em segundo lugar, escolhemos Tillich por ser ele, a nosso ver, entre os teólogos protestantes contemporâneos, o que conseguiu, de maneira mais ampla, comunicar-se com os vários ramos da cultura secular, abrindo assim o diálogo entre teologia e sociedade. Sua enorme capacidade de diálogo com a cultura, graças à sua sólida formação intelectual, o faz autor de grande penetração no mundo moderno. Outra razão fundamental dessa escolha é

a natureza do sistema teológico de Tillich por ele mesmo qualificado como "kerigmático", dialógico e apologético. E, finalmente, escolhemos Paul Tillich por causa da centralidade do homem em seu pensamento teológico, como veremos nesta exposição.

PAUL JOHANNES TILLICH (1886–1965). Teólogo e filósofo alemão, cujo pensamento sobre Deus e sobre a fé estabeleceu um criativo diálogo entre o cristianismo tradicional e a cultura contemporânea. Depois de ensinar nas Universidades de Berlim, Manburg, Dresden, Leipzig e Frankfurt, é, como ele mesmo diz, "honrado" com a perseguição nazista, apesar de não ser judeu, e em 1933 vem para os Estados Unidos e ensina no Union Theological Seminary (1933–1955), na Harvard University (1955 – 1962), e na Universidade de Chigago (1962 – 1965).

Apesar de haver escrito muitos livros e ensaios durante sua atividade acadêmica na Alemanha, sua produção de maior alcance foi na América do Norte, onde se torna figura de grande projeção no mundo acadêmico. Dentre suas numerosas obras escritas em inglês, salientam-se: *Systematic theology* (1967, em três volumes), da qual há tradução para a língua portuguesa pelas Edições Paulinas, de 1984, *The courage to be* (1952), traduzida no Brasil pela Editora Paz e Terra (1967), The protestant era (1948), Dynamys os faith (1958) e Perspectives os 19th and 20th Century Protestant Theology (1967). A exposição que faremos do pensamento antropológico de Paul Tillich se baseia, essencialmente, em sua Teologia sistemática, e será prefaciada por algumas referências bibliográficas relevantes.

Talvez a melhor introdução ao pensamento antropológico de Paul Tillich seja uma visão de sua experiência humana. Essa experiência é retratada, sobretudo, no ensaio autobiográfico On the boundary, que passamos a citar de forma telegráfica.

Tillich apresenta-se como um homem de fronteira. Ele diz que em quase tudo na vida ficou entre possibilidades alternativas da existência, sem sentir-se inteiramente à vontade em nenhuma delas e sem tomar posição definida contra qualquer uma. E conclui: "Visto que pensar pressupõe receptividade de novas possibilidades, esta posição é frutífera para o pensamento: mas é difícil e perigosa para a vida, que sempre e sempre requer decisões e conseqüente exclusão de alternativas" (O*n the boundary: na autobiographical sketch*, Nova Iorque. Charles & Scribner's Sons, 1964, p. 13).

A primeira fronteira em que Tillich se encontrou foi entre dois temperamentos, em parte herdados dos pais, procedentes de diferentes regiões da Alemanha. O temperamento melancólico da Alemanha oriental, carregada do senso do dever e do pecado pessoal, grande respeito à autoridade e às tradições

feudais. O temperamento da Alemanha ocidental, com seu entusiasmo pela vida, apego ao concreto, mobilidade, racionalidade e democracia. Essa experiência se reflete em sua interpretação da história. Para ele, a história se desenvolve numa linha reta, que se move para um alvo e não no círculo do eterno retorno da premissa clássica do pensamento grego. O conteúdo é a luta entre princípios opostos. Tillich adota a teoria da verdade dinâmica, que dia que a verdade se encontra no meio da luta e no destino, e não, como queria Platão, num além imutável.

Entre a cidade e o campo é outra fronteira na experiência de Tillich. Ele acha que a atração da cidade o salvou da rejeição romântica da civilização tecnológica e lhe ensinou a apreciar a importância da cidade no desenvolvimento do lado crítico da vida artística e intelectual. Nisto foi ajudado pela filosofia de Shelling, que o fez amar a natureza, especialmente o mar, que lhe emprestou o elemento imaginativo necessário às doutrinas do Absoluto, tanto como fundamento como abismo da verdade dinâmica, e da substância da religião como impulso do eterno para a finitude.

Entre classes sociais. Pertencer à classe privilegiada da sociedade gerou em Tillich um acentuado sentimento de culpa. Sua oposição à burguesia, sua classe social, não se tornou uma crítica burguesa, como freqüentemente acontece com teóricos do socialismo. Em vez disso, a crítica de Tillich tentou incorporar ao socialismo os elementos da tradição feudal, que têm afinidade interir com os princípios socialistas.

F*ronteira entre realidade e imaginação*. As dificuldades que teve com a realidade levaram Tillich à vida da fantasia. Dos 14 aos 17 anos refugiou-se num mundo imaginário, que lhe parecia mais verdadeiro do que o mundo concreto e real externo. Esse fato impediu que ele se tornasse um erudito, no sentido rigoroso do termo. Em vez de um aprofundamento numa única área do saber, ele optou por contatos com vários ramos do conhecimento humano. Foi assim que a arte desempenhou relevante papel em seu pensamento teológico e filosófico. A música e a literatura, principalmente a poesia de Rilke, o acompanharam ao longo de sua trajetória.

Entre teoria e prática. É outra situação limítrofe na experiência pessoal de Paul Tillich. Sua vocação é intelectual e sua formação é humanística. Este fato o leva a concordar com Aristóteles em Ética a Nicômaco, segundo o qual somente pela pura contemplação se alcança a pura felicidade. Acontece, porém, que na verdade religiosa, que por implicação é existencial, não se pode separar a teoria da prática. A verdade religiosa coloca o homem perante a questão existencial "ser ou não ser", e exige dele um engajamento na vida que envolve todas as dimensões do seu ser e não apenas um assentimento intelectual teórico a determinadas proposições teológicas.

E*ntre heteronomia e autonomia*. Este foi um dos problemas centrais na vida e no pensamento de Tillich. Heteronomia descreve a condição cultural e espiritual em que normas e valores tradicionais se tornam rígidas, e demandas externas destroem a liberdade individual. Corresponde, em geral, ao conceito de consciência autoritária, elaborado por Erich Fromm, segundo o qual o comportamento do indivíduo é determinado pelas normas externas ditadas por seu mundo maior. Autonomia, por outro lado, é a inevitável revolta contra essa opressão. Corresponde ao conceito de consciência humanística, em que o indivíduo procura definir suas próprias normas ou ele mesmo se torna essa norma. O problema da autonomia, se levado às suas últimas conseqüências, é o perigo de rejeição total de normas e valores, o que pode resultar num vazio existencial caracterizado pelo tédio e pelo cinismo. A possível síntese dessas duas opções é a teonomia, que representa a situação em que as normas e os valores expressam as convicções de homens livres numa sociedade livre. Para Tillich, essas três condições constituem o dinamismo básico da vida pessoal e social. a autonomia gera, além do vácuo existencial, o sentimento de culpa. A heteronomia, por sua vez, pode se tornar demoníaca. “O demoníaco é ago finito, que se investe de estatura infinita” (p.40). A contradição entre autonomia e heteronomia é vencida pela teonomia como palavra profética.

Fronteira entre teologia e filosofia. Desde o curso secundário que Tillich se interessou por filosofia. Seus estudos teológicos foram inspirados por seu professor Martin Kähler, com quem aprendeu a doutrina da justificação pela fé, esteio por excelência do ensino protestante. De um lado, a doutrina da justificação pela fé nega qualquer pretensão do homem diante de Deus e qualquer identificação do homem com Deus (princípio da infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem). Declara, por outro lado, que a alienação da existência humana, seu desespero e culpa são vencidos através da afirmação paradoxal, que diante de Deus o pecador é justificado.

Foi o trabalho de Schelling, principalmente seu pensamento posterior, que ajudou Tillich a relacionar suas idéias teológicas com a filosofia. A interpretação da doutrina cristã, dada por Schelling, abriu para ele o caminho entre a teologia e a filosofia. Seu desenvolvimento de uma filosofia cristã da existência, em oposição à filosofia humanista da essência de Hegel e sua interpretação da história como história da salvação caminham na mesma direção. Por outro lado, a experiência da guerra lhe mostrou um abismo na existência humana, que não pode ser ignorado. O encontro da filosofia com a teologia só é possível numa síntese que leve em conta esse abismo existencial. “Minha filosofia da religião tentou atender essa necessidade. Ela permanece consciente na fronteira entre a teologia e a filosofia, tendo o cuidado de não perder uma na outra. Tenta expressar a experiência do abismo nos conceitos filosóficos e a idéia da

justificação como limite da filosofia" (p.52). Assim, teologia e filosofia, religião e conhecimento se abraçam. À luz da posição fronteiriça, isso aparece como verdadeira relação.

Religião e cultura é mais uma fronteira na experiência de Tillich. A relação entre religião cultura deve ser definida de ambos os lados da fronteira. A religião não pode abrir mão do absoluto e, portanto, da exigência universal expressa na idéia de Deus. Não pode tornar-se uma área especial dentro da cultura ou assumir uma oposição paralela à cultura. O liberalismo tentou interpretar a religião em uma ou em outra dessas maneiras. Em ambos os casos, a religião torna-se supérflua e deve desaparecer porque a estrutura da cultura é completa e autônoma em si mesma, sem a religião. É também verdade, entretanto, que a cultura tem exigências sobre a religião que ela não pode ceder sem perder sua autonomia e, portanto, perder a si mesma. Ela deve determinar as formas através das quais os conteúdos, inclusive o "absoluto", podem ser expressos. A cultura não pode permitir que a verdade e a justiça sejam sacrificadas em nome de um absoluto religioso. Assim como a religião é a substância da cultura, também a cultura é a forma de religião. Somente uma diferença deve ser observada: a intencionalidade da religião é na direção da substância, que é fonte incondicional e abismo de significado, e as formas culturais servem de símbolos desta substância. A intencionalidade da cultura é na direção da forma, representado significado condicionado. A substância, representando significado incondicional, só pode ser visualizada indiretamente através de meios da forma autônoma, providenciados pela cultura. A cultura atinge sua mais alta expressão quando a existência humana é compreendida em sua finitude e sua busca do Infinito se realiza dentro de completa e autônoma forma; por outro lado, a religião, para atingir sua expressão mais elevada, deve incluir a forma autônoma, o logos, como a Igreja primitiva a chamava em si mesma.

Fronteira entre o luteranismo e o socialismo. É relativamente fácil passar do calvinismo ao socialismo, principalmente em sua forma secularizada mais recente. No caso do luteranismo, a coisa muda de feição. O luteranismo implica a corrupção da existência humana e o repúdio a utopias sociais. É marcado por uma consciência da natureza demoníaca e irracional da existência, por uma apreciação do elemento mítico da religião e pela rejeição do legalismo puritano na vida privada e coletiva. Portanto, a fronteira entre o luteranismo e o socialismo religioso exige uma crítica do utopismo. A doutrina do homem no luteranismo nega qualquer utopismo. O Reino de Deus não será alcançado no tempo e no espaço. Qualquer utopismo está fadado ao desapontamento metafísico. O socialismo religioso de Tillich, em face da ameaça de destruição da cultura do pós-guerra, advoga a existência de um *kairós* – um momento

histórico, no qual eterno irrompe, transformando o mundo em um novo estado de ser seu conceito de plenitude do tempo indica que a luta por uma nova ordem social não pode conduzir ao tipo de cumprimento expresso pela idéia do Reino de Deus, mas que, num tempo particular, tarefas específicas tornam-se imperativas. O Reino de Deus permanecerá para sempre uma realidade transcendente, mas aparece com forma de julgamento sobre uma determinada forma de sociedade como norma de outra sociedade que virá. Assim a decisão de ser socialista religioso pode ser uma decisão pelo Reino de Deus, mesmo quando se reconhece que a necessidade socialista está infinitamente distante do Reino de Deus.

Entre idealismo e marxismo. Tillich é epistemologicamente idealista, se idealismo significar a afirmação de identidade de pensamento a ser como critério de verdade. Aceita, porém, o marxismo como método de revelar níveis ocultos da realidade. Neste particular, o marxismo como método de revelar níveis ocultos da realidade. Neste particular, o marxismo é comparável à psicanálise. Ele diz que deve a Marx a compreensão do caráter ideológico, não só do idealismo de Hegel, mas de todos os sistemas de pensamento religioso e secular, que servem à estrutura do poder e assim impedem, mesmo inconscientemente, uma organização mais justa da realidade. Não foi, entretanto, marxista militante. “Desejo e sempre desejei um grupo que não tivesse ligado a qualquer partido, mas que esteja mais perto de um do que do outro. Este grupo seria a vanguarda de uma ordem social mais justa, fundamentada no espírito profético, e de acordo com as exigências do *kairós*” (p.90).

Finalmente, *a fronteira entre a pátria e a terra estranha*. Chegar ao Novo Mundo, aos 47 anos de idade, exigiu dele uma nova aprendizagem. Sentiu-se como Abraão ao receber a ordem de Deus para demandar a uma terra desconhecida. Nunca deixou de ser alemão, mas, aparentemente, sentiu-se bem na nova pátria, onde lhe foram dadas excelentes condições de realização de seus talentos e onde deixou marcas profundas de sua peregrinação humana.

Em retrospecto, Tillich conclui:

> Muitas possibilidades da existência humana, tanto físicas como espirituais, foram discutidas nessas páginas. Algumas coisas não foram mencionadas, apesar de pertencerem à minha biografia. Não toquei em outras coisas porque não pertencem à história da minha vida e do meu pensamento. Cada possibilidade que discuti, entretanto, foi apresentada em relação a outra possibilidade – a maneira em que se opõem e o modo como se relacionam. Esta é a dialética da existência; cada possibilidade da vida se dirige por si mesma a uma fronteira e além da fronteira onde se encontra seus próprios limites. O homem que se situa em muitas fronteiras experimenta a inquietação, a insegurança e as múltiplas limitações internas da existência. Ele sabe que é impossível alcançar serenidade, segurança e perfeição. Isto é verdade tanto em relação à vida como ao pensamento, e pode explicar porque as experiências e idéias que apresentei são fragmentárias tentadoras. Meu desejo de dar forma definitiva a esses pensamentos foi mais uma vez frustrado pela froteira-destino, que me lançou no solo de um novo

continente. Completar essa tarefa, da melhor forma possível é uma esperança que se torna mais incerta com o passar dos anos. Mas, se será cumprida ou não, mesmo assim permanece uma fronteira à atividade humana, que não é mais a fronteira entre duas possibilidades, mas sim o limite imposto a todo finito por aquilo que transcende todas as possibilidades humanas – o Eterno. Na presença do Eterno, mesmo o centro de nosso ser é apenas uma fronteira e nosso mais alto nível de realização é algo fragmentário (p. 97,98).

Passemos agora a considerar o sistema teológico de Tillich, apontando os elementos que mais diretamente se relacionam com os objetivos de nosso trabalho.

Como indicamos acima, o problema antropológico ocupa lugar central no sistema teológico de Paul Tillich. Para alguém se convencer disso basta olhar para os títulos das cinco divisões do sistema: 1) racionalidade humana; 2) finitude do homem; 3) pecado; 4) unidade vital do homem, e 5) o destino do homem.

Tillich usa o método de correlação para expor seu pensamento teológico. Em suas próprias palavras: "ao usar o método de correlação, a teologia sistemática procede da seguinte maneira: faz uma análise da situação humana, a partir da qual surgem as perguntas existenciais. E demonstra que os símbolos usados na mensagem cristã são respostas a essas perguntas. A análise da situação humana é feita em termos que hoje são chamados "existenciais" (Teologia sistemática,[*] p. 59). Segundo ele, o método de correlação tenta substituir três métodos inadequados de relacionar os conceitos da fé cristã com a existência espiritual do homem.

O primeiro desses métodos é o sobrenaturalista. Este método apresenta a mensagem cristã como a soma de verdades que, por assim dizer, atuam sobre o homem como corpos estranhos vindos de um mundo estranho. "O homem precisa se tornar algo mais humano para receber a divindade. Em termos de heresias clássicas poder-se-ia dizer que o método sobrenaturalista apresenta traços docéticos-monofisistas, especialmente em sua valorização da Bíblia como um livro de 'oráculos' sobrenaturais, no qual a receptividade humana é completamente ignorada. Ademais, o homem tem perguntado e está levantando em sua própria existência e em cada uma da suas criações espirituais, perguntas que o cristianismo responde" (T.S., p. 61).

O outro método inadequado é o naturalista, que deriva a mensagem cristã do estado natura do homem. o método naturalista "desenvolve suas respostas a partir da existência humana sem perceber que a própria existência humana é a pergunta. Muito da teologia liberal nos dois últimos séculos foi 'humanista'

[*] Visto que nessa parte da exposição do pensamento antropológico de Paul Tillich usaremos como fonte principal sua Teologia sistemática, abreviaremos o título da obra para T.S. as citações são tiradas das Edições Paulinas, tradução de Getúlio Bertelli. (N. do A.)

neste sentido. Ela identificou o estado essencial do homem com o estado existencial. Ignorou a ruptura entre ambos, refletida na condição humana universal de auto-alienação e autocontradição. Teologicamente isso significa que os conteúdos da fé cristã foram explicados como criação da auto-realização do homem no processo progressivo da história religiosa. Perguntas e respostas foram calcadas no mesmo plano da criatividade humana. tudo já foi dito pelo homem, nada ao homem. Mas a revelação é 'comunicada' ao homem, não pelo homem a si mesmo" (T.S., p. 61,62).

O terceiro método que Tillich rejeita é o dualista, que constrói uma estrutura sobrenaturalista em cima de uma subestrutura natural. Esse método se apóia na chamada Revelação natural que, em si, é uma contradição. A parte mais importante da teologia natural são as chamadas provas da existência de Deus.

> Estes argumentos são verdadeiros (ver Parte II, Séc. I), à medida que analisam a finitude humana, e a pergunta envolvida nela. Eles são falsos à medida que derivam uma resposta da forma da pergunta. Essa mistura de verdade e falsidade, na teologia natural, explica porque sempre houve grande filósofos e teólogos que atacaram a teologia natural, especialmente as provas da existência de Deus; e porque outros, igualmente grandes, defenderam-nas. O método da correlação resolve este enigma historio e sistemático, reduzindo a teologia natural a uma análise da existência, e reduzindo a teologia sobrenatural a respostas dadas às perguntas implícitas na existência (T.S., p.62).

Como se pode ver, o método da correlação torna a teologia um diálogo relacionando questões formuladas, pela razão humana, a respostas oferecidas por sua experiência da revelação e recebida pela fé, ou seja, respostas teonômicas para perguntas autonômicas.

Na Teologia Sistemática de Tillich encontra-se o diálogo entre as questões levantadas pelo homem e as respostas da Revelação:

1. Questões sobre os poderes e limites da razão humana e a resposta da Revelação a essas perguntas existenciais.
2. Questões sobre a natureza do ser e a resposta da Revelação sobre Deus como fundamento do ser.
3. Questões sobre o significado da existência humana e a resposta do Novo Ser revelado em Jesus Cristo.
4. Questões sobre a ambigüidade da experiência humana e a resposta da Revelação em termos da presença do Espírito Santo no processo da vida.
5. Questões sobre o destino do homem e a significação da história, e a resposta da Revelação sobre o Reino de Deus.

É evidente que não temos o propósito de apresentar aqui uma exposição da Teologia Sistemática de Tillich. Queremos apenas mencionar alguns dos pontos que consideramos mais pertinentes em relação à sua doutrina do homem.

Começamos com os conceitos de essência e de existência. Existir é situar-se fora do não-ser. Conforme o pensamento expresso na língua grega, há dois tipos de não-ser: **OUK ON**, que é o não-ser absoluto, a negação do ser em sua forma mais extrema, e **ME ON**, que é o não-ser relativo ou potencial, isto, é o poder de ser ainda não atualizado. Para Tillich, a característica fundamental da existência é seu contraste com o ser potencial. Ela é uma espécie de sistema de ser e não-ser. "Resumindo nossa exposição etimológica, podemos dizer: existir pode significar estar fora do não-ser absoluto, ao memso tempo em que permanece nele; pode significar finitude, a união de ser e não-ser. E existir pode significar estar fora do não-ser relativo, ao mesmo tempo em que se permanece nele; pode significar atualidade, a união do ser atual e a resistência contra ele. Mas, seja que usemos um ou outro sentido de não-ser, existência significa estar fora do não-ser" (T.S., p. 259-260).

A situação existencial do homem é um estado de alienação de sua natureza essencial. O homem não é, em sua existência, aquilo que seria na sua essência. Daí porque a história do homem representa um continuum de conflitos. A existência do indivíduo é repleta de ansiedade e ameaçada pela vaciudade ou não-signifiação. O fato de o homem não ser na existência o que devia ser na essência é simbolizado pela "Queda", que representa a transição da essência para a existência e que foi possível graças à liberdade finita do homem.

A doutrina da queda do homem. A queda é o ponto de encontro entre a doutrina da criação e a doutrina do homem. "O homem deixou o fundamento para 'ficar sobre' si mesmo, para atualizar aquilo que ele é essencialmente e para ser *liberdade* finita. Este é o ponto no qual se unem a doutrina da queda. É o ponto mais difícil e mais dialético da doutrina da criação. E, como mostra uma análise existencial da situação humana, é o ponto mais misterioso na experiência humana. Criaturalidade plenamente desenvolvida é criaturalidade caída" (T.S., p. 215). A criatura se posiciona fora do divino em "liberdade atualizada", numa existência que não é o mais compatível com sua essência. Isto representa o fim da criação e o começo da Queda.

A Queda representa a transição universal da bondade essencial do homem para o estado de alienação. A serpente na narrativa bíblica representa a dinâmica da natureza. Note-se, porém, que ela sozinha nada pode fazer. Somente através do homem pode ocorrer a transição da essência para a existência. Nesse contexto, Tillich critica as doutrinas que combinam o símbolo dos anjos rebeldes com o da serpente, com a intenção de eximir o homem de sua responsabilidade pela queda. Diz ele que a que de Lúcifer, embora resultasse da tentação do homem, não provocou sua Queda. Por outro lado, o mito da queda dos anjos não ajuda a resolver o enigma da existência. Pelo contrário, cria maiores problemas, como, por exemplo, a necessidade de explicar como espíritos bem-aventurados,

que participavam da glória eterna de Deus, seriam capazes de se afastar dele por um ato voluntário. Na opinião de Tillich esse mito confunde poderes de ser com seres.

A verdade da doutrina dos poderes angélicos e demoníacos é que existem estruturas supra-individuais de bondade e estruturas supra-pessoais de maldade. Anjos e demônios são nomes mitológicos para poderes construtivos e destrutivos do ser, que são ambiguamente entrelaçados e que se combatem mutuamente na mesma pessoa, no mesmo grupo social, e na mesma situação histórica. Eles não são seres, mas poderes de ser dependentes da estrutura global da existência e implicados na vida ambígua. O homem é responsável pela transição da essência à existência e implicados na vida ambígua. O homem é responsável pela transição da essência à existência porque ele tem liberdade finita e porque todas as dimensões da realidade estão unidas nele (T.S., p.274).

Tillich acha que o liberalismo bíblico tem causado sérios prejuízos à teologia cristã. A Queda é um símbolo universal e não algo ligado a uma pessoa – Adão, no caso. A narrativa da Queda no Livro de Gênesis é uma profunda expressão da consciência do homem quanto à sua alienação. Representa, como vimos, a transição para existência, que foi possível graças à liberdade finita do homem.

O homem é livre à medida que tem linguagem. Com a linguagem ele tem os universais que liberam da prisão à situação concreta à qual até mesmo os animais superiores estão sujeitos. O homem é livre à medida que é capaz de levantar perguntas a respeito do mundo que ele encontra, incluindo a si mesmo, e de penetrar em níveis sempre mais profundos de realidade. O homem é livre à medida que é capaz de receber imperativos incondicionais, morais e lógicos que indicam que ele pode transcender-se às condições que determinam todo o ser finito. O homem é livre, à medida que pode jogar com, e construir estruturas imagináveis acima das estruturas reais às quais ele, com todos os seres, está preso. O homem é livre, à medida que tem a faculdade de criar mundos acima do mundo dado, o mundo dos instrumentos e dos produtos técnicos, o mundo das expressões artísticas e práticas. Finalmente, o homem é livre, à medida que tem o poder de contradizer-se a si mesmo e sua natureza essencial. O homem é livre até mesmo com relação à sua liberdade; isto é, ele pode abdicar de sua humanidade (T.S., p. 268).

O estado original do homem, a que Paul Tillich chama de “natureza essencial do homem”, é descrito como “inocência sonhadora”. É algo que precede a atual existência. Ela tem potencialidades, mas não tem atualidade.

A possibilidade da transição à existência é experimentada como tentação. A tentação é inevitável, porque o estado de inocência sonhadora é inconteste e indeciso. Não é perfeição. Os teólogos ortodoxos amontoaram perfeição sobre a perfeição no Adão anterior à “Queda”, tornando-o igual à figura de Cristo. Esse procedimento não é só absurdo; ele torna completamente incompreensível a “Queda”. Mera potencialidade ou inocência criadora não é perfeição. Só a união consciente de existência e essência criadora é perfeição. Só a união consciente de existência é perfeição, como Deus é perfeição, porque transcende essência e existência. O símbolo “Adão antes da Queda” deve ser entendido como inocência sonhadora de potencialidades indecisas (...)

Como criatura finita e cônscia de sua finitude, o homem é um ser ansioso, pois ansiedade e finitude são inseparáveis. “Ela (a ansiedade) expressa a consciência de ser finito, de ser uma mistura de

ser e não-ser, ou de ser ameaçado pelo não-ser. Todas as criaturas são compelidas por essa ansiedade, pois finitude e ansiedade são a mesma coisa. Mas no homem a liberdade está unida à ansiedade. Poder-se-ia chamar a liberdade do homem de "liberdade na ansiedade" ou "liberdade ansiosa" (em alemão, *sich ãngstigende Freiheit*). Essa ansiedade é uma das forças que conduz à transição da essência à existência (T.S., p. 270).

A proibição divina de não comer do fruto da árvore da vida é um sinal da distância entre a criatura e criador. Ela pressupõe o desejo de pecar. Tillich a chama de liberdade incitada, ou liberdade desperta. Assim, o homem se encontra entre o desejo de manter a "inocência sonhadora" e a atualização de sua liberdade. Nisto consiste a tentação.

A análise da tentação, tal como apresentada aqui, não faz referência a um conflito entre o aspecto corporal e espiritual do homem como uma causa possível. A doutrina do homem indicada aqui implica numa compreensão dualista. O homem é um homem integral, cujo ser essencial tem o caráter de inocência sonhadora, cuja liberdade finita torna possível a transição da essência à existência, cuja liberdade desperta o coloca entre duas ansiedades que o ameaçam de perder seu eu, cuja dimensão é contra a preservação da inocência sonhadora e a favor da auto-atualização. Falando mitologicamente, o fruto da árvore da vida é ao mesmo tempo sensual e espiritual" (T.S., p. 270, 271).

A existência humana é alicerçada na liberdade ética e no destino trágico. A unidade desses dois conceitos é o grande problema da doutrina do homem. A Igreja Cristã deve manter ambos os lados dessa unidade sob pena de não ser fiel à Revelação.

Outro tema relevante da antropologia de Tillich é a relação entre alienação e pecado. "O estado da existência é o estado de alienação. O homem acha-se alienado do fundamento de seu ser, dos outros seres e de si mesmo. A transmissão da essência à existência resulta em culpa pessoal e em tragédia universal" (T.S., p. 278). Tillich ensina que a alienação é a característica básica da condição humana. Ao dizer que o homem não lhe é estranho, pois a ele pertence. O homem não pode separar-se completamente de Deus, mesmo que lhe seja hostil. Aliás, argumenta o autor, "onde existe a possibilidade de ódio, lá, e somente lá, existe a possibilidade de amor". E conclui:

Alienação não é um termo bíblico, mas está implícita na maioria das descrições bíblicas humanas. Está implícita nos símbolos da expulsão do Paraíso, na hostilidade entre o homem e a natureza, na hostilidade mortal do irmão, na alienação de uma nação em relação à outra através da confusão de línguas, nas queixas contínuas dos profetas contra seus reis e contra o povo que se voltou para deuses estranhos. A alienação está implícita na afirmação de Paulo, de que o homem perverteu a imagem de Deus, convertendo-a em ídolo, em sua descrição clássica do homem contra si mesmo, em sua visão da hostilidade do homem contra o homem, combinada com desejos distorcidos. Em todas essas interpretações da condição humana, a alienação é implicitamente afirmada.

Portanto, certamente não é antibíblico usar o termo “alienação” para descrever a situação existencial do homem (T.S., p. 279).

Tillich justifica sua opção pelo uso da palavra “alienação” em vez de Pecado. Alega, por exemplo, que o apóstolo Paulo usa freqüentemente a palavra “pecado” no singular e sem artigo, referindo-se a um poder semipessoal operante no plural, no sentido de desvio das leis morais que, segundo o autor, têm pouco a ver com o pecado como afastamento de Deus, de nós mesmos e de nosso mundo, experiência melhor descrita pela palavra “alienação”. Note-se, porém, que Tillich não propõe a supressão do uso da palavra “pecado”. Eis aqui um texto bastante claro sobre a posição desse teólogo:

Contudo, a palavra “pecado” não pode ser desconsiderada. Ela expressa aquilo que não está implicado na palavra “alienação”, a saber, o ato pessoal de se afastar daquilo a que pertencemos. Pecado expressa com mais agudeza o caráter pessoal de alienação por seu aspecto trágico. Ele expressa liberdade pessoal e culpa em contraste com a culpa trágica e com o destino universal de alienação. A palavra “pecado” pode e deve ser restaurada, não só porque a literatura clássica e a liturgia continuamente a empregam, mas mais particularmente porque a palavra tem uma agudeza que aponta marcadamente para o elemento de responsabilidade pessoal na própria alienação. A condição humana é de alienação, mas essa alienação é pecado. Não é um estado de coisas, como as leis da natureza, mas uma questão tanto de liberdade pessoal como de destino universal. Por esse motivo, o termo “pecado” deve ser usado depois de reinterpretação religiosamente um instrumental importante para essa reintegração é o termo “alienação” (T.S., p.279).

A alienação, segundo Paul Tillich, manifesta-se de várias formas na experiência humana. Uma delas é a descrença. Diz ele:

> Descrença para o cristianismo protestante significa o ato ou o estado no qual o homem com a totalidade de seu ser se afasta de Deus. Em sua auto-realização existência ele se volta para si mesmo e para seu mundo. isso acontece tanto através da responsabilidade individual através da universalidade trágica. É liberdade e destino num mesmo ato. O homem, ao atualizar a si mesmo, volta-se para si e se afasta de Deus em conhecimento, vontade e emoção. Descrença é a destruição da participação congnitiva do homem em Deus... Descrença é a separação da vontade do homem em relação à vontade de Deus... Descrença e a troca da beatitude da vida divina pelos prazeres de uma vida separada... Tudo isto está implícito no termo “descrença”. É a primeira marca da alienação, e seu caráter justifica o termo “alienação”. A descrença do homem é a compreensão religiosa de pecado, tal como redescoberta pelos reformadores e depois perdida de novo na maior parte da vida e do pensamento protestante” (T.S., p. 280,281).

Outra expressão da alienação do homem é *hybris*, palavra grega que significa orgulho ou presunção. Pelo fato de se encontrar fora do centro divino, ao qual essencialmente pertence, o homem torna-se o seu próprio centro é

tentado a elevar-se à categoria de Deus. *Hybris* é definida como a promessa da serpente de que se o homem comesse da árvore do conhecimento, se tornaria igual a Deus. É, portanto, o homem querer elevar-se à esfera do divino. Esta presunção humana é representada na tragédia grega na constante luta entre os "mortais" e os "imortais", como tivemos a oportunidade de indicar em outro contexto deste trabalho, "Se o homem não reconhece essa situação – o fato de que ele está excluído da infinitude dos deuses –, ele incorre em hybris. Ele eleva a si mesmo por cima dos limites de seu ser finito e provoca a ira divina e destrói" (T.S., p. 282). "Hybris não é uma forma de pecado ao lado de outras. É o pecado em sua forma total em relação ao centro divino ao qual pertence. É o voltar para si mesmo como centro de seu ser e de seu mundo" (T.S., p. 283). A marca, por excelência, da presunção humana é a negação de nossa própria finitude. É identificar a verdade parcial com a verdade universal, como fazem as ideologias. É identificar a verdade parcial com a verdade universal, como fazem as ideologias. É a elevação da bondade limitada à bondade absoluta, como fazem os fariseus de todos os tempos. É transformar em ídolos as criações culturais do homem. é uma estrutura demoníaca que leva o homem a confundir auto-afirmação natural com auto-elevação destrutiva, nas palavras do próprio Tillich.

A alienação se expressa também como concupiscência. Tillich advoga que a tentativa do homem de se afirmar existencialmente apresenta dois lados. No primeiro caso, o homem se afasta do centro divino – é a descrença – e no outro ele se converte em seu próprio centro – é *hybris*. Ao transformar-se em seu próprio centro, o homem tenta colocar o mundo inteiro dentro de si mesmo.

Essa é a tentação do homem em sua posição entre a finitude e a infinitude. Cada indivíduo, já que se acha separado da totalidade, deseja uma reunião com o todo. Sua "pobreza" o impulsiona a ir em busca da abundância. Essa é a raiz do amor em todas as suas formas. A possibilidade de alcançar abundância ilimitada é a tentação do homem que é um "eu" e possui um mundo. O nome clássico para esse desejo é *concupiscentia* (concupiscência), o desejo de atrair o conjunto todo da realidade para si mesmo (T.S., p. 248).

O desejo ilimitado, expresso na concupiscência, pode referir-se a qualquer aspecto da vida; sexo, poder, riqueza material e até mesmo valores espirituais. Sören Kierkegaard captou o profundo significado da concupiscência ao descrever Nero como a expressão do elemento demoníaco ilimitado, e Don Juan, de Mozart, como figura de desejo insaciável do sexo.

Aqui, com a mesma penetração psicológica, ele mostra o vazio e o desespero do impulso sexual ilimitado, que impede uma união de amor criativa com o parceiro sexual. Aqui, como no símbolo de Nero, é visível o caráter auto-enganador da concupiscência. Pode-se acrescentar ainda um terceiro exemplo, a figura de Fausto, de Goethe, cujo impulso ilimitado se dirige ao conhecimento

que subordina tanto o poder quanto o sexo. Para conhecer “tudo”, ele aceita o pacto com o demônio. O que produz a tentação demoníaca não é o conhecimento como tal, mas o “tudo”. Conhecimento como tal, assim como poder e sexo, não é questão de concupiscência, mas é o desejo de vincular cognitivamente o universo a si mesmo e `própria particularidade finita (T.S., p. 284,285).

Outros autores modernos que captaram a significação do conceito de concupiscência são Freud, com a idéia da libido com desejo ilimitado de liberar tensões e de obter prazer, e Nietzche, com a idéia de vontade de poder Tillich faz restrições a ambos. Quanto ao primeiro, ele diz:

> (...) A teologia não pode aceitar a doutrina freudiana da libido como uma interpretação suficiente do conceito de concupiscência. Freud ao vê que essa descrição da natureza humana é adequada ao homem somente em sua condição existencial, mas não em sua natureza essencial (...) Na relação essencial do homem consigo mesmo e com seu mundo, a libido não é concupiscência (T.S., p. 285).

Sobre o segundo conceito, Tillich afirma: “Mas, como a ‘libido’ de Freud, ‘vontade de poder’ também acaba sendo confusa se não se estabelece, com clareza, a diferença entre a auto-afirmação essencial do homem e seu impulso existencial para obter poder de ser sem limite”. E conclui: “Nem libido em si nem a vontade de poder em si é característica de concupiscência. Ambas se tornam expressões de concupiscência e alienação quando não estão vinculadas ao amor e, portanto, quando não apresentam objeto definido” (T.S., p. 286, 287).

Na concepção de Tillich, a alienação é tanto um fato como um ato. “pecado é um fato universal antes de se tornar um ato individual; ou, mais precisamente, pecado como ato individual atualiza o fato universal da alienação” (T.S., p 287). Portanto, o pecado como fato e o peado como ato não podem ser separados.

Finalmente, a alienação pode ser vista em seu aspecto individual ou de forma coletiva. Esse é um dos pontos delicados de uma visão cristã do mundo. o cristianismo prega a responsabilidade individual do homem, mas não pode negar que atos individuais podem afetar a comunidade. Julgamos pertinente a posição de Tillich sobre o assunto:

> Portanto, a culpa individual participa da criação do destino universal da humanidade e da criação do destino especial do grupo social ao qual uma pessoa pertence. O indivíduo não é culpado por certos crimes cometidos por membros do seu grupo se ele mesmo não os cometeu. Os cidadãos de uma cidade não são culpados pelos crimes cometidos em sua cidade; mas eles são culpados como participantes do destino do homem como um todo e do destino de sua cidade em particular; pois seus atos, nos quais a liberdade estava unida ao destino, contribuíram ao destino do qual eles participam. Eles são culpados, não de cometer os crimes de que seu grupo é acusado, mas de contribuir ao destino no qual esses crimes aconteceram. Nesse sentido indireto, até mesmo as vítimas da tirania numa nação são culpadas dessa tirania. Mas também o são os súditos de outras nações e da humanidade como um

todo. Pois o destino de cair sob o poder de uma tirania, mesmo de uma tirania criminosa, é uma parte do destino universal do homem de estar separado daquilo que ele essencialmente é (T.S., p. 289).

A doutrina do mal e suas várias implicações ocupam ligar de destaque no pensamento antropológico de Tillich. Ele advoga que a palavra "mal" é usada em dois sentidos básicos. No sentido mais amplo, a palavra significa tudo o que é negativo e inclui destruição e alienação, ou seja, toda a condição existencial do homem. Neste sentido, o pecado significa um mal ao lado de outros males. É o "mal moral" ou a negação daquilo que é moralmente bom.

Uma das razões para o uso da palavra "mal", neste sentido mais amplo, é o fato de que pecado pode parecer em ambas as funções, isto é, como a causa de autodestruição e como um elemento de autodestruição – como quando autodestruição significa pecado aumentado como resultado de pecado. Em linguagem clássica, Deus pune o pecado lançando o pecador em mais pecado. Aqui, pecado tanto é a causa do mal quanto o mal em si. Sempre deveria ser lembrado que, mesmo neste caso, pecado é mal por causa de suas conseqüências autodestrutivas (T.S., p. 291).

Tillich usa a palavra "mal" no sentido mais limitado, significando as conseqüências do estado de pecado e alienação. Neste caso, diz ele, podemos distinguir a doutrina do mal da doutrina do pecado.

Se alguém é perguntado como pode um Deus amoroso e poderoso permitir o mal, não se pode responder em termos da pergunta tal como está proposta. Deve-se insistir primeiro numa resposta à pergunta: como Deus pode permitir o pecado? – uma pergunta que é respondida no exato momento em que é formulada. Não permitir o pecado significa não permitir a liberdade; isto equivaleria a negar a natureza mesma do homem, sua liberdade finita. Só depois de dar essa resposta se pode descrever o mal como a estrutura de autodestruição que está implícita na natureza da alienação (T.S., p. 291).

Em face dessa estrutura de autodestruição, os conflitos existenciais são inevitáveis na experiência humana. Liberdade e destino coexistem no ser essencial. Encontram-se em tesão, mas não necessariamente em conflito. Na existência, porém, eles se separaram. "Esse é o caráter ontológico do estado descrito na teologia clássica como a "escravização da vontade'. Em vista dessa 'estrutura de destruição', poder-se-ia dizer: o homem usou sua liberdade para desgastar sua liberdade; e é seu destino perder seu destino" (T.S. p. 293).

No caráter do homem essencial, dinâmica e forma estão unidas. No nível existencial é óbvia a ruptura entre ambas:

Contudo, forma sem dinâmica é igualmente destrutiva. Se uma forma é abstraída da dinâmica em que é criada e é imposta sobre a dinâmica à qual não pertence, tornar-se lei externa. É opressiva e produz o legalismo sem criatividade ou surtos de revolta de forças dinâmicas que levam ao caos e, freqüentemente, em reação a formas mais poderosas de repressão. Essas experiências pertencem à condição humana, tanto na Cida individual como na vida social, tanto na religião como na cultura.

Existe uma fuga contínua da lei aos caos e do caos à lei. Existe uma quebra contínua da vitalidade pela forma e da forma pela vitalidade. Mas, se desaparece um dos pólos, o outro também desaparece. Dinâmica, vitalidade, e o impulso de romper a forma terminam em caos e vazio. Eles se perdem quando separados da forma. E forma, estrutura e lei terminam em rigidez e vazio. Eles se perdem quando se separam da dinâmica (T.S., p. 293, 294).

No homem essencial, a capacidade de participação é praticamente ilimitada. “No estado de alienação, o homem se fecha em si mesmo e corta os laços de participação. Ao mesmo tempo, ele cai sob o poder dos objetos que tendem a convertê-lo em mero objeto, sem um ‘eu’. Se a objetividade se separa da objetividade, os objetos devoram a concha vazia na subjetividade” (T.S., p. 294).

No estado de alienação, o homem é determinado por sua finitude. O homem se encontra sob domínio da morte e cônscio de que vai morrer. A fé bíblica afirma que o homem é naturalmente mortal. A idéia de imortalidade da alma, como vimos em outros contextos do presente trabalho, é completamente estranha à religião bíblica:

Participação no eterno torna eterno o homem; separação do eterno abandono o homem à sua finitude natural... Na alienação, o homem é abandonado à sua natureza finita de ter que morrer. O pecado não produz a morte, mas confere à morte o poder que só é conquistado pela participação do eterno. A idéia de que a “Queda” alterou fisicamente a estrutura celular ou psicológica do homem (e da natureza) não só é absurda quanto não tem fundamento bíblico (T.S., p. 296).

A ansiedade essencial sobre o não-ter transforma-se no homem em pavor da morte, e no estado de alienação a ansiedade é acrescida do elemento culpa.

A perda de nossa potencial eternidade é experimentada como algo pelo qual somos responsáveis, apesar da atualidade universal trágica. Pecado é o ferrão da morte, não sua causa física. Ele transforma a consciência ansiosa de ter que morrer na concepção dolorosa da perda da eternidade. Por esse motivo, a ansiedade de ter que morrer está unida ao desejo de se desfazer de si mesmo. Deseja-se a aniquilação para evitar a morte em sua natureza, não só como fim, mas também como culpa. Sob a condição de alienação, a ansiedade da morte é mais do que a ansiedade da aniquilação. Ela transforma a morte num mal, nunca estrutura de destruição. (T.S.., p. 296).

Para o homem alienado o termo torna-se um poder demoníaco, que destrói tudo o que ele mesmo criou. E como nada pode contra o tempo, “o homem tenta prolongar o pequeno intervalo de tempo que lhe foi dado; ele tenta preencher o momento com tantas coisas transitórias quantas for possível; ele tenta criar para si mesmo uma memória num futuro que não será mais seu; ele imagina uma continuação de sua vida após o término de seu tempo e uma infinidade sem eternidade” (T.S., p. 297).

> O sofrimento é outro elemento da finitude. No estado de inocência sonhadora, o sofrimento transforma-se em beatitude. Nas condições da existência o sofrimento domina o homem de forma destrutiva e se transforma num mal. No budismo, faz-se distinção entre sofrimento como elemento da finitude essencial e sofrimento como elemento da alienação existencial. Sem essa distinção, finitude e mal se tornam sinônimos. No cristianismo, é feita a exigência de aceitar o sofrimento como elemento da finitude com coragem última e, portanto, superar aquele sofrimento que é dependente da alienação existencial, que é mera destruição (T.S., p. 298).

A solidão é uma das causas do sofrimento. O ser individual deseja unir-se a outros seres, mas seu desejo é rejeitado e isto gera hostilidade. Há diferença entre a estrutura existencial e a essencial da solidão.

> Ser só na finitude essencial é uma expressão da completa centralidade do homem, e poderia ser chamada de "solicitude". É a condição para a relação com o outro. Aquele que é capaz de ter comunhão. Pois na solitude o homem experimenta a dimensão última, a verdadeira base para comunhão com aqueles que estão sós. Na alienação existencial o homem é cortado das dimensões do último e é abandonado só – em solidão. Essa solidão, contudo, é intolerável. Ela impele o homem a um tipo de participação na qual ele abandona seu eu solitário ao coletivo (T.S., p. 299).

A finitude inclui a dúvida. É na expressão da aceitação de sua finitude que o homem aceita o fato de que a dúvida pertence a seu ser essencial. A própria inocência sonhadora implica dúvida. Portanto, argumenta Tillich, a serpente da história do paraíso poderia provocar a dúvida do homem. a incerteza em todos os seus aspectos é também parte da finitude humana. No estado de alienação, "a insegurança torna-se absoluta e conduz a uma recusa à possibilidade mesma do ser. A dúvida se torna absoluta e conduz a uma recusa desesperada em aceitar qualquer verdade infinita. Ambas juntas produzem a constatação de que a estrutura da finitude se torna uma estrutura de destruição existencial" (T.S., p.300).

A estrutura do mal conduz o homem ao estado de desespero. O desespero é mais do que um problema psicológico ou um problema ético: é a marca final da condição humana, além da qual a vida torna-se impossível. No desespero, o homem chega ao fim de suas possibilidades. É o estado de inevitável conflito entre o que o homem é o que ele deveria ser, na combinação de liberdade e destino. Kierkegaard fala do desespero como doença mortal, significando a enfermidade para a qual não há cura, e Paulo fala de uma espécie de tristeza segundo o mundo e que conduz à morte. "A dor do desespero á a agonia de ser responsável pela perda do sentido de nossa existência e de ser incapaz de redescobrí-lo. Somos tão trancados em nós mesmos, em conflito com nosso próprio ser. Não se pode evitar essa situação, porque não se pode fugir de si mesmo. É dela que surge a questão de se o suicídio é uma forma de se livrar de si mesmo" (T.S., p. 302).

Para Tillich, o ato extremo do suicídio não devia ser salvo específico de condenação religiosa ou moral, mas ele não é a maneira adequada de escapar do desespero.

> Mas se tomarmos a morte a sério, não podemos negar que o suicídio elimina as condições de desespero ao nível da finitude. Pode-se perguntar, contudo, se esse nível é o único ou se o elemento de culpa no desespero aponta para a dimensão do último. Se isso é afirmado – e o cristianismo com certeza deve afirmar isso – o suicídio não é a fuga final. Ele não nos livra da dimensão do último e incondicional. Pode-se afirmar isso de forma algo mitológica, dizendo que nenhum problema pessoal é questão de mera transitoriedade, mas que tem raízes eternas e exige uma solução em relação ao eterno. O suicídio (seja ele externo, psicológico ou metafísico) é uma tentativa exitosa de evitar a situação de desespero ao nível temporal. Mas, na dimensão do eterno, ele fracassa. O problema da salvação transcende o nível temporal, e a própria experiência de desespero aponta para essa verdade (T.S., p. 303).

O desespero se manifesta através de dois símbolos principais: a ira d Deus e a condenação. No paganismo, a ira dos deuses pressupõe a idéia de um deus finito, cujas emoções podem ser suscitadas por outros seres finitos. É evidente que esse conceito contradiz a divindade do divino. Portanto, ele deve ser reinterpretado ou completamente abandonado. Na linha de pensamento de Lutero, Tillich apresenta a posição seguinte sobre o assunto:

> Para os que têm consciência de sua própria alienação em relação a Deus, Deus é a ameaça de destruição última. Seu rosto assume traços demoníacos. Contudo, aqueles que se reconciliam com Ele percebem que, embora haja sido real sua experiência da ira de Deus, não era contudo a experiência de um Deus diferente daquele com quem se reconciliaram. Antes, sua experiência era a forma pela qual o Deus de amor atuava em relação a eles. O amor divino está contra tudo aquilo que contradiz o amor, abandonando-o à sua própria autodestruição, para salvar aqueles que são destruídos; e, já que aquilo que é contra o amor ocorre em pessoas, a qual o amor pode operar naquele que rejeita o amor. Ao mostrar a qualquer homem as conseqüências autodestrutivas de sua rejeição do amor, este está atuando de acordo com sua própria natureza, embora aquele que experiencie isso o sinta como uma ameaça a seu ser. Ele percebe Deus como Deus da ira, com razão, se considerado em termos preliminares, mas falsamente, se considerado em termos últimos. Mas seu conhecimento teórico de que Deus como Deus da ira não é a experiência final de Deus não destrói a realidade de Deus como ameaça a seu ser, e nada mais do que ameaça. Só a aceitação do perdão pode transformar a imagem do Deus irado na imagem ultimamente válida de Deus como amor (T.S., p. 303, 304).

O desespero é também expresso pelo símbolo da condenação. Tillich critica a expressão “condenação eterna”, alegando que só Deus é eterno e que eternidade, teologicamente, é o contrário de condenação. “Mas se ‘eterno’ é entendido como ‘sem fim’, então estamos atribuindo condenação sem fim àquilo que, por sua própria natureza intrínseca, tem um fim, isto é, o homem finito. O tempo do homem chega a um fim com ele mesmo. Portanto, dever-se-ia eliminar o termo ‘condenação eterna’ do vocabulário teológico. Em seu lugar, dever-se-ia falar de condenação como afastamento em relação à eternidade” (T.S., p. 304).

Aparentemente, advoga Tillich, é isso que está implícito no termo “morte eterna”, que evidentemente não quer dizer morte sempiterna, visto que morte não tem duração. “A experiência de separação em relação à nossa eternidade é o estado de desespero. Ela aponta para além dos limites da temporalidade e para a situação de estar preso à vida divina sem estar unido a ela no ato central de amor pessoal (...) O homem nunca é isolado do fundamento do ser, nem mesmo no estado de condenação” (T.S., p. 304).

Concluiremos essa visão geral da antropologia de Tillich apresentando uma breve palavra sobre o problema do Novo Ser.

O desespero leva à questão sobre o Novo Ser. Na experiência existencial do homem, liberdade e destino estão sempre juntos, como tivemos oportunidade de demonstrar em diferentes contextos dessa discussão. O destino conserva a liberdade em servidão sem elimina-la. É isso o que significa a doutrina da escravidão da vontade desenvolvida por Lutero em seu debate com Erasmo, exposto antes por Agostinho contra Pelágio e por Paulo contra os judaizantes. A única solução para esse problema é a graça de Deus. “A graça não cria um ser que não tenha relação com aquele que recebe a graça. A graça não destrói a liberdade essencial; mas ela faz aquilo que a liberdade, sob as condições da existência, não pode fazer, a saber, reunir aquele que está alienado” (T.S., p. 305). A servidão da vontade é a incapacidade de o homem romper sua alienação e conseguir comunhão com Deus. “O homem, em relação a Deus, não pode fazer nada sem Ele. Ele deve receber para atuar. O Novo Ser precede o novo atuar. A árvore produz os frutos, e não os frutos a árvore. O homem não pode controlar suas compulsões exceto pelo poder daquilo que acontece a ele na raiz dessas compulsões. Essa verdade psicológica é também uma verdade religiosa, a verdade da escravidão da vontade” (T.S., p. 305).

A história das religiões do homem é a história de sua tentativa de salvar a si mesmo. No entanto, somente a graça de Deus produz salvação. Sem a graça de Deus o homem não pode sequer formular a questão da salvação:

> Todas as formas de auto-salvação distorcem o caminho da salvação. A regra geral de que o negativo vive do positivo distorcido também é válida nesse caso. Isso mostra a incapacidade de uma teologia que identifica a religião com a tentativa humana de auto-salvação; e deriva ambas do homem em seu estado de alienação. Na verdade, até mesmo a consciência de alienação e o desejo de salvação são efeitos da presença do poder salvador; em outras palavras, são experiências revelatórias. O mesmo é válido em relação às formas de auto-salvação. O legalismo pressupõe a recepção da lei numa experiência revelatória; o acetismo, a consciência do infinito como juiz do finito; o misticismo, a experiência de ultimacidade em ser o sentido; e a auto-salvação sacramental, o dom da presença sacramental; a auto-salvação doutrinal, o dom da verdade manifesta; auto-salvação emocional, o poder transformador do sagrado. Sem esses pressupostos, as tentativas do homem de auto-salvar-se nem poderiam tem um ponto de partida. Falsa religião não é idêntica Às religiões históricas especiais, mas às tentativas de auto-salvação, inclusive no cristianismo (T.S., p. 310, 311).

A busca do Novo Ser é universal e está ligada a uma revelação universal. No dizer de Tillich, ela transcende tanto o cristianismo quando o judaísmo, e confirma a expectativa universal do homem de uma nova realidade.

O cristianismo ensina que as diferentes formas, através das quais o homem buscou o Novo Ser, foram realizadas em Jesus de Nazaré como o Cristo. Essa afirmação, entretanto, é paradoxal. “O paradoxo da mensagem cristã não é que a humanidade essencial incluía a união entre Deus e o homem. isto pertence à dialética do infinito e do finito. O paradoxo da mensagem cristã é que, em uma vida pessoal, a humanidade essencial apareceu sob as condições da existência sem ser conquistada por elas” (T.S., p. 316). Cristo, como “Mediador”, apresenta Deus ao homem e mostra-lhe o que Deus requer dele. Como “Mediador”, Cristo venceu a distância entre o infinito e o finito, entre o incondicional e o condicional. Mediação significa reunião. Cristo representa para os que vivem sob as condições de existência aquilo que o homem é essencialmente, e, portanto, o que deve ser sob tais condições.

Tillich sugere uma interpretação modificada do termo “encarnação”, de acordo com a linha do pensamento joanino: “O logos se tornou carne”, em que logos é o princípio de automanifestação de Deus na natureza e na história; “carne” representa a existência histórica, e “tornou-se” indica o paradoxo da participação de Deus naquilo que não o recebeu e naquilo que está separado dele. “Isso não é um mito de transmutação, mas a afirmação de que Deus se manifesta no processo de uma vida pessoal como participante salvador da condição humana” (T.S., p. 317).

O símbolo “Cristo” deve ser entendido à luz da imensidão do universo. Assim, com a vinda de Cristo, o universo inteiro se tornou um “Novo Ser”. Portanto, a função daquele que traz em si o Novo Ser não é somente a de salvar indivíduos e transformar a existência histórica do homem, mas também a de renovar o universo. Não se pode pensar na salvação do homem sem pensar também na salvação do universo.

A resposta básica a essas questões está dada no conceito de homem essencial, que aparece sob as condições de alienação existencial. Isso restringe a expectativa do Cristo à humanidade histórica. O homem no qual apareceu o homem essencial na existência representa a história humana; mais precisamente, como seu evento central, ele cria o sentido da história humana. É a eterna relação de Deus como o homem que se manifesta no Cristo. Ao mesmo tempo, nossa resposta básica deixa o universo aberto a possíveis manifestações divinas em outras áreas ou períodos de ser. Essas possibilidades não podem ser negadas. Mas não podem ser provadas ou descartadas. Encarnação é única para o grupo especial na qual acontece, mas não é única no sentido de excluir outras encarnações singulares para outros mundos únicos. O homem não pode reivindicar que o infinito entrou no finito para superar sua alienação existencial apenas na humanidade. O homem não pode reivindicar que ocupa o único lugar possível de Encarnação. Embora não possam ser verificadas experimentalmente

afirmações sobre outros mundos e sobre a relação de Deus com eles, elas são importantes porque ajudam a interpretar o sentido de termos como “o Mediador”, “salvação”, “Encarnação”, “O Messias”, e o “novo *eon*” (T.S., p. 317, 318).

De acordo com a esperança messiânica, o Cristo devia trazer o “novo *eon*”. Foi isto que os discípulos esperavam de Jesus de Nazaré. Mas a expectativa não se realizou do modo como os discípulos esperavam. “O estado de coisas, tanto da natureza quanto da história, permaneceu inalterado, e aquele que se esperava que iria trazer o novo *eon* foi destruído pelos poderes do velho *eon*. Isto significa que, ou os discípulos teriam que aceitar o colapso de sua esperança ou então deveriam transformar radicalmente seu conteúdo. Eles puderam escolher a segunda opção, identificando o Novo Ser como o ser de Jesus, o sacrificado” (T.S., p. 335). Uma forma de resolver esse dilema foi mostrar a diferença entre a primeira e a segunda vinda de Cristo. A nova era viria com o retorno do Cristo em Glória, mas, no período entre a primeira e a segunda vinda do Novo Ser, está presente em Cristo. Portanto, em Cristo, a expectativa escatológica é cumprida, em princípio.

Para a idéia do Novo Ser significando o ser essencial sob as condições de existência, e conquistando a separação ou distância entre essência e existência, Paulo usa o termo “nova criação” e chama de “novas criaturas” os que estão “em Cristo”. Em” é a preposição de participação e aquele que participa da novidade do ser que está em Cristo torna-se uma nova criatura. A alienação do ser existencial do ser essencial é conquistada em Cristo. O Novo Ser, portanto, é o princípio restaurador de ligação entre o ser essencial e o ser existencial. Em termos de expectativa escatológica, Cristo é o fim da existência vivida em alienação e autodestruição. Nele o Novo Ser se fez presente no universo. Pode-se dizer também que nele a história atingiu seu alvo. Nada de novo pode ser produzido na história que já não esteja presente no Nosso Ser, em Jesus como o Cristo. “Sua aparição é ‘escatologia realizada’ (Dodd). Sem dúvida, é realização ‘em princípio’; é a manifestação do poder e o começo da plenitude. Mas é escatologia realizada à medida que já não se precisa esperar outro princípio de realização. Nele apareceu aquilo que qualitativamente significa plenitude” (T.S., p. 336).

O Novo Ser representa a conquista da alienação do homem.

Em todos os seus detalhes concretos a imagem bíblica de Jesus como o Cristo confirma seu caráter de portador do Novo Ser ou como aquele em quem é vencido o conflito entre unidade essencial de Deus e do homem, e a alienação existencial do homem (...) Conforme a imagem bíblica de Jesus como o Cristo, apesar de toas as tensões, não existe o menor traço de alienação entre ele e Deus, e conseqüentemente, entre ele e seu próprio ser e entre ele e seu mundo (em sua natureza essencial). O caráter paradoxal de seu ser consiste no fato de que, embora ele seja apenas liberdade finita sob as condições de tempo e espaço, não está alienado do fundamento de seu ser. Não existem nele traços de

descrença, a saber, o afastamento de seu centro pessoal em relação ao centro divino, objeto de seu interesse último. Até mesmo na situação extrema de desespero frente à tarefa messiânica, ele clama por seu Deus que o abandonou. Da mesma forma, a imagem bíblica não mostra nenhum traço de *hybris* ou auto-elevação, apesar da autoconsciência de sua vocação messiânica (T.S., p. 341).

Jesus como o Cristo é liberdade finita. Portanto, a tentação para ele é algo absolutamente real.

E Jesus não representaria a unidade essencial entre Deus e o homem (o eterno Deus-Humanidade) sem a possibilidade de tentação real. Certa tendência monofisista, que percorre toda a história da Igreja, incluindo teólogos e o cristianismo popular, tem levado muitos a negar tacitamente a realidade das tentações de Jesus, dizendo não serem elas sérias. Eles não poderiam tolerar a plena humanidade de Jesus como o Cristo, sua liberdade finita, e, com ela, a possibilidade de sucumbir à tentação. Sem querer, privaram Jesus de sua finitude real. Atribuíram a ele uma transcendência divina para além da liberdade de destino (T.S., p. 342).

A figura bíblica salienta a finitude de Jesus como o Cristo. Ele teve que morrer e experimentar a ansiedade da morte. Experimentou a ameaça da vitória do não-ser sobre o ser como qualquer outro homem. como todos os seres finitos, ele sentiu a falta de um lugar definido que pudesse chamar de seu. Teve necessidades físicas, sociais e mentais s sentiu insegurança diante de determinadas circunstâncias da vida. Sua finitude expressa-se claramente em sua solidão. Ele estava sujeito à incerteza de julgamento, risco de errar, limites de poder e vicissitudes da vida. Ela se expressa também em sua dúvida quanto à sua missão aqui na Terra, demonstrada na hesitação em aceitar o título messiânico, bem como em seu sentimento de haver sido abandonado por Deus na cruz.

O Novo Testamento indica também a participação de Cristo no elemento trágico da existência. Se considerarmos claramente e sem preconceito o conflito entre Jesus e os líderes religiosos de seu tempo, verificaremos que foi uma experiência trágica. Ele se envolveu no elemento trágico da culpa à medida que fez seus inimigos inescapavelmente culpados. Está é claramente uma expressão de sua participação na alienação existencial. O elemento trágico é também visto na relação de Jesus com Judas. O problema aqui é a combinação da necessidade de cumprimento da profecia no ato de Judas e a imensidade da culpa pessoal pelo que praticou. Ora, Judas era um dos discípulos de Jesus e isto não poderia acontecer ou ter sido feito sem a vontade de Jesus.

Mas, apesar de todas as marcas de sua finitude, houve permanente união de Cristo com Deus.

Esta é a imagem do Novo Ser em Jesus como o Cristo. Não é a imagem de um autômato divino-humano sem tentações sérias, nem luta real, nem envolvimento trágico nas ambigüidades da vida. Em vez disto, é a imagem de uma vida pessoal que está sujeita a todas as conseqüências da alienação existencial. Mas nela a alienação é vencida em si mesma, e é preservada a união permanente com Deus. À base dessa união ele aceita as negatividades da existência sem eliminá-las. Isto é feito

transcendendo-as no poder desta união. Este é o Novo Ser tal qual aparece na imagem bíblica de Jesus como o Cristo (T.S., p. 348).

Mesmo que haja elementos conflitantes na figura bíblica de Jesus Cristo, o elemento essencial permanece o mesmo em todos os casos.

Mas em todas os casos a substância permanece intacta. Ela brilha através da tríplice cor do poder do Novo Ser: primeiro, e de forma decisiva, como a união inquebrável do centro de sua vida pessoal com Deus; segundo, como a serenidade e majestade daquele que preserva essa unidade contra todos os ataques vindos da existência alienada; e, terceiro, como o amor que se auto-entrega, o qual representa e atualiza o amor divino ao assumir sobre si mesmo a autodestruição existencial. Não existe nenhuma passagem nos Evangelhos – ou, neste aspecto, nas Epístolas – que destrua o poder da tríplice manifestação do Novo Ser na imagem bíblica de Jesus como o Cristo (T.S., p. 350, 351).

E, concluindo seu estudo sobre o Novo Ser, Tillich fala do caráter tríplice da salvação: regeneração, que é o estado de haver sido transportado para a nova realidade manifesta em Jesus como o Cristo, ou seja, a participação do Novo Ser; a justificação, que é a salvação como aceitação do Novo Ser, a santificação, que é salvação como transformação pelo Novo Ser.

O que acabamos de expor é apenas fragmento de aspectos do pensamento de Paul Tillich e está muito longe de representar o majestoso edifício do seu sistema teológico. A obra de Tillich é imensa e requer anos de estudos para uma visão completa de seu conteúdo.

Como era de esperar, Tillich teve não somente seguidores fiéis, mas teve também oponentes que lhe fizeram críticas severas. Por exemplo, ele é acusado de agnosticismo e de ateísmo, isto porque rejeita o antropomórfico “Deus pessoal” do cristianismo popular, mas ele não nega a realidade de Deus, como o faz o ateu convencional. Em sua linguagem ontológica, ele fala de Deus com “fundamento do Ser”, alegando que o conceito de “pessoa” implica em finitude.

Alguns o apontam como defensor da teologia radical da morte de Deus. Aliás, consta que ele sofreu certo trauma por se sentir até certo ponto responsável pela inspiração desse movimento cultural, mas isto teria sido casado por uma leitura inadequada do eu pensamento teológico. Sua obra tem por objetivo exatamente o oposto da “morte de Deus”. Como já disse, à semelhança de Spinoza, Tillich era um “intoxicado de Deus” e queria ajudar o próximo a recuperar uma fé religiosa dinâmica e relevante.

Nos últimos anos de sua vida, Tillich expressou dúvidas sobre a validade de qualquer relato sistemático dos problemas espirituais do homem. nunca, porém, abandonou as idéias adquiridas na Universidade de Halle, de que toda a vida espiritual do homem pode ser iluminada pelo princípio protestante da justificação pela fé.

Tillich foi figura de relevo na vida intelectual de seu tempo, tanto na Alemanha como nos Estados Unidos, sua segunda pátria. É crença geral que o século XX tem sido marcado por uma ruptura generalizada das crenças cristãs tradicionais sobre Deus, sobre a moral e sobre o significado da existência humana. Avaliando a obra de Tillich, em relação a essa crise do pensamento humano, alguns críticos o consideram como último porta-voz de uma cultura cristã evanescente, um pensador sistemático que procurou demonstrar aos céticos que a fé cristã não é absurda. Outros o vêem como um pensador da revolução cultural contemporânea, cujas discussões sobre o significado de Deus e da fé servem à demolização das crenças tradicionais que não podem mais ser transmitidas nos termos até então adotados.

Tillich, como vimos, achava-se um homem de fronteira, situado entre o velho e o novo, entre uma herança cultural imbuída do senso sagrado e a orientação secular da nova era. Ele afirma que sua vocação era mediar entre as preocupações expressas da fé e os imperativos dos questionamentos da razão, ajudando assim a sanar a ruptura que ameaçava destruir a civilização ocidental. Ele acreditava que desde o início da vida havia se preparado para essa tarefa, e sua longa carreira como teólogo, educador e escritor foi devotada a essa tarefa com energia total.

4.4.3. O pensamento antropológico de Teilhard de Chardin

Teilhand de Chardin é um dos nomes mais importantes do pensamento cristão contemporâneo. Reunindo de modo singular as figuras de teólogo, filósofo e, sobretudo, cientista, realizou uma síntese em que a fé cristã é apresentada à luz dos princípios da evolução, que para ele não se limitam ao aspecto biológico, mas se aplicam a toda a estrutura do universo e que tem como ápice o chamado Ponto Omega, correspondente, como veremos, à Parousia de Cristo, e em que, por assim dizer, haverá uma cristificação do homem e do mundo como um todo. Essa magnífica síntese realizada por Teilhard lhe mereceu o título de “São Tomás de Aquino do século XX”. Assim como Tomas de Aquino realizou a síntese entre filosofia e fé, o maior desafio de seu século, assim também Teilhard de Chardin realizou a síntese entre religião e ciência, cujo maior problema foi posto, em nosso século, pela teoria da evolução.

Battista Mondin, em Os grandes teólogos do século XX, volume I, estuda o pensamento de Teilhard de Chardin sob o título de evolucionismo cristocêntrico, o que nos parece uma forma adequada de expressar a posição teórica desse grande jesuíta francês. E Lucien Podeur, em Imagem moderna do mundo e fé cristã, falando sobre síntese de Teilhard de Chardin, diz que, em vez de aceitar a evolução apenas do ponto de vista “do exterior” ou de entende-la

como uma espécie de “mal necessário”, ele faz dela o centro dos principais temas da fé cristã. E conclui:

> Num universo mais evolutivo do que o de muitos ateus e materialistas, ele põe Deus e Cristo como eixos principais: ampliando assim, segundo expressão sua, a “nossa idéia de Deus até as dimensões do nosso mundo”. Em vez de justapor – ou opor – a fé em Deus, a fé no mundo e a fé no homem, ele fez das últimas o fundamento da primeira, que, em contrapartida, torna-se sua garantia. Ele quis, em suma, restituir o mundo ao cristianismo e o cristianismo ao mundo. acrescente-se a isso um método, que esse pretende novo, que estuda “só o fenômeno e todo o fenômeno”. Não será mais a “metafísica” (suspeita para muitos de nossos contemporâneos), mas uma “hiperfísica” que pensara a evolução até as últimas conseqüências e formulará a única hipótese que pode dar-lhe coerência (p. 83, 84).

Não é de admirar, portanto, que Teilhard de Chardin, com uma proposta tão ousada, tenha encontrado adeptos fervorosos e adversários ferrenhos de seu pensamento, como veremos mais ao fim desta breve exposição de sua antropologia.

O pensamento de Teilhar de Chardin é tão vasto e ao mesmo tempo tão complexo, que se torna bastante difícil uma exposição adequada em espaço tão limitado como o nosso, e sem a especialização que ele merece. Faremos o possível para apresenta-lo de modo claro e com indicação de pistas para aqueles que desejam ampliar seus conhecimentos desse notável pensador contemporâneo.

PIERRE-MARIE-JOSEPH TEILHARD DE CHARDIN. Nasceu a 1º de maio de 1881, no castelo de Sarcenat, no Auvergne, região central da França. Teilhard recebeu forte influência de seu caráter e temperamento. O Auvergne era uma área cheia de curiosidades históricas e geológicas, por causa de sua história vulcânica, e foi, por isto mesmo, seu primeiro campo de estudo. Ele diz que Auvergne lhe serviu tanto como museu de história natural como reserva de vida selvagem. Sarcenat lhe deu o primeiro prazer da descoberta, e ali aprendeu a amar a natureza. Auvergne lhe deu o que considerava sua posse mais preciosa: uma coleção de seixos e rochas, que ainda hoje podem ser encontrados lá.

O pai de Teilhard era um homem de posses que se ocupava de suas propriedades e dedicava-se a atividades ao ar livre. Era um homem culto que orientou os estudos de latim dos próprios filhos ate à idade de eles irem para o colégio. Fez relevantes estudos sobre a história local e sempre mostrou grande interesse em geologia e história natural. O filho Teilhard herdou dele esse gosto pelo estudo da história e da natureza. A mãe era uma mulher bonitíssima, que lhe ensinou tudo o que sabia sobre o Cristo, quer como o Filho de Deus quer como o Filho do Homem. A vida de Teilhard representa uma espécie de síntese dessas

influências: cientista e naturalista por parte do pai e espiritualista cristão por parte da mãe.

Theilhard foi educado por jesuítas, cuja escola freqüentou desde os 11 anos de idade. Por essa Ordem religiosa foi ordenado sacerdote em 1911.

Apesar de seu espírito profundamente religioso e de sua irrestrita obediência à Ordem Jesuíta, Theilard teve uma juventude marcada pelo desinteresse no ensino religioso tradicional. Criticava a santidade açucarada e hipócrita que observava em certos tipos de "piedosos", e chegou a ironicamente dizer: "Quem gostaria de passar a eternidade na companhia de pessoas tão maçantes?" Seu interesse maior, obviamente, concentrava-se na ciência, particularmente na geologia.

Durante a Primeira Guerra Mundial, serviu como cabo num destacamento de saúde, recusando o posto de capitão a que podia aspirar como capelão do Exército, que sua condição de sacerdote lhe daria.

De 1923 a 1946 ensinou geologia e paleontologia, mas passou grande parte do seu tempo em expedições científicas, principalmente na China, onde participou da descoberta do Homem de Pequim, o mais antigo fóssil humano até então descoberto.

Depois da Segunda Guerra Mundial, Teilhard voltou a Paris. Em 1951, foi para os Estados Unidos, onde trabalhou com equipes de pesquisa em sua área de especialização. Durante esse tempo, fez duas viagens à África do Sul, e quanto mais conhecia a África, mais se convencia de que ali se encontravam as origens da humanidade. A 10 de abril de 1955, num domingo de Páscoa, depois de celebrar a missa, morreu entre amigos, a quem visitava na ocasião.

A peregrinação de Teilhard de Chardin é marcada por altos e baixos ao longo de sua tragetória. Estudiosos de sua vida apresentam diferentes ênfases ao longo dessa jornada. Por exemplo, de 1916 a 1918 sua vida apresenta-se marcada por um profundo interesse místico – sua paixão pelo Absoluto. "A necessidade de possuir completamente 'um Absoluto' se constituiu, desde a infância, no alvo fixo da minha vida interior... A história de minha vida interior é a história dessa busca, voltada para as realidades pouco a pouco mais universais e perfeitas. No fundo, a minha profunda tendência natural, o *nisus* do meu espírito, manteve-se absolutamente inflexível desde que me conheço" (citado por Battista Mondin, 1979, p. 49). A esse segue-se um período de luta interior, tendo como ponto principal a questão de se ligar mais profundamente à fé ou abandoná-la. Foi, entretanto, um período relativo breve, que vai de 1918 a 1920. A crise mais dolorosa de sua vida ocorreu de 1926 a 1929, quando é denunciado por heresia e tem que renunciar à sua cátedra, porque alguns dos seus escritos haviam provocado inquietação entre os católicos. O verdadeiro motivo parece ter tido sua clara aceitação da teoria da evolução. Nesse período descobre a chamada Lei

da Complecidade-Consciência e começa a tratar do problema da história do cosmos à luz do princípio da convergência. Aqui, Teilhard torna-se mais cônscio da importância do coletivo e do fenômeno da socialização. A partir desse ponto, sua orientação final volta-se para o futuro. De 1945 até o fim da vida, o pensamento de Teilhard de Chardin está voltado para o ultra-humano coletivo e o fim da história no tempo. Durante esses anos ele combateu fortemente o pessimismo existencialista transmitido pela filosofia do absurdo, que dominava o mundo e, principalmente, a Europa do Pós-Guerra.

Uma visão geral desses estágios de peregrinação espiritual de Teilhard de Chardin mostra que houve uma mudança no centro de interesse do seu pensamento: "do abstrato para o concreto, da metafísica para a história, do presente para o futuro, da teoria para a prática, da especulação para o engajamento pessoal" (Emile Rideau, *The thought of Teilhard de Chardin*, Nova Iorque, Hatper & Row, 1968, p. 27, 28).

Teilhard de Chardin escreveu muito. A maior parte de seus escritos é de natureza científica e foi apresentada na forma de artigos técnicos e de conferências. Por causa da natureza heterodoxa de seus escritos, visto que defensor ardoroso da teoria da evolução, suas obras mereceram restrições por parte da Igreja Católica, como veremos mais adiante. Essa atitude da Igreja foi para ele motivo de grande sofrimento moral, pois, como ele mesmo disse: "toda aventura espiritual é um Calvário". Mas, apesar disso, nunca desobedeceu seu superior hieráquico, no caso, a Ordem Jesuíta. Ironicamente, sua obra tornou-se mais conhecida e divulgada a partir do ano de sua morte – 1955. Desde então, o pensamento de Teilhard de Chardin tem sido apresentado em centenas de livros e me milhares de artigos especializados, publicados em várias línguas no mundo moderno. Hoje existem até mesmo agremiações culturais com a finalidade de estudar e difundir o pensamento de Teilhard de Chandin.

Da vasta produção literária de Teilhard de Chardin, duas obras salientam-se: *O fenômeno humano*, obra-prima do autor, e *O meio divino: ensaio de vida interior*. A primeira é dirigida principalmente ao cientista agnóstico. É, portanto, de caráter apologético. Trata-se de uma obra bastante complexa, requerendo do leitor conhecimentos de geologia e de paleontologia. Uma dificuldade adicional de sua leitura é o vocabulário usado de modo peculiar pelo próprio Teilhard e que requer um glossário para acompanhá-lo. Felizmente, para o leitor brasileiro existe o Vocabulário Teilhard, preparado por Hubert Cuypers (Cadernos Teilhard nº6, Petrópolis, Editora Vozes, 1968), que, de alguma forma , facilita a tarefa. Referindo-se a essas duas obras, na ordem aqui apresentada, Battista Mondin (1979) diz: "A primeira contém a parte especulativa (o sistema) e a segunda a parte prática, ou seja, as conseqüências ético-religiosas da visão cósmica de Teilhard de Chardin" (p. 48).

Para nossa exposição do pensamento antropológico de Teilhard de Chardin, tomaremos por bases essas duas obras fundamentais. Apesar de dispormos de outras traduções, preferimos aqui a da Editora Cultrix, com prefácio e notas de José Liuz Archanjo. Além dessas obras básicas, usaremos, evidentemente, fontes secundárias autorizadas, inclusive alguns dos *Cadernos Teilhard*, publicados pela Editora Vozes.

Consideraremos agora alguns dos conceitos básicos da antropologia de Teilhard de Chardin.

A posição teórica de Teilhard de Chardin é fundamentalmente a do humanista cristão. O homem ocupa lugar central no seu pensamento. Todo o seu sistema desenvolve-se em torno do homem, envolvendo seu passado, seu presente e seu futuro. Ele encara o homem como fenômeno que deve ser estudado em sua total amplitude. Eis o que ele diz logo no início de sua obra-prima – O fenômeno humano[*]: "Para ser corretamente compreendido, o,livro que aqui apresento tem de ser lido não como uma obra de metafísica e menos ainda como uma espécie de ensaio teológico, mas única e exclusivamente como uma dissertação científica. A própria escolha do título o indica. Nada mais que o Fenômeno. Mas também todo o Fenômeno" (p. 19).

Teilhard limita-se, portanto, ao campo da experiência e trata o problema antropológico do ponto de vista do naturalismo. Como cientista, preocupou-se em comunicar a significação do homem e do universo e natureza orgânica da humanidade. Ainda no início de seu famoso livro, ele define seu objetivo e seu programa de trabalho:

> Primeiramente, *nada mais* que o Fenômeno. Que não se preocupe, portanto, nestas páginas, uma *explicação*, mas somente uma *introdução a uma explicação* do mundo.
>
> Estabelecer em torno do homem, escolhido como centro, uma ordem coerente entre conseqüentes e antecedentes; descobrir, entre elementos do Universo, não um sistema de relações ontológicas e causais, mas uma lei experimental de recorrência, que exprime seu aparecimento sucessivo no decurso do Tempo: eis, muito simplesmente, o que tentei fazer. Para além dessa primeira reflexão mais avançadas do filósofo e do teólogo. Nesse domínio do ser profundo, evitei, cuidadosa e deliberadamente, aventurar-me por um momento que fosse.

O pensamento de Teilhard é dominado pela idéia da evolução. Para ele, evolução é mais do que uma teoria a ser acrescentada ao conhecimento científico; é uma explicação geral, aplicável a tudo no mundo. a evolução é mais do que uma teoria científica limitada aos fatos biológicos; é uma dimensão do pensamento que afeta tudo o que pensamos e tudo o que entendemos. Para ele, a

[*] Abreviado aqui para F. H. nas varias citações do texto. (N do A).

evolução estava apenas começando. Ele tentou expressar os elementos essenciais da fé cristã em torno de uma cosmovisão evolutiva, e em seu esquema de evolução cósmica fala até mesmo do Cristo em evolução. O homem é fenômeno e, como tal, deve ser visto à luz da evolução.

Em sua visão evolutiva do universo, Teilhard difere de outros cientistas e pensadores. Para a maioria dos cientistas de confissão materialista, como é o caso de Jacques Monod, Prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina, a evolução se dá por causas aleatórias ou por necessidade, como indica o título de seu famoso livro *O acaso e a necessidade*. Outros, de confissão marxista, como é o caso de Oparin, da Academia de Ciências da URSS que, em seu livro *A origem da vida*, seguindo os ensinos de Engels em seu materialismo dialético, explicam a evolução por causas puramente imanentes, como vimos quando tratamos da Dialética da Natureza, na parte do capítulo sobre o humanismo marxista. Para esses autores, a vida surge de um processo em que níveis mais complexos da matéria adquirem novas características através de saltos qualitativos resultantes do processo quantitativo. Repetindo a lição de Engels, Oparim diz:

> O materialismo dialético ensina que a matéria nunca permanece em repouso, mas, pelo contrário, está em constante movimento, desenvolve-se, e, evoluindo, eleva-se a níveis cada vez mais altos e adquire formas de movimento cada vez mais complexos. Ao elevar-se de um degrau a outro, a matéria adquire novos atributos. Um deles é a vida, cujo surgimento marca uma etapa, um escalão determinado do desenvolvimento histórico da matéria. Vemos, assim, que o caminho mais seguro para a solução do problema da origem da vida é o estudo do desenvolvimento da matéria. Durante o decorrer desse desenvolvimento é que surgiu a vida, como uma nova qualidade (A origem da vida, p. 19).

Para Teilhard, a evolução apresenta aspectos puramente imanentes, que podem e devem ser estudados do ponto de vista científico, mas apresenta também aspectos transcendentes, que exigem outro tipo de explicação. Esse é o seu conceito de evolução: “A evolução, uma teoria, um sistema, uma hipótese?... Absolutamente não: mas, muito mais que isso, uma condição geral à qual devem obedecer e satisfazer doravante, para serem concebíveis e verdadeiras, todas as hipóteses, todos os sistemas” (O fenômeno humano, p. 242, 243).

O conceito-chave do sistema de Teilhard de Chardin é a lei da complexidade-consciência, que diz que, através do tempo, tem havido uma tendência na evolução para a matéria tornar-se cada vez mais complexa em sua organização e que, com o aumento na complexidade da matéria , há um aumento correspondente na conscientização, ou nos organismos. Falando sobre essa evolução da matéria, ele diz:

> Observada em sua parte central, a mais clara, a Evolução da Matéria se resume, nas teorias atuais, à edificação gradual, por complicação crescente, dos diversos elementos reconhecidos pela

Físico-Quimica. Bem embaixo, para começar, uma simplicidade ainda indecisa, indefinível em termos de figuras, de natureza luminosa. Depois, bruscamente(?), um formiguejar de corpúsculos elementares, positivos e negativos (prótons, nêutrons, elétrons, fótons...), cuja lista aumenta sem cessar. Depois a série harmônica dos corpos simples estendendo-se do Hifrogênio ao Urânio, pelas notas da escala atômica. E, em seguida, a imensa variedade dos corpos compostos, em que as massas moleculares vão se elevando até um certo valor crítico, acima do qual, como veremos, passa-se para a Vida. Nem sequer um termo dessa longa série que não deve ser olhado, com base em boas provas experimentai, como um composto de núcleos e de elétrons. Essa descoberta fundamental de que todos os corpos derivam, por ordenação, de um só tipo corpuscular inicial, é o clarão que ilumina ao nosso olhar a história do Universo. À sua maneira, a Matéria obedece, desde a origem, à grande lei biológica (À qual nos reportaremos incessantemente) de "complexificação" (F.H., p. 46).

A lei da complexidade-consciência, para Teilhard, explica o "dentro" e o "fora" das coisas no processo evolutivo, sem reduzi-lo ao imanente, mas na realização de uma megassíntese.

Positivamente, não vejo outra maneira coerente e, portanto, científica, de agrupar essa imensa sucessão de fatos, senão interpretando no sentido de uma gigantesca operanção psicobiológica – como uma espécie de megassíntese - , "superordenação" à qual elementos pensantes da Terra se acham hoje individual e coletivamente submetidas. "Megassíntese no Tangencial". E, então, por isso mesmo, um salto para diante de energias Radiais, segundo o eixo principal da Evolução. Sempre mais complexidades: e, portanto, cada vez mais consciência (F.H., p. 277).

À luz desse princípio, é fácil verificar que para Teilhard o processo evolutivo é progressivo. Enquanto um grande número de cientistas do século XX fala de uma evolução aleatória sem sentido, em que há mudança constante, mas nenhuma direção, Teilhard argumenta, usando conhecimentos de geologia e paleontologia, que durante o imenso tempo de evolução os eventos ocorreram ao longo de um eixo inudirecional. A evolução, portanto, tem um sentido e marcha para um ponto culminante.

Além do tipo natural de energia conhecido pelos físicos, há outra forma de energia que conduz à constituição da complexidade acumulada – do átomo de hidrogênio à extraordinária organização do homem racional. A isso Teilhard chama de "energia radial", que, na sua opinião, deve também ser objeto de estudo por parte dos cientistas.

Para o físico moderno, a matéria é uma forma condensada de energia. Para Teilhard, a energia primitiva do universo é de natureza espiritual. Essa energia manifesta-se de duas maneiras: Energia tangencial, pela qual se unem entre si os elementos da matéria, levando-os à constituição de novas formas e que tendem a se interiorizar e a se centrar cada vez mais. É a energia espiritual. Como se relacionam essas duas formas de energia é um problema com o qual a ciência, normalmente, não se preocupa. Como cientista cristão, Teilhard ocupa-se do assunto:

As duas Energias, Física e psíquica, espalhadas respectivamente sobre as duas folhas externa e interna do Mundo, têm, no conjunto, o mesmo andamento. Estão constantemente associadas e passam, de algum modo, uma para a outra. Mas parece impossível fazer com que suas curvas simplesmente se correspondam. Por um lado, apenas uma fração ínfima de Energia "física" se acha utilizada pelos mais elevados desenvolvimentos da energia espiritual. E, por outro lado, essa fração mínima, uma vez absorvida, traduz-se, no quadro interior, pelas inesperadas oscilações.

Tal desproporção quantitativa basta para fazer rejeitar a idéia demasiado simples de "mudança de forma" (ou transformação direta) e, por conseguinte, a esperança de algum dia encontrar um "equivalente mecânico" da vontade ou do pensamento. Entre dentro e fora das coisas as dependências energéticas são incontestáveis. Mas estas, sem dúvida, só se podem traduzir por simbolismo complexo em que figuram termos de ordens diferentes (F.H., p. 63).

E para fugir de uma concepção dualista insustentável para a ciência, Teilhard oferece uma solução tentadora:

Essencialmente, admitiremos, toda a energia é de natureza psíquica. Mas, em cada elemento "particular", acrescentaremos, essa energia fundamental divide-se em dois componentes distintos: uma energia tangencial, que torna o elemento solidário a todos os elementos da mesma ordem (isto é, da mesma complexidade e da mesma "centralidade"), que ele mesmo no Universo; e uma energia radial, que o atrai na direção de um estado cada vez mais complexo e centrado, para a frente (F.H., p. 63,64).

Outro tema que permeia o sistema de Teilhard é o conceito de gênesis. Ele fala da evolução cósmica como sucessão de gênesis ou de começos. Há um período de pré-vida, que começa com a cosmogênese, o nascimento do universo físico. Depois, acontece o processo evolutivo que se desenvolve inicialmente através de um período incerto, mas que logo se torna objetivo em cada estádio. Esse período é chamado de biogênese, porque marca o início da vida. Depois vem a antropogênese, que marca o aparecimento histórico do homem. Em dado ponto desse processo dá-se o nascimento do pensamento reflexivo, a chamada neogênese. O ponto culminante desse processo é a Cristogênese. Para Teilhard, "toda a criação só existe, afinal, em função de sua significação como elemento da Cristogênese" (Vocabulário Teilhard, p. 30). Eis um texto em que o autor resume esse pensamento:

Assustado um instante com a Evolução, o cristão se apercebe agora de que esta lhe fornece simplesmente um meio magnífico de se sentir mais perto de Deus e de a Ele se dar mais ainda. Numa Natureza de esforço pluralista e estético, a dominação universal do Cristo podia, ainda, em rigor, confundir-se com um poder extrínseco e sobreimposto. De que urgência, de que intensidade não se reveste essa energia crística num mundo espiritualmente convergente? Se o mundo é convergente, e se o Cristo ocupa o seu centro, então a Cristogênese de São Paulo e de São João outra coisa não é, exatamente, senão o prolongamento ao mesmo tempo esperado e inesperado da Noogênese em que, para nossa experiência, culmina a Cristogênese. O Cristo se reveste organicamente da própria majestade de sua criação. E, por isto mesmo, é sem metáfora, através de toda a extensão, de toda a espessura e de toda a profundidade do Mundo em movimento, que o Homem se vê capaz de experimentar e de redescobrir o seu Deus. Poder literalmente dizer a Deus que o amamos não somente

de todo o nosso corpo, de todo o nosso coração e de toda a nossa alma, mas também de todo o Universo em via de unificação, eis uma oração que só se pode fazer no Espaço-Tempo (F.H., p. 341).

Seguindo a lei de complexidade-consciência, o processo evolutivo torna possível a hominização. “Hominização, que é, de partida, se quiser, o salto individual, instantâneo, do instinto para o pensamento. Mas hominização que é também, num sentido mais lento, a espiritualização filética, progressiva na civilização humana, de todas a forças contidas na animalidade” (F.H., p. 196). Segundo esse conceito, na ascenção revolucionária do homem, ele está se movendo através da auto-unificação da socialização à unidade central extremamente complexa da super-humanidade, que, no pensamento de Teilhard, não significa o mesmo que o super-homem de Nietzsche. Socialização é o processo psicossocial através do qual a humanidade está se tornando organicamente uma. Em dado ponto crítico, a evolução torna-se essencialmente um processo psicossocial.

Refletindo sobre esse ponto do pensamento de Teilhard, Sir, Julian Huxley, em sua introdução ao Fenômeno humano, diz:

> Depois de passar esse ponto crítico, a evolução assume um novo aspecto: torna-se basicamente um processo psicossocial baseado na transmissão cumulativa de experiências e de seus resultados, e operando através de um sistema organizado de consciência, operação que combina conhecimento, sentimento e vontade. No homem, pelo menos durante os períodos histórico e proto-histórico, a evolução tem-se caracterizado mais por mudanças culturais do que biológicas ou genéticas. “Nesse novo nível psicossocial, o processo evolutivo conduz a novos tipos de organização de graus mais elevados. De um lado, há novos padrões de cooperação entre os indivíduos – cooperação para fins de controle prático, recreação, educação e, notadamente, nos últimos séculos, no sentido de obter conhecimento; por outro lado, há novos padrões de pensamento, novas organizações de consciência e de seus produtos” (p. 27).

O ápice desse processo evolutivo é o Ponto Ômega. No Apocalipse de João 1.8, Jesus Cristo fala de si mesmo como sendo o Alfa e o Omega, “(...) aquele que é, e que era, e que há de vir (...)”. Parece clara a relação do pensamento de Teilhard com esse conceito bíblico. O Ponto Omega é o ermo final da evolução da humanidade, o ápice do desenvolvimento social e espiritual de todas as coisas. Tudo converge para o Ponto Omega.

Além do uso de ômega nas ciências como símbolo matemático, há pelo menos três outros usos do termo aplicáveis ao conceito de Teilhard: Ômega como pólo superior do processo evolutivo representa o ápice da humanização, o ponto de mutação e natural de seu desenvolvimento convergente, que conduz à unidade e consciência. Mais do que isso, Omega é algo pessoal que torna possível o amor entre as pessoas e que as livra da solidão e da ameaça do não-ser. Neste caso, Ômega é algo pessoal que torna possível o amor entre as pessoas

e que as livra da solidão e da ameaça do não-ser. Nesse caso, Ômega é o ponto de encontro entre o universo que alcançou seu limite de concentração e um outro centro ainda mais profundo. Em terceiro lugar, Ômega significa o Deus da fé. Cuypers, no *Vocabulário Teilhard*, registra citação na forma ordinária:

> (...) Na fenomenologia de Teilhard, Ômega corresponde à noção de ponto de convergência para a qual avança toda a evolução e, essencialmente, a humanidade. É ao mesmo tempo centro de atração da evolução e ponto de concentração última do psiquismo refletido na noosfera. É, enfim, o coroamento do fenômeno de amorização e de personalização.
>
> Do ponto de vista teológico, Ômega outra coisa não é senão Deus, Centro dos centros em que se consuma o Universo, ao mesmo tempo que é o Cristo ressuscitado em que se realiza a conjunção do centro cósmico universal e do centro transcendente, Pessoa absoluta, Amor absoluto que é Deus.
>
> A noção de ômega constitui o gonzo sobre o qual se articulam as duas bandas da visão cósmica de Teilhard: sendo uma visão fenomenológica científica do universo, a outra suas concepções teológicas, mais especialmente consignadas em sua cristologia (p. 78, 79).

Em síntese, o Ponto Ômega, no pensamento de Teilhard, é a união amorável de todos os membros da humanidade; a força de atração que concentra a humanidade numa pessoa – Deus, à qual todos podem amar e na qual podem amar o semelhante.

> Quando, ultrapassando os elementos, passamos a falar do Pólo Consciente do Mundo, não basta dizer que este emerge da ascenção das consciências: é preciso acrescentar que ele já se encontra ao mesmo tempo emerso dessa gênese. Sem o que não poderia nem subjugar no amor, nem fixar na incorruptibilidade. Se, por natureza, não escapasse ao Tempo e ao Espaço que reúne, ele não seria Ômega... Autonomia, atualidade, irreversibilidade e, portanto, finalmente, a transcendência: os quatro atributos de ômega (F.H., p. 301).

A energia ou poder que opera a humanização de todo o processo evolutivo e que o conduz ao Ponto ômega é a capacidade de amar. Teilhard ensina que o amor é a força mais poderosa e extraordinária do universo. Ele define o amor como afinidade do ser com o ser e mostra que ele não é exclusivo do homem. “O amor, sob todos os seus matizes, não é nada mais nada menos que o sinal mais ou menos direto marcado no ângulo do elemento pela convergência psíquica do Universo sobre si mesmo” (F.H., p. 298). O termo usado para descrever esse processo é amorização:

> Criado por Teilhard, esse vocábulo designa o *processus* de atração mútua dos elementos do cosmos em função da concepção de energia, peculiar a Teilhard, para quem o cosmos é essencialmente força de amor, tendendo para o absoluto e o pessoal. A palavra que se aplica, rigorosamente, ao esforço consciente para estabelecer entre pessoas relações de amor, isto é, de unidade querida, é estendida também às atrações mútuas de elementos mesmo incontinentes do cosmos, de acordo com o princípio de que nada aparece no termo, sem que já esteja em ação, sob uma forma mais difusa, nos primeiros inícios. Teilhard fala da matéria amorizada, da evolução amorizada (Vocabulário Teilhard, p. 7,8).

O futuro do homem é uma das constantes preocupações do pensamento de Teilhard. Ele, que conhecia profundamente o passado da humanidade, revelou sempre vívido interesse em seu futuro. De si mesmo, ele disse: “Eu sou um peregrino do futuro de volta de uma jornada feita inteiramente no passado”. Sua visão do futuro é otimista. Como vimos, ele se opôs ao pessimismo da filosofia do absurdo da época do Pós-Guerra. E, em sua lei de complexidade-consciência, combateu o conceito de entropia, segundo o qual o universo, por causa de certa perda contínua de energia, está decaindo e eventualmente morrerá. Teilhard acredita no triunfo do espírito ou da humanidade. Sua esperança, que não é utópica, é semelhante à expectativa da Pasousia de Cristo, que transformará toda a natureza.

A Quarta Parte de O fenômeno humano descreve o estágio final da evolução por ele mesmo descrito como processo de “planetização” da humanidade. José Luiz Archanjo (1986), em suas notas sobre esse livro de Teilhard, define “planetização” “como o processo pelo qual as diversas raças e civilizações do Homo sapiens tendem a sintetizar-se e a constituir um todo organicamente ligado, no qual convergem as diferentes contribuições espirituais e onde se elabora o ultra-humano” (p.238). A isso Teilhard dá o nome de megassíntese, já mencionada anteriormente.

E, para mostra que a “planetização” não resulta da intenção isolada de alguns, mas da participação de todos, Teilhard conclui:

> A saída do Mundo, as portas do Porvir, a entrada no Super-Humano, não se abrem para adiante nem apenas para alguns privilegiados, nem para um único povo eleito entre todos os povos! Elas não cederão senão a um empurrão de todos juntos numa direção em que todos juntos se reunir e se completar numa renovação espiritual da Terra – renovação cujos aspectos cabe-nos precisar e sobre cujo grau físico de realidade cumpre-nos meditar (F.H., p. 278).

Esta apresentação do pensamento de Teilhard de Chardin seria ainda mais lacunosa se nada disséssemos sobre o Meio Divino, que trata do grave problema da relação homem cristão com o mundo secular ou, dito de outra maneira, o cristão perante a realidade do mundo.

José Luiz Archanjo, no prefácio dessa obra de Teilhard por ele traduzida par ao português, diz:

> O Meio Divino, expressando sobremaneira as posições religiosas e principalmente místicas de Teilhard, constitui portanto uma chave preciosa para a compreensão de uma visão: ciência generalizada e unificada que, apresentando uma descrição coerente do mundo, constitui também uma primeira abertura metafísica para a síntese do Real: descrição científica interpretativa que se transfigura, para além de seus limites, numa Mística unitiva (p.6).

Lucien Podeur, em Imagem moderna do mundo e fé cristã, diz que Teilhard dirige-se aos que sofrem por causa da inadequação entre o velho ideal religioso cristão e o novo ideal religioso humano. O cristão contemporâneo é constantemente desafiado a definir uma postura em que possa fruir plenamente a presença de Deus dentro de um mundo secular. E Archanjo coloca o problema "Mundo versus Homem" para os que crêem num Absoluto e num Transcendente e pergunta qual deve ser a resposta do cristão à tríplice indagação do "porquê, como e para quê agir?"

Lamentavelmente, a tendência de alguns cristãos é tentar negar o mundo, como se nesta negação estivesse a força de anular a sua realidade segundo o autor:

> Teilhard encontra outra saída. Completando e colocando os Sentidos Cósmico e Humano, é preciso que se desenvolva um Sentido Crístico, aquele que nos põe em contato com as energias espirituais irradiantes do Cristo, Filho do homem, Filho do Deus vivo, o próprio Deus encarnado que, tendo criado o homem e o mundo, amou-nos tanto que deles quis se revestir, neles quis se manifestar historicamente; através deles transparece progressivamente e com eles será Plenitude eternamente (p.4).

Para Teilhard, a ação humana não é simples dever do cidadão. É, antes de mais nada, adesão ao poder criador de Deus. A ação humana deve ser santificada, pois neste mundo como meio divino nada é profano:

> Nada é mais certo, dogmaticamente, que a santificação possível da ação humana: "Tudo o que fizerdes", diz São Paulo "fazei-o em nome do Nosso Senhor Jesus Cristo". E a mais cara das tradições cristãs consistiu sempre em ouvir essa expressão: "Em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo", no sentido de: "em íntima união com Nosso Senhor Jesus Cristo". Não foi o próprio São Paulo quem, depois de nos haver convidado a "revestir-nos de Cristo", também forjou a série de expressões famosas: "*Collaborare, compati, commori, con-ressuscitare*", em que exprime a convicção de que toda vida humana deve, de algum modo,tornar-se comum com a vida de Cristo? (O meio divino, p.19).

Por outro lado, a ação humana deve ser humanizada. Teilhard advoga que muitos hoje criticam o cristianismo, alegando que ele torna seus fiéis inumanos, no sentido de não empenharem a fundo naquilo que é propriamente humano. Ele põe entre aspas uma crítica que podia ser formulada por diferentes pessoas:

> O cristianismo, pensam às vezes os melhores dentre os gentios é mau e inferior, porque não leva seus adeptos para além, mas para fora e para a margem da humanidade. Isola-os, aos invés de fundi-los na massa. Desinteressa-os, ao invés de aplica-los à tarefa comum. Não os exalta, pois, mais diminui-os e falseia-os. Eles próprios, ademais, não o confessam? Quando, por sorte, um de seus religiosos, um de seus padres, se consagra às investigações ditas profanas, tem todo o cuidado de lembrar, no mais das vezes, que não se presta a essas ocupações secundárias para se adaptar a uma moda ou a uma ilusão, para mostrar que os cristãos não são os mais tolos dos humanos. Em suma, quando um católico trabalha conosco, temos de interessar. Mas, no fundo, devido à sua religião, ele

não crê no esforço humano. Seu coração não está propriamente conosco. O cristianismo gera desertores e falsos irmãos: eis o que lhe podemos perdoar (*O meio divino*, p. 33,34).

Evidentemente, essa é uma idéia errônea quanto à presença do cristão no mundo e quanto ao significado humano de sua ação.

Em virtude da importância do futuro no pensamento de Teilhard de Chardin, a esperança ocupa nele lugar relevante. Mas, argumenta ele, a espera do céu não pode viver se não for encarnada. Que corpo, então, daremos à nossa espera?

O de imensa esperança totalmente humana. Olhemos a terra ao nosso redor. O que se passa, sob os nossos olhos, na massa dos povos? Donde vem essa desordem na sociedade, essa agitação inquieta, essas ondas que se avolumam, essas correntes que circulam e se juntam, essas erupções confusas, formidáveis e inéditas?

– a Humanidade atravessa visivelmente uma crise de crescimento. Ela toma obscuramente consciência daquilo que lhe falta e daquilo que ela pode. Perante ela, como lembramos na primeira destas páginas, o Universo torna-se luminoso como um horizonte donde vai despontar o Sol. Ela pressente, portanto, e ela espera (*O meio divino*, p.137).

Teilhard advoga que o progresso do Universo e do homem não é uma concorrência a Deus e muito menos um desperdício das energias que lhe devemos. “Quanto mais o homem for grande, tanto mais a humanidade será unida, consciente e senhora de sua força; quanto mais também a criação for bela, tanto mais a adoração será perfeita, tanto mais o Cristo encontrará, para extensões místicas, um corpo digno de ressurreição” (O meio divino, p. 137,138). E sobre o dilema quanto à tentação de temer o mundo, por ser grande demais, ou ser por ele seduzido, por ser belo demais, Teilhard responde:

A terra pode bem, desta vez, agarrar-me com seus braços gigantes. Pode encher-me de sua vida ou retornar-me em sua poeira. Pode enfeitar-se aos meus olhos de todos os encantos, de todos os horrores, de todos os mistérios. Pode inebriar-me com seu perfume de tangibilidade e de unidade. Pode lançar-me de joelhos na esfera do que amadurece em seu seio.

Seus sortilégios não poderiam mais prejudicar-me, desde que ela se tornou para mim, para além de si mesma, o corpo daquele que é e daquele que vem! “O Meio Divino” (O meio divino, p. 138).

E, para citar mais uma vez o interessante trabalho de Lucien Podeur, eis o que ele diz ao encerrar seu estudo sobre o Meio Divino: “Está, pois, realizada a intenção de Teilhard. Em um mundo tornado novamente meio divino, no qual a ação unificadora de Deus se manifesta por toda a parte, o homem que crê reencontra um sentido para a sua fé e um fim para o seu agir” (p. 98).

Vimos que no início de O fenômeno humano Teilhard aponta seu objetivo e seu método de trabalho. No final do livro, ele reconsidera o leitor e resume a jornada percorrida:

(...) Entre os que tiverem tentado ler até o fim estas páginas, muitos fecharão o livro insatisfeitos e perplexos, perguntando-se se os levei a passear pelos fatos, pela metafísica, ou pelo sonho.

Mas terão compreendido bem os que hesitaram assim as condições salutarmente rigorosas que a coerência do Universo, por todos agora admitida, impõe à nossa razão?

Uma mancha que aparece sobre uma película. Um eletroscópio que se descarrega indevidamente. É o bastante para que a Física se veja forçada a aceitar no átomo poderes fantásticos. Igualmente o homem, se tentarmos enquadra-lo totalmente, corpo e alma, no experimental, obriga-nos a reajustar inteiramente, à sua medida, as camadas do Tempo e do Espaço.

Para dar um lugar ao Pensamento do Mundo, precisei interrogar a Matéria; imaginar um energético Espírito; conceber, na direção oposta à da Entropia, uma Neogênese ascendente; dar um sentido, uma flecha e pontos críticos à evolução; fazer que todas se inflitam finalmente em Alguém (F.H., p. 327).

E, com a humildade própria de um cientista que fala sempre a linguagem das hipóteses, Teilhard confessa: “Nessa reordenação de valores, posse ter me enganado em muitos pontos. Que outros procurem fazer melhor. Tudo o que eu queria era fazer sentir, ao mesmo tempo que a realidade, também a dificuldade e a urgência do problema, a ordem da grandeza e a forma às quais pode escapar a solução” (F.H., p. 327).

A obra de Teilhard de Chardin, como dissemos no início desta exposição, tem encontrado defensores ardorosos e críticos que vão da fria análise à acusação apaixonada. Uma visão panorâmica do valioso trabalho de Hubert Cuypers – Teilhard, pró ou contra? - mostra dezenas de vozes de ambos os lados.

Do ponto de vista científico, a crítica mais severa é a que lhe foi feita por Jacques Monod, em O acaso e a necessidade. Como sugere Lucien Podeur, esse crítica prende-se a três aspectos básicos: a vida, a evolução e a finalidade ou teleonomia.

Segundo Monod, não existe matéria viva no sentido de uma substância particular dotada de propriedades especiais. O que existe são organismos vivos. A via, portanto, é um efeito da estrutura e complexidade da matéria, e só aparece num sistema organizado, e não como diferentes níveis de consciência, como quer Teilhard de Chardin.

Dessa posição de Monod tiram-se duas conseqüências: 1) não se pode colocar antes da vida um pré-vida, como o faz Teilhard. Se é a complexidade que torna possível a vida, o elementar não pode ser “vivo” e 2) se a vida é simplesmente o funcionamento de mecanismos, não há necessidades de forças vitais para explica-la. O organismo, argumenta Monod, é uma usina complicada. Tudo o que se precisa é descobrir o arranjo dessa usina. Portanto, o vitalismo, em qualquer de suas modalidades, é totalmente descartado.

Quanto à evolução, Teilhard com suas noções de “dentro das coisas” e de “energia vital” adota o princípio defendido por Lamarck, de que no ser vivo

existe uma tendência ao aperfeiçoamento e que, por força dessa tendência, a evolução se daria mesmo independentemente do meio. Como vimos antes, para Teilhard essa força evolutiva é de natureza psíquica. Para Monod, a contrário, uma das características do ser vivo é a invariância, ou seja, a capacidade de reproduzir uma estrutura idêntica a si mesma. Diz ele que o ser vivo é a máquina que se reproduz. É o ADN [*] que permite essa invariância e assegura a conservação praticamente integral da "informação" de um individuo ao outro. Criticando igualmente a evolução criativa de Bérgson, monod diz:

> Mas onde Bérgson via a prova mais manifesta de que o "princípio da vida" é a própria evolução, a biologia moderna, ao contrário, reconhece que todas as propriedades dos seres vivos repousam sobre um mecanismo fundamental de *conservação molecular*. Para a teoria moderna, *a evolução de forma alguma é uma propriedade dos seres vivos,* pois ela tem a sua raiz nas *imperfeições mesmas* do mecanismo conservador que constitui o único privilégio deles. Por conseguinte, devemos dizer que a mesma fonte de perturbações de "ruído", que num sistema não-vivo, isto é, não replicativo, aboliria pouco a pouco toda a estrutura, está na origem da evolução na biosfera, e dá a conhecer sua total liberdade criadora graças a esse conservatório do acaso, surdo ao ruído tanto quanto à musica; a estrutura replicativa do DNA (*O acaso e a necessidade,* p. 133).

Quanto à finalidade ou teleonomia, Monod não a nega , mas lhe dá interpretação. "A objetividade, porém, obriga-nos a reconhecer o caráter teleonômico dos seres vivos, a admitir que, em suas estruturas e perfomances, eles realizam e perseguem um projeto" (*O acaso e a necessidade*, p. 32). Mas, advolga Monod, a única hipótese aceitável aos olhos da ciência moderna é a de que a invariância precede, necessariamente, a teleonomia. "Ou, para ser mais explícito, a idéia darwianiana de que a aparição, a evolução, o refinamento progressivo de estruturas cada vez mais intensamente teleonômicas são devidas a perturbações que ocorrem numa estrutura já possuindo a *propriedade da invariância*, capaz portanto de 'conservar o acaso' e, por aí, de submeter seus efeitos ao jogo de seleção natural" (*O acaso e a necessidade,* p. 35). A teleonomia, portanto, é o resultado de mecanismos cegos. De acordo com Monod, a seqüência será esta: invariância, perturbações ao acaso, conservação das perturbações, seleção de melhores "programas" e teleonomia. Não é a finalidade que guia a evolução: ela é possível graças aos erros de retransmissão. Como se pode ver, a teoria de Monod representa o pólo oposto do ensino de Teilhard de Chardin". "Jacques Monod tira as conseqüências de suas teses fazendo do vivo em geral e do homem em particular, produtos do acaso e da necessidade" (Lucien Podeur, 1977, p. 105).

Monod resume sua crítica a Teilhard numa página cheia de conhecimento e acentuado tom de ironia:

---

[*] ADN – Ácido desoxirribonucléico é a molécula que contém as informações genéticas do ser humano (N. do A.)

> A filosofia biológica de Teilhard de Chardin não mereceria que nos detêssemos (sic) nela, não fosse o surpreendente sucesso que encontrou até nos meios científicos. Sucesso que testemunha a angústia, a necessidade de reatar a aliança. Com efeito, Teilhard a reata sem desvios. Sua filosofia, como a de Bérgson, está inteiramente fundada num postulado evolucionista inicial. Contrariamente a Bérgson, porém, admite que a força evolutiva opera no universo inteiro, das partículas elementares às galáxias: não há matéria "inerte" e, portanto, nenhuma distinção de essência entre a matéria e a vida. O desejo de apresentar essa concepção como "científica" conduz Teilhard a fundá-la numa definição nova de energia. Esta de algum modo se distribuiria segundo dois vetores, dos quais um seria (supondo) a energia "comum", ao passo que o outro corresponderia à força de ascendência evolutiva. A biosfera e o homem são os produtos atuais dessa ascendência ao longo do vetor espiritual da energia. Essa evolução deve continuar até que toda energia esteja concentrada segundo esse vetor: é o ponto (ÔMEGA). "Ainda que a lógica de Teilhard seja incerta e seu estilo laborioso, alguns, mesmo não aceitando inteiramente sua ideologia, nela reconhecem uma certa grandeza poética. De minha parte, fico chocado com a carência de rigor e austeridade intelectual dessa filosofia. Nela vejo sobretudo uma sistemática complacência sem querer conciliar, transigir a todo preço. Talvez, no final das contas, Teilhard não tivesse culpa de ser membro daquela ordem cujo laxismo teológico Pascal, três séculos antes, atacava" (*O acaso e a necessidade*, p. 43).

Quanto a crítica teológica, começaremos com a posição da igreja Católica, conforme documento do Santo Ofício. A narrativa é de José Luiz Arcanjo, em sua introdução ao *Fenômeno humano*:

Em novembro ou dezembro de 1957, um decreto do Santo Ofício decide que os livros de Teilhard de Chardin sejam tirados das bibliotecas dos seminários e instituições religiosas. Seus livros não podem ser vendidos em livrarias católicas e não devem ser traduzidos em outras línguas. Esse decreto era enviado a todos os bispos em forma de circular. Como medida disciplinar, entretanto, foi pouco obedecido, de tal forma que, cinco anos depois, outro decreto é baixado. Este novo decreto é o *Monitum* ("Advertência" e não "Condenação"), publicado em latim na *Acta apostolicae sedis* e difundido pelo *L'Observatore Romano*, de 1º de julho de 1962. Eis o texto:

> Estão sendo divulgadas, mesmo publicadas depois da morte do autor, as obras do Padre Teilhard de Chardin, que alcançaram sucesso considerável. Pondo de parte o que diz respeito às ciências positivas, é bastante evidente que em matéria filosófica e teológica, essas obras são fartas em tais ambigüidades e até em graves erros que ofendem a doutrina católica. E por isso os eminentíssimos e reverendíssimos padres da Suprema Congregação do Santo Ofício exortam todos os Ordinários, os superiores dos Institutos Religiosos, os superiores dos Seminários e os reitores das Universidades, para que protejam os espíritos, principalmente os dos jovens, contra os perigos das obras de Teilhard de Chardin e de seus discípulos (*F.H.*, p. 10).

Essa posição da Igreja foi interpretada de diferentes ângulos, de tal sorte que podemos dizer que hoje os escritos de Teilhard são livremente estudados pela cristandade católica.

Segundo Battista Mondin, o artigo que comenta o *Monitum* apresenta um defeito fundamental e erros derivados. No primeiro caso, diz-se que Teilhard freqüentemente realiza uma transposição indébita para o plano metafísico e

teológico dos termos e conceitos de sua teoria evolucionista, e essa transposição o leva a ambigüidades conceituais. Quanto aos erros doutrinários, são apontados, dentre outros, os seguintes: a) a criação é considerada como necessária; b) a transcendência divina não é suficientemente clara; c) a expressão do sobrenatural é inadequada, visto que o autor coloca no mesmo plano de evolução dos mistérios fundamentais do cristianismo: a criação, a encarnação, a redenção; d) o autor não salvaguarda a gratuidade da ordem sobrenatural; e) não reconhece os limites entre matéria e espírito, e f) nega a transmissão hereditária do pecado original. E, concordando com as falhas indicadas, Mondin conclui que, em termos de teologia dogmática, o sistema de Teilhard é inaceitável, porque seus fundamentos são incapazes de sustentar algumas das verdades básicas da fé cristã, e acrescenta:

> Portanto, sustento que, no terreno ideológico, não se pode dar de sua obra nada além de um juízo substancialmente negativo. E por isso não tanto porque o quadro que ele nos oferece não abarque, a não ser uma parte mínima do depósito da Revelação, mas sim porque as premissas filosóficas sobre as quais foi construído, parecem comportar a exclusão necessária de algumas partes essenciais de tal depósito. Com efeito, não é por acaso que verdades como a criação, o pecado original, a graça sobrenatural, a Trindade e a encarnação não tenham encontrado expressão no sistema teilhardiano. Isso ocorreu porque as bases filosóficas de tal sistema impediram que o autor as levasse em consideração: a moldura filosófica evolucionista, em que Teilhard inseriu a mensagem cristã, impediu-lhe de dar expressão à gratuidade da graça, à liberdade do pecado, à transcendência de Deus e à imortalidade da alma (p. 65).

Mas o trabalho de Teilhard é também avaliado positivamente por muitos autores. Na introdução à versão inglesa de *O fenômeno humano*, Sir Julian Huxley diz que se trata de uma obra notável escrita por um notável ser humano.

Em *O fenômeno humano* o autor realiza a tríplice síntese – do mundo físico e material com o mundo da mente e do espírito; do passado com o futuro, e da variedade com a unidade, do múltiplo com o uno. Ele realizou isso examinando cada tópico de sua investigação *sub specie evolutionis*, co referência a seu desenvolvimento no tempo e sua posição evolutiva. Por outro lado, ele é capaz de visualizar a todo da realidade *cognoscível* não como mecanismo estático mais como processo (*The phenomenon of man*, p. 11).

Philips Hefner, em seu livro *The promisse of Teilhard*, indica algumas das implicações positivas do seu pensamento, dentre os quais salientamos as seguintes:

Sua visão profética de que a relação entre o coletivo e o individual é importante para o futuro do homem do século XX. A tensão entre os dois deve continuar a existir, pois ambos são necessários.

Existe em Teilhard uma preocupação ecológica. Todo o seu pensamento é permeado da consciência de que o homem vive em unidade a dependência dos sistemas naturais que o cercam.

Teilhard nos ensina que a investigação intelectual deve incluir compromisso moral.

No exercício da fé cristã, o amor a Deus e a próximo se realiza aqui na Terra. Deus está presente no processo de evolução e Cristo esta no centro do movimento, que nele alcançará seu ponto final.

Finalmente, a obra de Teilhard contribui para aproximar o cristão e o cientista. Ele desafiou o cientista a considerar aquilo a que chamou de "o fenômeno cristão".

Para concluir essa visão panorâmica do pensamento antropológico de Teilhard de Chardin, apresentaremos o resumo feito por Hubert Cuypers, que o reduz a 12 proposições:

1. O Universo constitui um único todo coerente em evolução.
2. O Universo proveio de uma única e mesma energia de natureza psíquica ou espiritual.
3. Essa energia primitiva apresenta um caráter ambivalente (dupla personalidade): a energia radial, correspondente ao aspecto psíquico dos elementos.
4. Dessa ambivalência da energia primeira resulta que toda matéria é portadora de consciência ou psiquismo.
5. Matéria e consciência evoluem seguindo a lei de Complexidade-Consciência.
6. No nível da humanidade, a Consciência refletida assume a marcha da evolução e realiza a Noosfera por cima da Biosfera.
7. O movimento convergente da humanidade é acompanhado de uma socialização ao mesmo tempo que de uma personalização dos indivíduos.
8. O movimento convergente da humanidade se baseia na Natureza Amorizante da energia primeira.
9. A convergência na amorização realiza-se sob a influência de um Pólo de Atração Universal, que se acha colocado no terreno da evolução, seu ativador: é o ponto culminante Ômega.
10. Este ponto Ômega corresponde à consciência suprema, é transcendente e soberanamente personalizado: é Deus, é o Amor Absoluto.
11. Na evolução, Deus incorporou-se na pessoa de Cristo: este é o verdadeiro dinamizador da evolução, em vista da cristificação do universo.
12. Toda a evolução tem por fim último a constituição do corpo místico de Cristo. Cristo histórico e pessoal, unido ao corpo místico (a humanidade

unida em Cristo), realiza o Cristo universal e total (Teilhard, pró ou contra, p. 60,63).

4.4.4. O pensamento antropológico de Martin Buber

Martin Buber é um pensador judeu-alemão que exerceu grande influência sobre o pensamento contemporâneo. Filósofo religioso, tradutor e intérprete da Bíblia, tornou-se modelo de estilo da prosa alemã. Foi uma das vozes mais veemente contra o nazismo e pioneiro da causa sionista, que resultou no estabelecimento do Estado de Israel.

A filosofia de Buber é centralizada na idéia do encontro ou do diálogo do homem com outros seres, particularmente exemplificada na relação com outros homens e, em última análise, repousando sobre a idéia da relação com Deus, como mostra sua obra-prima Eu e tu, fonte principal do seu pensamento antropológico.

Por que incluir um filósofo judeu num estudo que pretende ser uma perspectiva cristã do homem? É que Buber é o filósofo do diálogo, incluindo o encontro entre o judaísmo e o cristianismo, como revela seu livro Dois tipos de fé, que tem como subtítulo “Um estudo da interpretação entre judaísmo e cristianismo”. Além disso, nossa proposta, como foi dito na introdução, não se limita ao cristianismo: tem escopo geral e tenta abranger o pensamento antropológico em diferentes épocas, independentemente da coloração religiosa ou da corrente filosófica. Leve-se também em conta o fato de que o estudo do homem é um tema tão vasto que não há hipótese de limita-lo a uma única visão ou perspectiva. Finalmente, justifica-se a inclusão de Martin Buber nesse estudo, por causa de sua notável influência sobre o pensamento contemporâneo em vários ramos do saber, como filosofia, teologia, sociologia e psicoterapia.

Martin Buber nasceu em outro de fevereiro de 1878, em Viena, na Áustria. Quando tinha apenas três anos de idade, sua mãe abandonou a família, e ele foi morar com o avô paterno, Salomão Buber, que morava em Lemberg, na Ucrânia.

Salomão Buber era um rio filantropo que dedicou seu talento a uma edição crítica do Midrashim, uma parte não legalista da tradição rabínica. Interessava-se por lingüística e era versado em grego e em hebraico. Sua esposa Adele era mais um produto típico do século XIX e refletia mais do espírito do Iluminismo que afetou os judeus da Europa Oriental. O jovem Martin Buber foi influenciado pelos avós, mas se interessava mais pelos poemas de Shiller do que pelo *Talmude*. Sua tendência para a cultura geral foi robustecida por seus estudos de nível médio, onde adquiriu excelente base nos clássicos. Ainda na adolescência, Martin Buber abandona as práticas religiosas do judaísmo tradicional.

Aos 14 anos de idade, Buber volta a morar com o pai na Polônia. Terminados os estudos secundários, entra para a Universidade de Viena, onde

faz o curso de Filosofia e História da Arte. Depois, vai para a Universidade de Berlim, onde teve o ensejo de ser aluno de dois grandes mestres: Dilthey e Simmel. Em 1904, recebeu título de Doutor em Filosofia, com uma tese sobre o conceito de indivíduo no pensamento de Nicolau de Cusa e de Jacó Boehme.

Além da influência pessoal de professores como Dilthey e Simmel, ainda em Berlim Buber é influenciado pela "Neue Gemeinschaft", associação liberal de jovens que desejavam viver intensamente a humanidade do homem.

A convite de Theodor Herzel, Buber torna-se editor do semanário sionista *O mundo*, e foi o primeiro secretário do movimento sionista. Logo, porém, rompeu com Herzel por discordar de sua orientação política. Em sua visão profética, Buber queria incluir os palestinos na solução do problema do Estado de Israel. Um olhar retrospectivo mostra que Buber estava certo, mas a estupidez humana mais uma vez triunfou sobre a razão, resultando numa guerra sem fim, que tem ceifado milhares e milhares de vidas humanas.

Em 1923, Martin Buber torna-se professor de História das Religiões e Ética Judaica na Universidade de Frankfurt. Em 1938, é destituído da cátedra pelo nazismo, e, nesse mesmo ano, aceita o convite da Universidade Hebraica de Jeruralém para ensinar Filosofia Social, cargo que exerceu com invulgar competência até sua morte, ocorrida em 13 de junho de 1965. uma organização de estudantes árabes colocou uma coroa de flores sobre seu túmulo, em reconhecimento pelo que fez para promover a paz entre judeus e palestinos.

Martin Buber escreveu muito, mas uma visão panorâmica de seus livros mostra que ele não se afastou do tema central do seu pensamento. A título de ilustração, mencionaremos algumas das sas obras mais conhecidas. Com exceção dos títulos existentes em português, as obras de Martin Buber, citadas neste trabalho, são em inglês, pois não tivemos acesso aos títulos originais, em alemão e hebraico.

História do rabino (1927). Representa uma tentativa de difusão do hassidismo, no qual Buber via a cura para os males do judaísmo e para toda a humanidade, numa era de alienação que abalava as três relações humanas vitais: entre o homem e Deus, entre o homem e o homem, e entre o homem e a natureza. Estas relações serão estruturadas quando o homem começar a encontrar o outro como pessoa, nos três níveis: divino, humano e natural.

Pathsin utopia (1949). Nesta obra Buber fala sobre o Kibbutz como socialismo principal prende-se ao fato de os membros do Kibbutz descartarem a relação entre o homem e Deus, quer negando a existência de uma contrapartida divina, quer duvidando de sua eficácia. Na área interpessoal, diz ele, cumprem a ordem divina de construir uma comunidade justa, enquanto que, ao mesmo tempo, negam a origem divina do imperativo implícito.

Daniel (1913). Contém cinco diálogos sobre duas atitudes básicas do homem perante a vida: orientação e realização. Orientação é a atitude pela qual o homem aceita o mundo como estado de coisas dirigido por leis compreensíveis ou racionais. É uma atitude receptiva, analítica e sistematizante. Realização, por outro lado, é uma atitude criativa e participativa, que realiza as possibilidades das coisas, experimentando, através da realidade plena de cada um, a plena realidade do mundo. a realização opera dentro de um horizonte de possibilidades.

Two types of faith (1950). O autor discute aqui dois tipos de religião, de acordo com sua concepção de Deus. O primeiro tipo religioso é designado pelo termo hebraico *enuma*, significa confiança mútua entre Deus e o homem, no tipo de relação Eu – Tu. O outro tipo é designado pelo termo grego *pistis*, significa a crença da factualidade de eventos cruciais na história da salvação, como o caso típico das afirmações de Paulo sobre a vida, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo. Para Buber, o judaísmo é o exemplo clássico de *enuma*, e o cristianismo de *pistis*, apesar de haver bastante *pistis* no judaísmo histórico e bastante *enuma* no cristianismo.

Eu e tu (1923). Este é, sem dúvida, o livro mais importante de Martin Buber. O articulista da Enciclopédia Britânica, que escreveu o artigo sobre o Buber, resume o conteúdo deste livro ao seguinte: Deus, o grande Tu, torna possível a relação Eu – Tu entre o homem e os outros seres. A eventualidade dessa relação depende dos níveis do ser: é quase nula nos níveis inorgânicos e vegetais, rara ao nível animal, mas sempre possível e muitas vezes real entre os seres humanos. Uma verdadeira relação com Deus é sempre do tipo Eu – Tu. O homem pode encontrar-se com Deus e a ele se dirigir, mas não pode expressá-lo como se fosse simples objeto do pensamento.

Entre os seres humanos, a relação Eu – Tu, em que ambas as partes entram na plenitude do seu ser – como caso de um grande amor em seus momentos mais altos ou numa inimizade ideal –, é uma exceção. Geralmente entramos numa relação não com a plenitude de nosso ser, mas apenas com uma fração dela. Esta é a relação Eu – Isso, como no caso da investigação intelectual, em que outros seres são reduzidos a meros objetos de pensamento, ou em relações sociais onde as pessoas são tratadas como instrumentos ou conveniências. Essa forma de relação permite a criação da ciência pura e aplicada, bem como a manipulação do homem pelo homem. O conceito ético de Buber quanto a uma linha de demarcação, que deve ser continuamente traçada entre o bem máximo que se pode fazer numa situação concreta e o mal mínimo que ela permite, exige uma relação Eu – Tu sempre que possível, e fixa uma relação Eu – Isso sempre que necessário.

Com referência a Deus, qualquer tipo de relação Eu – Isso deve ser evitado, seja no plano teórico, por torná-lo objeto de dogmas, quer jurídico, por torná-lo legislador de regras fixas, ou organizacional, por confiná-lo a igrejas, mosteiros ou sinagogas.

Betweeen man and man (1947). Neste livro, contendo cinco ensaios, Buber de algum modo complementa e aplica o que havia dito em *Eu e tu*, atualizando o seu conteúdo. O mesmo pode dizer de do diálogo e do dialógico, lançado no Brasil pela Editora Perspectiva (1982). Há, naturalmente, muitas outras obras importantes de Buber, como, por exemplo, *Eclipse of God* (1952), *Moses (*1946), *Pointing the way* (1957) e *The prophetic faith* (1949).

A fonte secundária mais autorizada sobre Martin Buber, pelo menos na língua inglesa, é, talvez, Maurice Friedman: *Martin Buber's life and works* (três volumes), da qual *Martin Buber, the life of dialogue* (1960) é uma síntese. Ronald G. Smith, tradutor de *Ich und du* para o inglês, produziu um pequeno mais interessante texto sobre Buber na série "Makers of contemporary theology".

A visão antropológica de Martin Buber sofreu naturalmente a influência de outros filósofos e pensadores. Em seu livro *Between man and man*, quando trata da questão "o que é o homem?" revela amplo conhecimento da história da filosofia e deixa transparecer a influência de alguns filósofos sobre o seu próprio pensamento. Dentre esses filósofos salientam-se Kant, Feuerbach e Nietzsche.

Kant propõe a mais ampla tarefa para a antropologia filosófica. Para ele, a filosofia *in sensu cósmico* é o conhecimento dos objetivos supremos da razão humana ou o conhecimento do mais elevado princípio do uso de nossa razão. Neste sentido universal, como tivermos oportunidade de indicar em outro contexto deste livro, a filosofia lida com quatro questões fundamentais: 1) o que posso conhecer (epistemologia); 2) o que devo fazer (ética); 3) que posso esperar (religião); e 4) o que é o homem? (antropologia). Finalmente, tudo na filosofia reduz-se à antropologia, pois as três primeiras questões dependem da última.

Essa formulação repete as três questões das quais Kant diz na *Crítica da razão pura*, sob o título "Do ideal do bem supremo", que tudo o que interessa à razão, tanto do ponto de vista teórico como do prático, neles se resumem. Mas aqui ele liga as três primeiras à última questão e a relaciona com a antropologia, que seria a ciência filosófica por excelência.

Note-se, porém, observa Buber, que Kant não atinge a exigência do que ele diz ser uma antropologia filosófica. Em seus escritos e conferências ele apresenta algo diferente – uma abundância de valiosas observações para o conhecimento do homem, como, por exemplo, o que diz sobre o egoísmo, a honestidade e a mentira, fantasias, sonhos, doença mental, bom-humor etc. Mas a questão sobre o que é o homem não é levantada nos escritos de Kant, e os problemas básicos envolvidos na questão não são tratados. Portanto, conclui

Buber, o homem, como um todo, não entra na antropologia de Kant. Mas, apesar de Kant ainda se ligar a uma ciência do homem nos moldes do pensamento dos séculos XVII e XVIII, ele nos deixou um legado que não pode ser ignorado.

Buber deve a Kant a solução do problema do tempo e do espaço, bem como a compreensão de que, no plano moral, não devemos tratar nosso semelhante como meio, mas como fim em si mesmo.

Quanto ao problema do tempo e do espaço, Buber descreve a experiência nos termos seguintes: "Mais ou menos aos 14 anos de idade, começou a se preocupar com o problema de que Pascal já havia se ocupado. Procurou imaginar uma margem ou ausência de uma margem do espaço, e o tempo com um começo e um fim ou um tempo sem começo e sem fim, e ambos eram igualmente impossíveis. No *Prolegômeno a toda metafísica futura*, Buber descobriu que tempo e espaço são apenas as formas através das quais efetuamos a percepção das coisas e que em nada afetam o seu ser. Tempo e espaço estão ligados aos nossos sentidos e não à natureza das coisas. Diz ele, então: "Aprendi que o ser em si mesmo está além da finitude ou da infinitude do tempo e do espaço, visto que ele apenas nos aparece no espaço e no tempo, mas ele não entra nessa aparecimento. Comecei então a compreender a existência da eternidade como algo diferente do infinito, da mesma forma como é diferente do finito, e a possibilidade de conexão entre mim, como homem, e o eterno" (*Between man and man,* p. 136).

Quanto a Feuerbach, Buber argumenta que para compreender sua oposição a Hegel e sua significação para a antropologia filosófica é necessário formular a questão fundamental: onde começa a filosofia?

Kant, em oposição ao racionalismo, e baseado em Hume, estabeleceu a epistemologia como ponto de partida da filosofia e mostrou que o problema filosófico por excelência é o conhecer e sua possibilidade. Esse problema, como vimos, levou Kant à questão antropológica – que tipo de ser é o homem, que conhece dessa maneira? Hegel, por sua vez, alega que não deve haver nenhum objeto imediato como princípio da filosofia, pois imediação é, por natureza, oposta ao pensamento filosófico. Em outras palavras, a filosofia não começa, como em Kant e em Descartes, com a situação do homem que a filosofia, mas deve precedê-la. O Puro Ser é o princípio da filosofia. Ora, o Puro Ser é pura abstração. Com base nesse raciocínio, Hegel coloca o desenvolvimento da razão universal como objeto da filosofia, ao invés da cognição humana, como queria Kant.

Este é o ponto de ataque de Feuerbach ao idealismo hegeliano. A razão universal, argumenta ele, é apenas um novo conceito para Deus. Ora, assim como a teologia, quando diz "Deus", apenas transfere a essência humana da terra

para o céu, assim também a metafísica, quando diz “razão universal”, apenas transfere a essência humana da existência concreta para a existência abstrata.

No seu manifesto filosófico *Princípio da filosofia do futuro* (1943), Feuerbach tem como princípio não o absoluto, isto é, o abstrato, o espírito, em suma, não a razão *in abstracto*, mas o homem é real, o ser total. Ao contrário de Kant, Feuerbach quis fazer de todo o ser , e não apenas da cognição humana, o princípio de filosofar. Ele diz que a nova filosofia do futuro torna o homem o objeto exclusivo e universal da filosofia, e, portanto, faz da antropologia a ciência universal. Buber sugere que Hegel, na posição que atribui ao homem, segue a narrativa da criação no primeiro capítulo de Gênesis – a criação da natureza onde o homem é criado por último e lhe é dado um lugar no cosmos, mas de tal modo que a criação não é apenas terminada mas completada em sua significação agora que a “imagem de Deus” apareceu. Por outro lado, Feuerbach segue a narrativa da criação encontrada no segundo capítulo de Gênesis – a criação da *história* onde não existe mundo senão o do homem; o homem no seu centro, dando seus verdadeiros nomes aos seres vivos. Nunca se precisou tanto de uma antropologia assim, exclama Martin Buber.

Acontece, porém, que o postulado de Feuerbach não vai além da quarta questão de Kant. Mais do que isso, em certo sentido, podemos dizer que está mesmo aquém de Kant, pois Feuerbach não inclui sequer a questão “o que é o homem?”. Na realidade, sua exigência significa a renúncia da questão. Sua solução antropológica do ser é uma redução a um homem não-problemático. Mas o homem real, o homem que enfrenta um ser que não é humano, e é freqüentemente dominado pelo destino inexorável, e ainda assim ousa conhecer este ser e este destino, não é um ser não-problemático; pelo contrário, ele é o princípio de tudo que é problemático. Não é possível uma antropologia filosófica que não conhece com o problema antropológica.

Outra restrição que Buber faz ao pensamento antropológico de Feuerbach é o seguinte. Por homem, a quem considera o mais elevado objeto da filosofia, Feuerbach não significa o homem como indivíduo, mas o homem com o homem, ou seja, a conexão Eu e Tu. Ele diz que o homem individual por si mesmo não tem o ser do homem em si mesmo, quer como ser moral somente na comunidade, na unidade do homem como homem – uma unidade que repousa, entretanto, somente na realidade da diferença entre o Eu e o Tu.

Em outras palavras, Feuerbach, indo além de Marx, introduziu a descoberta do Tu, que foi chamada de “revolução copernicana” no pensamento moderno. Esse acontecimento é tão rico em suas conseqüências como a descoberta idealista do Eu, e é capaz de conduzir o pensamento europeu a um novo começo, indo além da contribuição cartesiana à filosofia moderna. Buber

conclui: “Eu mesmo, em minha juventude, recebi decisivo impulso de Feurbach” (*Between man and man,* p. 148).

Outro filósofo que influenciou o pensamento antropológico de Martin Buber foi Friedrich Nietzsche. Para ele, Nietzsche traz o homem para o centro de seu pensamento sobre o universo, não como em Feuerbach, um homem sem ambigüidade, mas o homem como ser problemático, dando assim maior força à questão antropológica.

A problemática do homem, diz Buber, é o grande tema do pensamento de Nietzsche. Em seu estudo, sobre Schopenhauer como educador (1874), ele faz a seguinte pergunta: “Como pode o homem conhecer-se?”, e acrescenta: “Ele é algo obscuro e velado”. Dez anos mais tarde, Nietzsche refere-se ao homem como o “animal que ainda não se estabeleceu ou definiu”. Com isto ele quis dizer que o homem não é um produto terminado, mas está apenas começando. Se considerarmos o homem como algo terminado, ele seria a suprema aberração da natureza e uma autocontradição. O homem é apenas o embrião do homem do futuro. O paradoxo da situação consiste no fato de que atingir esse homem real futuro não é nada certo; o homem presente, o homem de transição, deve criar-se a si mesmo do material que é. O homem é um ser plástico, do qual se pode modelar qualquer coisa. Sua existência na Terra não tem objetivo. O homem sofre, mas não é o sofrimento em si que é o seu problema, mas o fato de não haver resposta a seu grito: “Qual o propósito desse sofrimento?” Para Nietzsche, o ideal ascético do cristianismo procura livrar o homem sofrimento, ms somente agrava a situação, levando-o ao nada. A solução está na própria vida concebida como “desejo de poder”.

Não foi, entretanto, um filósofo em particular que exerceu maior influência sobre o pensamento antropológico de Martin Buber. Essa influência veio do hassidismo, movimento pietista, ocorrido no seio do judaísmo, começado no século XVIII, na Polônia. O articulista da *Enciclopédia brasileira mérito* registra:

> O *hassidismo* tornou-se expressão típica do misticismo judaico de seu tempo; não se chocou com as doutrinas e práticas essenciais do judaísmo e procurou dar-lhes novo e maior conteúdo emocional. Opondo-se à rigidez, ao dogmatismo, às formas desumanizadas da religião, afirmou que, sendo Deus onipotente, tanto pode ser servido nas pequenas coisas como nas grandes, e que é mais bem servido através da alegria que através da tristeza, que há uma parcela de bondade em cada homem e que ninguém foi tão longe no caminho do pecado que não possa ser redimido. Preconizou, particularmente, a oração emocional, cujo objetivo era alcançar uma verdadeira comunhão espiritual com deus. O movimento iniciou-se no século XVIII e, em pouco tempo, alcançava ampla repercussão entre as grandes massas judaicas desiludidas com falsos messias que de vez em quando apareciam e com o legalismo árido das escolas rabínicas. No período de máximo desenvolvimento do *hassidismo*, cerca da metade da população da Europa havia aderido ao movimento. Todavia após a morte do seu fundador, seus adeptos constituíram grupos separados, cada um sob a chefia de um *tzádik*, ou santo homem. A rivalidade entre esses diversos grupos resultou na corrupção da doutrina do amor divino e

da camaradagem entre os homens, frisando-se cada vez mais o papel decisivo do chefe do grupo, o que resultou no enfraquecimento gradual do movimento até à sua complexa extinção. No entanto, o *hassidismo* estimulou as forças criadoras das populações judaicas, refletindo-se em seu folclore, no pensamento religioso e na literatura (*Enciclopédia brasileira mérito*, Vol. 10, p. 419).

Além de sua filosofia do diálogo, Buber tornou-se conhecido por sua tentativa de tornar o *hassidismo* parte da cultura ocidental além das fronteiras do judaísmo. Em seu livro *Meu caminho para o hassidismo*, ele conta sua peregrinação espiritual e intelectual. Para conhecer melhor sobre o *hassidismo*, ele passou cinco anos numa espécie de retiro espiritual, em meditação, e emergiu dessa experiência como um novo homem, um novo Martin Buber.

Os pontos centrais da doutrina hassídica, quase todos refletidos na filosofia de Buber, podem ser resumidos nos seguintes: ênfase sobre a piedade e o amor de Deus nos moldes dos Profetas e dos Salmos, pois o hassidismo não valoriza o conteúdo legalista do Antigo Testamento, que é a Bíblia dos judeus. Ênfase sobre a celebração da vida, em oposição aos conceitos ascéticos que dão à vida um caráter negativo. A propósito dessa atitude afirmativa perante a existência, recomendamos a leitura do livro de Harvey Cox: *A festa dos foliões*, que mostra como o cristianismo histórico perdeu o senso de alegria perante a vida, por concepções estranhas à sua proposta original. O hassidismo ensina que não há diferença entre o profano e o sagrado, e que não se pode separar a vida em Deus da vida no mundo. Eis o que diz Buber, num texto admirável do Eu e Tu:

> Afastar o olhar do mundo não auxilia a ida para Deus; olhar fixamente nele também não faz aproximar-se de Deus, porém aquele que contempla o mundo em Deus, está na presença d'Ele... Não se encontra Deus permanecendo no mundo, e tão pouco encontra-se Deus ausentando-se dele: aquele que, com todo o seu ser, vai de encontro ao seu Tu e lhe oferece todo o ser do mundo encontra-o, Ele que não se pode procurar (p. 91, 92).

Maurice Friedman resume o ensino hassídico em três palavras: amor, alegria e humildade.

Para o hassidismo, o mundo foi criado do amor e levado à sua perfeição pelo amor. O amor é central na relação do homem com Deus, e é mais importante do que o temor de Deus, justiça e retidão. O temor de Deus é apenas a porta que conduz ao amor de Deus – é a reverência que se tem diante de um pai amoroso e bom. Deus é amor e a capacidade de amar é a mais íntima participação do homem em Deus. Esta capacidade nunca é perdida, mas precisa apenas ser purificada para se elevar ao próprio Deus. Portanto, o amor não é apenas um sentimento; é o segundo na existência humana. Não se pode amar a Deus a não ser que se também ao próximo, pois Deus é imanente no homem e na

criação. Por esse motivo, o amor de Deus e o amor ao próximo é um fim em si mesmo e não a busca de uma recompensa.

A alegria resulta da compreensão da presença de Deus em todas as coisas. Ela tem o duplo aspecto: é a prazenteira afirmação do mundo exterior e a jubilosa penetração do mundo oculto por trás do exterior. Na alegria perfeita, corpo e alma se unem, e isto evita tanto o ascetismo extremo como o libertinismo. Cultivar a alegria é uma das recompensas do hassidismo. Somente a genuína alegria pode afastar os pensamentos estranhos que separam o homem de Deus. O desespero é pior do que o pecado, pois leva o homem a acreditar que está dominado pelo pecado, daí resultando sua entrega a recusa de lutar pela afirmação da vida.

Humildade significa renúncia do eu, mas não quer dizer autonegação. O homem deve vencer o orgulho resultante do sentimento de separação dos outros e de seu desejo de se comparar com outros. Acima de tudo, o homem deve lembrar-se de que o filho de um rei e que é parte do divino. Portanto, a humildade hassídica é o despir de um falso eu para que o verdadeiro eu possa afirmar-se, encontrando seu significado em ser parte e somente um aparte de tudo. Humildade, como o amor e a alegria, é mais facilmente alcançada através da oração. A oração é a maneira mais importante da união com Deus e a forma mais eficiente de auto-redenção. A oração hassídica, entretanto, nem sempre é a que ordinariamente ocorre nos grupos religiosos. Às vezes ele assume a forma de oração comum, outras vezes apresenta-se como meditação mística em preparação para as preces prescritas, e ainda outras vezes é intuição estática da verdadeira natureza das coisas. O cântico e a dança podem ser formas elevadas de oração (Martin Buber: *The life of dialogue,* p. 22, 23). Ao leitor interessando numa visão mais completa do hassidismo, recomendamos o capítulo sobre o assunto no livro de Gershom Scholem, *A mística judaica* (p. 81-119).

Para concluir essa visão panorâmica das linhas de influência sobre o pensamento dialógico de Martin Buber, nada melhor do que a leitura do posfácio ao livro Do diálogo e do dialógico (p. 159, 171), em que o próprio Buber apresenta, em retrospectiva, a história do princípio dialógico.

Passaremos agora a considerar alguns dos pontos centrais do pensamento antropológico de Martin Buber.

Newton Aquiles von Zuben, na introdução que escreveu para sua excelente tradução de *Eu e Tu,* diz que a principal finte do pensamento de Martin Buber é a sua própria vida, e que sua existência pessoal é a manifestação corrente de suas convicções. Os temas principais do seu pensamento são: judaísmo, ontologia e antropologia. Sua obra, diz von Zuber, evoca no pensamento contemporâneo uma grande nostalgia do humano. O problema antropológico, portanto, é o núcleo central do pensamento. Note-se, entretanto,

que “a afirmação do humano não pe um objeto de análises objetivas, exatas e infalíveis, mas sim de um projeto que envolve o risco supremo da própria situação humana da reflexão” (p. VII). E, mais adiante, diz: “O fator primordial do pensamento de Buber é a relação, o diálogo na atitude existencial do face a face” (p. X).

O HOMEM COMO UM TODO. O homem em sua totalidade é a primeira ênfase da antropologia de Buber. Ele começa a parte do seu livro *Between man and man* em que trata da questão: o que é o homem? com a seguinte história:

O Rabino Bunam von Przysucha, grande mestre do hassidismo, disse a seus discípulos: “Desejei escrever um livro chamado ‘Adão’, que seria sobre o homem como um todo. Mas então decidi não escreve-lo”.

Essa história tão simples expressa uma das mais profundas verdades sobre o homem. desde tempos imemoriais que o homem sabe que ele mesmo é o assunto que mais merece ser estudado, mas tem evitado tratar o tema em toda a sua amplitude. Às vezes tenta, mas logo desiste. Essa tem sido a história da humanidade. Sabe-se quão importante seria escrever um livro chamado “Adão”, mas sabe-se também que não dá para escrevê-lo. Resultado: alguns escrevem sobre tudo debaixo do sol, menos sobre o homem. Outros segmentam o homem e se concentram apenas em determinados aspectos do problema.

Para Buber, uma antropologia filosófica que considere o homem como um todo deve incluir: o lugar especial do homem no cosmos, sua ligação com o destino, sua relação com o mundo das coisas, sua compreensão do semelhante, sua existência como ser que sabe que vai morrer, sua atitude para com todos os encontros comuns e extraordinários com o mistério que envolve sua vida.

A antropologia para Buber não é uma mera especulação teórica sobre o homem. como indicamos anteriormente e ainda veremos mais adiante, ele abrange a experiência do homem nas múltiplas fases de seus encontros existenciais. Ela abrange todo o humano, o humano todo. Em certo sentido, ela coincide com a famosa afirmação de Terêncio: *Homo sum, humani nihil a me alienun puto* (sou homem, e não sou indiferente a nada do que é humano). Para ilustrar esse ponto, Buber conta a seguinte história:

Um santo homem inspirado por Deus, frustrado com as relações humanas, bate à porta do Eterno.

- Que desejas aqui?

- Proclamei teu louvor aos mortais, mas eles se fizeram surdos para mim. Vim a ti, então, para me ouvires.

- Volta, disse-lhe a voz – Aqui não te ouvirei. Mergulhei meu ouvir na surdez dos mortais.

Esta simples ilustração nos ensina que somente falando com o homem se pode falar com Deus, e somente assim o homem é plenamente homem.

A influência do hassidismo sobre esse aspecto do pensamento de Buber é bastante clara. Pelo ensino hassídico, a missão do homem é afirmar, por causa de Deus, o mundo e a si mesmo, e por este meio transformar ambos. É a isso que se chama processo de sacralização do cotidiano.

De acordo com esse ponto de vista, Buber diz que uma legítima antropologia filosófica deve entender que não existe apenas uma espécie humana, mas também pessoas; não apenas uma alma humana, mas também tipos e caracteres; não apenas uma vida humana, mas também estádios da vida. Somente de uma visão sistemática dessas e de outros diferenças, do reconhecimento da dinâmica que exerce poder eterno dos limites de dada realidade, e da constante prova de uno no múltiplo, pode essa antropologia filosófica visualizar a totalidade do homem. por esse motivo, advoga Buber, a antropologia filosófica não deve colocar o problema nos termos de Kant, em sua quarta questão. Mesmo que a antropologia tenha de distinguir as raças humanas, a fim de melhor compreender a humanidade, de igual modo deve pôr o homem em face da natureza, comparando-o com outros seres vivos, outras coisas, outros portadores de consciência, para que possa definir o lugar especial que o homem ocupa no cosmos. Somente por essa dupla distinção qualquer que seja deu povo, seu tipo ou sua idade, sabe que nenhum ser sobre nascimento à morte, verifica que ninguém além dele pode lutar com o destino, rebelar-se e reconciliar-se, e que é capaz de apostar a própria vida numa decisão pessoal.

Na visão de Buber, a antropologia filosófica não pretende reduzir os problemas filosóficos à existência humana e estabelecer as disciplinas filosóficas, por assim dizer, de baixo para cima, seu objetivo, por excelência, é conhecer o homem. essa tarefa, reconhece Buber, é diferente de todas as outras tarefas do pensamento humano, pois na antropologia filosófica o homem se dá o homem como sujeito, no sentido preciso da palavra. Aqui, onde o sujeito é o homem em sua totalidade, o investigador não pode contentar-se, como na antropologia empírica em considerar o homem como outra parte da natureza e ignorar o fato de que ele, o investigador, é ele mesmo um homem e que experiencia sua humanidade em sua dimensão interior de um modo que não pode ser experienciado por qualquer outra parte da natureza, não somente numa perspectiva bastante diferente, mas também numa diferente dimensão do ser, uma dimensão em que ele experiencia somente essa parte de todas as partes da natureza. Conhecimento filosófico do homem é essencialmente auto-reflexão do homem, e o homem só pode refletir sobre si mesmo quando reconhecido como pessoa, isto é, o filósofo ao estudar antropologia, antes e primeiro que tudo, reflete sobre si mesmo como pessoa. Nessa reflexão, o antropólogo filosófico

deve arriscar seu eu como objeto de conhecimento. Mais do que isto, não basta arriscar seu eu como objeto de conhecimento. Ele pode conhecer a totalidade da pessoa e, através dela, a totalidade do homem somente quando inclui sua subjetividade e não se comporta como observador puramente objetivo. Ele deve se envolver na auto-reflexão, a fim de poder tornar-se cônscio de sua totalidade humana. Somente assim, conclui Buber, adquire-se compreensão ou intuição antropológica.

EU E TU. Toda a antropologia de Buber gira em torno do conceito de encontro ou diálogo. Assim como Goethe, parafraseando o Prólogo do Quarto Evangelho, disse: "No princípio era a ação", assim Martin Buber disse de modo aforístico: "No começa é a relação". O texto clássico dessa filosofia dialógica é *EU e tu*, que em linguagem poética estuda o problema sob três aspectos, correspondentes às três partes em que se divide o livro. Na primeira parte, o autor trata da relação do homem com a natureza; na segunda, discute a relação do homem com o seu semelhante, e na terceira trata de modo mais direto da relação entre o homem e Deus. Eis como Buber apresenta o assunto, logo no início de seu livro:

> O mundo da relação se realiza em três esferas. A primeira é a vida com a natureza. Nesta esfera a relação realiza-se numa penumbra, como que aquém da linguagem. As criaturas movem-se diante de nós sem possibilidade de vir até nós, e o TU que lhe endereçamos depara-se com o limiar da palavra. A segunda é a vida com os homens. Nesta esfera a relação é manifesta e explícita: podemos endereçar e receber o TU. A terceira é a vida com os seres espirituais. Ali a relação, ainda que envolta em nuvens, se revela silenciosa mas gerando a linguagem. Nós proferimos, de todo nosso ser, a palavra-princípio sem que nossos lábios possam pronunciá-la... Em cada uma das esferas, graças a tudo aquilo que se nos torna presente, nós vislumbramos a orla do Tu eterno, nós sentimos em cada Tu um sopro provindo dele, nós o invocamos à maneira própria de cada esfera (Eu e tu, p. 6,7).

Para Buber, "toda vida atual é encontro" (p.13). É através do Tu, ou seja, do outro, que o homem se torna um Eu. A base dessa análise fundamental, Martin Buber descreve vários tipos de existência relacional, como, por exemplo, a relação da criança com sua mãe, o encontro através das obras de arte, a relação com animais e com seres inanimados, como as árvores, e a relação com poderes ou forças que não podem ser percebidos pelos órgãos sensoriais. Não se trata aqui de panteísmo, mas de panenteísmo. Não se trata também de animismo, como sua relação com uma árvore bem demonstra:

> A árvore não é uma impressão, um jogo de minha representação ou de um valor emotivo. Ela se apresenta "em pessoa" diante de mim e tem algo a ver comigo, e, eu, se bem que de modo diferente, tenho algo a ver com ela. Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade.
>
> Teria então a árvore uma consciência semelhante à nossa? Não posso experienciar isso. Mas quereis novamente decompor o indecomponível só porque a experiência parece ter sido bem-sucedida convosco? Não é a alma da árvore ou sua dríade que se apresenta a mim, é ela mesma (p. 9).

Buber nos adverte contra o perigo de separar demais o mundo. Eu-Tu do mundo Eu-Isso, como se fossem duas realidades diferentes. Há um mundo duplo. Mas essa duplicidade do mundo não pode ser colocada, de um lado, ao cientista do mundo do Isso e, do outro, ao poeta, no mundo do Tu. Pelo contrário, essa duplicidade penetra o mundo todo, através de cada pessoa, de cada atividade humana. Se é verdade que a existência humana se caracteriza pelo pessoal, é verdade que a existência humana se caracteriza pelo pessoal, é verdade também que o Isso é necessário. Há até mesmo circunstâncias em que o Tu torna-se Isso.

> Todavia, a grande melancolia de nosso destino é que cada Tu em nosso mundo deve tornar-se irremediavelmente um ISSO. Por mais exclusiva que tenha sido a sua presença na relação imediata, tão logo esta tenha deixado de atuar ou tenha sido impregnada por meios, o TU torna-se um objeto entre objetos, talvez o mais nobre, mas ainda um deles, submisso à medida e à limitação (p. 19).

Buber encerra a primeira parte de Eu e tu com essas pertinentes observações:

> Não se pode viver unicamente no presente; ele poderia consumir alguém se não estivesse previsto que ele seria rápida e radicalmente superado. Pode-se, no entanto, viver unicamente no passado; é somente nele que uma existência pode ser realizada. Basta consagrar cada instante à experiência e à utilização que ele não se consumirá mais.
>
> E com toda a seriedade da verdade, ouça: o homem não pode viver sem ISSO, mas aquele que vive somente com o ISSO não é um homem (p. 39).

Outro ponto importante para o qual Buber chama nossa atenção é para o fato de que a relação Eu-Tu, em que o homem põe em jogo toda a sua vida, é, paradoxalmente, inclusiva e exclusiva. Vejamos dois textos em que o autor expressa a idéia:

> Sem dúvida, o mundo “habita” em mim enquanto representação, do mesmo modo que habito nele enquanto coisa. Mas isto não implica que ele esteja em mim, enquanto representação, do mesmo modo que habito nele enquanto coisa. Mas isto não implica que ele esteja em mim, assim como não estou realmente nele. Ele e eu nos incluímos mutuamente. A contradição mental inerente ao vínculo com o Isso é abolida pelo vínculo com o Tu, que não me separa do mundo senão para ligar-me a ele (p. 108).

Por outro lado, mostra o autor, essa relação é exclusiva:

> Toda relação atual com um ser presente no mundo é exclusiva. O seu Tu é destacado, posto à parte, o único existente diante de nós. Ele enche o horizonte, não como se nada existisse, mas tudo o mais vive na sua luz. Enquanto dura a presença da relação, sua amplidão universal é incontestável. Porém, desde que um Tu se torna um Isso, a amplidão universal da relação parece uma injustiça para com o mundo e sua exclusividade como uma exclusão do universo (p. 91).

Somente na relação com Deus esse paradoxo desaparece:

Na relação com Deus, a exclusividade absoluta e a inclusividade absoluta se identificam. Aquele que entra na relação absoluta não se preocupa com nada mais isolado, nem com coisas ou entes, nem com a Terra ou com o céu, pois tudo está incluído na relação (p. 91).

Isso acontece porque, como vimos no texto já citado,

Em cada uma das esferas (as três esferas das relações: natureza, homem e Deus), graças a tudo aquilo que se nos torna presente, nós vislumbramos a orla do Tu eterno, nós sentimos em cada Tu um sopro provindo dele, nós o invocamos à maneira própria de cada esfera (p. 7).

No Post-Scriptum à Segunda edição de Eu e tu, Buber resume tudo o que quis dizer ao falar sobre o diálogo entre o homem e Deus:

Todavia, deve-se, acima de tudo, evitar interpretar o diálogo com Deus, o diálogo, sobre o qual eu falei nesse livro e em que quase todos os que o seguiram, como algo que ocorresse simplesmente à parte ou acima do cotidiano. A Palavra de Deus aos homens penetra todo o evento da vida de cada um de nós, assim como cada evento do mundo nos envolve, tudo que é biográfico e tudo o que é histórico, transformando-o para você e para mim em mensagem e exigência. A palavra pessoal torna capaz e exige, evento após evento, situação após situação, da pessoa humana firmeza e decisão. Acreditamos muitas vezes que nada há a perceber, mas obstruímos há muito tempo nossos ouvidos.

A existência da mutualidade entre Deus e o homem é indemonstrável, do mesmo modo que a existência de Deus é indemonstrável. Porém, aquele que tenta falar d'Ele dá seu testemunho e invoca o testemunho daquele a quem Ele fala, seja um testemunho presente ou futuro (p. 156).

Essa linha de reflexão nos leva naturalmente ao conceito buberiano do ETERNO TU. Ele abre a terceira parte de Eu e tu com estas palavras: 'As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno' (p. 87).

Maurice Friedman, parafraseando Buber, diz que o Tu inato é expresso e realizado em cada relação, mas é consumado somente na relação direta do Eterno Tu. O Eterno Tu é aquele que nunca pode tornar-se um Isso. Esse Tu é encontrado em cada homem que se dirige a Deus por qualquer nome, e até mesmo por aqueles que não crêem em Deus, mas se dirigem ao Tu de sua vida, como ao Tu ao qual nada excede em valor.

Os homens têm invocado o seu Tu eterno sob vários nomes. Quando cantavam aquele que era assim chamado, pensavam sempre no Tu; os primeiros mitos foram cantos de louvor. Os nomes entraram, então, na linguagem do Isso; um impulso cada vez mais poderoso levou os homens a pensar no seu Tu Eterno e a falar dele como de um Isso.

Todos os nomes de Deus permanecem, no entanto, santificados, pois não se fala somente sobre Deus, mas também se fala com Ele (p. 87).

Para encontrar o Eterno Tu, o homem deve tornar-se um ser integral. Para ir a esse encontro, ele não precisa deixar de lado o mundo dos sentidos como se fosse ilusório ou ir além da senso-experiência. Não precisa também recorrer a

um mundo de idéias e de valores. A única coisa que, de fato, importa nesse encontro é a "perfeita aceitação da presença" (p. 90).

Apesar do caráter inefável desse encontro, ele é tão real como o próprio ser.

> Sem dúvida, Deus é o "totalmente Outro". Ele é porém o totalmente mesmo, o totalmente presente. Sem dúvida, ele é o *mysterium tremendum*, cuja aparição nos subjuga, mas Ele é também o mistério da evidência que me é mais próximo do que o meu próprio Eu.
>
> À medida que tu sondas a via das coisas e a natureza da relatividade, chegas até o insolúvel; se negas a vida das coisas e da relatividade, deparas com o nada; se santificas a vida, encontras o Deus vivo (p. 92).

Transformar o encontro com o Tu Eterno em sentimento é relativá-lo e psicologizá-lo. A verdadeira relação do homem com Deus é bipolar; é, diz Buber, coincidentia oppositorum ou união dos sentimentos contrários. "Sim, livre como nunca e em nenhum lugar: criatura e Criador. O que possuías, nunca em alguma outra foste capaz de te sentir – e também inteiramente livre como nunca e em nenhum lugar: criatura e criador. O que possuías, então, não era mais um desses sentimentos limitados pelo outro, mas ambos sem reservas e juntos" (p. 95).

Friedman identifica três crenças implícitas na filosofia do Eu-Tu de Martin Buber, a saber: a realidade da relação Eu-Tu sobre a qual não paira qualquer dúvida, a realidade do encontro entre Deus e o homem, que transforma o ser do homem, e a realidade do retorno ou volta, que põe um limite ao movimento de afastamento do homem em relação a Deus.

Com base nessas crenças, Buber define o mal como predominância do mundo do Isso com exclusão da relação, e concebe a redenção do mal como acontecendo o movimento primal da volta que traz o homem para Deus, e de volta à realidade da relação com o próximo e com o mundo. Para ele, a relação representa o bem e a alienação representa o mal. Reconhecer, mesmo assim, que os tempos de alienação podem preparar as forças que serão direcionadas, quando a volta ocorre, não somente para as formas terrenas das relações, mas também nas relações para com o Eterno Tu.

O INTER-HUMANO. Este é o outro tema favorito do pensamento antropológico de Martin Buber. O texto básico para esse ponto do pensamento dialógico de Buber. O texto básico para esse ponto do pensamento dialógico de Buber é o livro *Between man and man*, que é a complementação de Eu e tu. Buber diz no prefácio que os cinco ensaios contidos nesse livro completam e aplicam o que disse no primeiro livro, com atenção particular às necessidades de nosso tempo.

No primeiro ensaio – Diálogo (1929) –, pretende esclarecer o princípio dialógico apresentado em Eu e tu, ilustrando e precisando sua relação com as esferas essenciais da vida.

A questão do singular (1936), segundo o próprio Buber, foi publicado porque as autoridades não entenderam seu conteúdo político.

Duas conferências sobre educação tratam especificamente do princípio aplicado a essa área da atividade humana.

O quinto ensaio – O que é o homem? (1938) – representa uma espécie de roteiro do curso de preleções que apresentou como professor de Filosofia Social na Universidade Hebraica de Jerusalém. Este curso mostra, no desenvolvimento da questão sobre a essência do homem, que não é começando com o individual ou com o coletivo, mas somente com a realidade da relação mútua entre o homem e o homem, que esta essência pode ser apreendida.

No ensaio Diálogo, também constante de seu livro Das Dialosgische Prinzip, traduzido para o portuguÊs sob o título Do diálogo e do dialógico, Buber fala das falsas formas de diálogo, que nada mais são do que monólogos, e mostra que a experiência do verdadeiro diálogo é bastante rara. Aqui também a mutualidade do ser é experimentada no diálogo genuíno e contrastada com uma noção meramente sentimental e subjetivista do encontro. Ainda mais, a unidade que se traduza em verdadeira comunhão é contrastada com o coletivismo de nosso tempo, ilustrado pelo nazismo. Diz ele:

> Mas quem, no interior destas coletividades massificadas, misturadas – coletividades em marcha – , tem ainda alguma idéia do que seja aquela comunidade pela qual ele pensa se empenhar, o que é comunidade? Todos renderam-se àquilo que lhe é oposto. A coletividade não é uma ligação, é um enfeixamento: atados, um indivíduo junto ao outro, armados em comum, equipados em comum, de homem para homem só tanta vida quanto necessário para inflamar o passo da marcha. A comunidade, entretanto, a comunidade em evolução (que é a única que conhecemos até agora) é o estar não-mais-um-ao-lado-do-outro, mas estar um-com-o-outro, de uma multidão de pessoas que, embora movimentam-se juntas em direção a um objetivo, experienciam em todo lugar um dirigir-se-um-ao-outro, de uma multidão de pessoas que, embora movimentam-se juntas em direção a um objetivo, experienciam em todo lugar um dirigir-se-um-ao-outro, um face-a-face dinâmico, um fluir do Tu para tu, a comunidade existe onde a comunidade acontece. A coletividade fundamenta-se numa atrofia organizada da existência pessoal; a comunidade, no aumento e na confirmação desta existência, no interior da reciprocidade. O atual zelo devotado à coletividade é uma fuga da pessoa diante da prova e da consagração da comunidade, diante da dialógica que está no coração do mundo e que exige engajamento de si-mesmo (Do diálogo e do dialógico, p. 66,67).

AS atuais categorias sociológicas não são capazes de aprender ou demonstrar essa ontologia da comunidade porque operam do ponto de vista espcetral. Essa crítica de Buber se estende inclusive às comunidades religiosas. Ele critica tanto o individualismo como o coletivismo.

Buber propõe a distinção entre o fenômeno social e o domínio caracteristicamente humano, mesmo reconhecendo as objeções que lhe possam fazer:

> Pode-se objetar, do ponto de vista sociológico, a distinção por mim estabelecida entre o social e o inter-humano com base em que a sociedade se constrói precisamente sobre relações humanas e que a doutrina proveniente destas relações deve ser, portanto, considerada na realidade como o fundamento da sociologia. Mas revela-se aqui uma ambigüidade no conceito de "relação". Falamos, por exemplo, de uma relação de camaradagem de trabalho entre dois homens e, de maneira alguma temos apenas em mente o que acontece entre eles enquanto camaradas, mas também uma atitude duradoura que se atualiza naqueles acontecimentos, mas que também inclui fenômenos psíquicos individuais, tais como a recordação do camarada ausente. Entretanto, por esfera do inter-humano entendo apenas os acontecimentos atuais entre homens, dêem-se em mutualidade ou sejam de tal natureza que complementando-se possam atingir diretamente a mutialidade; pois a participação dos dois parceiros é, por princípio, indispensável. A esfera do inter-humano é aquela do face-a-face, do um-ao-outro; é o seu desdobramento que chamamos de diálogo (Do diálogo e do dialógico, p. 138).

O inter-humano é a esfera na qual um é, de fato, confrontado pelo outro, e nesta confrontação, que não é apenas uma experiência psicológica, há uma realidade na qual os dois parceiros no diálogo "vivem juntos". Espontaneidade é a marca por excelência da esfera do inter-humano, e parecer ou fazer de contra lhe é fatal. A verdade aqui torna-se crucial, pois só assim o homem se comunica tal como é. É possível, argumenta Buber, ser direto e verdadeiro com o próximo. Nesse diálogo genuíno, o outro é afirmado como realmente é, e assim é confirmado como criatura. Nesta situação de encontro autêntico e completa afirmação há plenitude de confiança de que o outro está realmente presente. Qualquer redução dessa situação a uma categoria sociológica, psicológica ou de objetividade científica é incapaz de fazer justiça a seu estado ôntico, como indicador da autêntica vida dos seres humanos. Na esfera do inter-humano é possível a entrada na vida do outro sem violentá-la. Constrastando a propaganda em que o indivíduo procura impor sua opinião aos outros, com o trabalho do educador, que procura desenvolver as potencialidades do aluno, Buber ilustra a aplicabilidade geral do que ele quer dizer por verdadeira entrada na vida do outro. O ser verdadeiro do homem, portanto, consiste na mutualidade sem imposições. O outro, como pessoa, é o único meio que torna possível a verdadeira humanidade do homem.

Não poderíamos encerrar essa apresentação do pensamento dialógico de Martin Buber sem indicar sua atitude para com o cristianismo.

Martin Buber, filósofo judeu do diálogo, não foi omisso com relação ao cristianismo. Sem idéias proselitistas, fez também sua contribuição para o diálogo entre as duas religiões. Sua influência sobre teólogos cristãos, principalmente protestantes, é bastante acentuada. Friedman, por exemplo, cita uma dezena de teólogos protestantes que receberam influência da filosofia

dialógica de Martin Buber, dentre os quais se salientam John Baillie, Karl Barth, Emil Bruner, Reinhold Niebuhr e Paul Tillich. Essa influência faz-se sentir também sobre os filósofos cristos, como Gabriel Marcel e Karl Jaspers.

Buber, como judeu, teve para com Jesus Cristo uma atitude muito positiva. Ronald Smith conta uma experiência que reflete essa atitude. Numa reunião a que comparecem muitos cristãos, Smith lhe perguntou qual a sua avaliação sobre Jesus de Nazaré, ao que Buber respondeu: “O que você responderia se alguém lhe fizesse uma pergunta sobre seu irmão mais velho?” E, aproveitando a oportunidade, falou sobre o fato de que Jesus era judeu e, como tal, podia falar sobre a tradição judaica como nenhum outro jgentio poderia faze-lo, e que na condição de judeu, ele, Martin Buber, não tinha condições de falar de Jesus na terceira pessoa gramatical. E conclui: “Você não pode expressar a plena realidade de alguém que está perto de você”.

Há um texto do Eu e tu em que a relação de Jesus com o Pai é descrita em termos quase evangélicos:

> E, para apresentar antecipadamente uma imagem do reino da relação absoluta, quão poderoso é o dizer-Eu de Jesus, como um verdadeiro poder de dominação, e quão legítimo, Omo uma evidência! Afinal, ele é o Eu da relação absoluta, na qual o homem atribui a seu Tu o nome de Pai, de tal modo que ele não é senão o Filho, nada mais que filho. Quando ee profere Eu, ele só pode ter em mente o Eu da palavra-princípio sagrada que se tornou absoluta para ele. Se, por acaso, o isolamento a toca, a ligação é mais forte, e é somente no seio dessa ligação que ela fala aos outros. Em vão procurais reduzir este Eu a um mero poder em si ou este Tu a algo que habita em nós e uma vez mais procurar desatualizar o atual, a relação presente, ambos, Eu e Tu, subsistem. Cada um pode dizer Tu, sendo assim um Eu, cada um pode dizer Pai, sendo assim Filho: a atualidade permanece (p.78).

E, em *Two types of faith*, Buber expressa seu ponto de vista sobre Jesus e sobre o cristianismo nos seguintes termos:

> Por cerca de cinqüenta anos o Novo Testamento tem sido uma das preocupações dos meus estudos, e acho que sou um bom leitor no sentido de ouvir imparcialmente o que ele diz. Desde a minha mocidade que encontrei em Jesus meu grande irmão. Que o cristianismo o considere Deus e Salvador sempre me pareceu um fato de grande importância; par ele e para mim, é algo que devo tentar compreender. Parte desse meu desejo de entender esse fato é aqui registrado. Minha fraternidade e aberta relação com ele tem se tornado cada vez mais forte e mais clara, e hoje eu o vejo de modo mais claro do que nunca. Estou cada vez mais convencido do lugar de destaque que ele ocupa na história de Israel e para sua fé que esse lugar não pode ser descrito pelo uso de categorias ordinárias. Por história da fé compreendo a história do lado humano, tal como a conhecemos, naquilo que aconteceu entre Deu e o homem. Por história da fé de Israel entendo a história da parte de Israel tal como a conhecemos, naquilo que aconteceu entre Deus e Israel. Há algo na história de Israel que só pode ser entendido por Israel, do mesmo modo que existe algo na história do cristianismo que só pode ser entendido pelo cristianismo. Essa parte tenho tratado apenas com o respeito imparcial daquele que ouve a Palavra (p.12,13).

Quanto à sua relação com Paulo, em carta pessoal a Ronald Smith, Buber diz que em *two types of faith* ele toma o lado de Jesus e fica contra Paulo. E Friedman comenta essa posição dizendo que Paulo, ao contrário de Jesus, representa um decidido afastamento do conceito bíblico da soberania de Deus como re, e da relação direta e imediata entre Deus e o homem. Paulo ensina um dualismo de fé e ação baseado na crença sobre a impossibilidade de cumprimento da Lei. Para ele, a Lei é algo externo. Essa idéia é derivada de um objetivismo estranho à compreensão judaica da Torá enquanto instrução. Essa lei externa torna o homem pecador diante de Deus, mas o homem pode salvar-se desse dilema pela fé em Cristo. Essa fé, entretanto, é basicamente a *pistis* grega, que significa fé na verdade de uma proposição – fé com conteúdo cognitivo.

A confiança na imediata relação entre o homem e Deus é destruída pela forte tendência de Paulo de separar a ira de Deus da Sua misericórdia como se fossem dois poderes separados. Ele considera o mundo sob juízo até que a crucificação e a ressurreição de Cristo traga misericórdia e redenção, e considera o homem vil por natureza e incapaz de receber o perdão de Deus até o advento de Cristo. Para Paulo, a vontade de Deus de endurecer o coração do homem não é mais uma parte de sua relação direta com o indivíduo em particular ou com uma geração. É assim o que sugere em Romanos 11.7: “Pois quê? O que Israel busca, isto não o alcançou; mas os eleitos o alcançaram; e os outros foram endurecidos”. O Deus de Paulo não tem consideração ao povo a quem fala, mas o usa para fins mais elevados.

Paulo soluciona o problema do mal criando dois Deuses, um bom e um mau. Do ponto de vista de Paulo, é Deus que priva o homem da liberdade e o torna merecedor da ira, enquanto que a obra do livramento de Deus quase desaparece por trás de Cristo. O dualismo de Paulo é completamente inaceitável para Buber. A ira e a misericórdia de Deus não podem ser separadas. Nada pode separá-las fazendo d’Ele um Deus da ira que requer um mediador.

Como bom judeu e profundo conhecedor da fé bíblica de Israel, Martin Buber vê em Jesus de Nazaré a voz da Revelação de Deus, enquanto que Paulo seria mais o resultado do helenismo, elemento estranho à fé bíblica de Israel.

Para encerrar essa visão panorâmica do pensamento dialógico de Martin Buber, na qual o homem ocupa lugar central, nada melhor do que uma das suas páginas intituladas *Livros* e *Homens*.

> Se, na sua juventude, alguém lhe perguntasse que companhia escolheria: a dos livros ou a das pessoas, optaria pelos livros. Na sua idade madura, porém, preferiria a companhia das pessoas, mesmo reconhecendo o fato de que ela nem sempre é agradável. Os livros podem deleitar o espírito, mas não há nada comparável ao genuíno encontro com outro ser humano. O silêncio que se experimenta na companhia dos livros pode ser útil ao espírito, mas mesmo o silêncio na presença do outro tem dimensões inefáveis. “Eis um teste infalível. Imagine-se numa situação em que esteja sozinho,

inteiramente só na terra, e você tenha que escolher entre livros e pessoas. Sempre ouço pessoas valorizarem sua solidão, mas isto acontece apenas porque há pessoas em algum lugar na terra, mesmo que seja distante. Eu não sabia nada sobre livros quando saí do ventre de minha mão, e morrereis sem livros, com a mão de alguém segurando a minha mão. Na verdade, muitas vezes me tranco no meu quarto e me entrego a um livro, mas isto acontece porque posso abrir a porta e encontrar um ser humano olhando para mim" (Pointing the way, p.4).

CAPÍTULO 5

IMAGENS CONTEMPORÂNEAS DO HOMEM

A imagem do homem mudou profundamente em nossos século. Como indicamos no primeiro capítulo deste livro, não existe mais uma concepção de natureza humana como algo fixo, universal e eterno. O homem contemporâneo é

um projeto e não um produto terminado. Neste particular, o homem de hoje reflete o pensamento de Nietzsche e de Sartre. O vir-a-ser domina a cena filosófica contemporânea em contraste com a filosofia do ser. A metafísica, apesar de seu caráter irresistível e praticamente inevitável, tornou-se algo suspeito para um crescente número de pensadores. Hegel descobre o devir heraclítico e, desde então, tudo é visto pelo prisma do processo dialético, que assume em Marx um caráter essencialmente materialista, mas conserva a natureza dinâmica do processo histórico.

As grandes revoluções científicas, já mencionadas neste estudo, contribuíram enormemente para essa mudança da imagem contemporânea do homem, principalmente a revolução freudiana que teve efeito mais direto e decisivo sobre a visão antropológica atual, chamando especial atenção para os conflitos interiores e para a motivação inconsciente do comportamento humano.

No mundo atual não existe mais um sistema fixo de valores como algo dado por toda a eternidade. A ética relativista do movimento chamado de *situation ethics* e a teologia radical da "morte de Deus" abalaram os alicerces do homem contemporâneo (ver o livro impacto de Joseph Fletcher Situation ethics: the new morality, de 1966, bem como o que dissemos sobre a "morte de Deus"no primeiro capítulo deste trabalho). O homem hoje se encontra sem raízes profundas e como que suspenso no ar numa espécie de transição apavorante que se expressa no espírito irrequieto do homem e da sociedade. Há algum tempo, um repórter teve a idéia de fotografar pessoas famosas "no ar". Duas dessas fotografias, a de Winston Churchill e a de Dwight Eisenhower, foram um verdadeiro sucesso. É interessante notar a expressão de seus rostos enquanto estão suspensos no ar. Ao pôr os pés no chão, seus semblantes voltam ao normal. Imagine essa situação para o homem de nossos dias, numa era totalmente marcada pela incerteza. As fotografias de multidões refletem esse suspense. O homem de nossos dias não se sente seguro; perdeu suas raízes. Perdendo as raízes o homem perde também sua identidade. Daí porque a vida tornou-se absurda para um grande número de mortais, e aumenta cada dia o número de seres humanos que se encontram com o vácuo existencial. A experiência do vazio leva o homem ao desespero vulgar, ao suicídio metafísico, psicológico e, freqüentemente, físico.

Falando sobre o vazio existencial que caracteriza o homem contemporâneo, Victor Frankl diz:

> No início da história, o homem foi perdendo alguns dos instintos animais básicos que regulam o comportamento anima e asseguram sua existência. Tal segurança, assim como o Paraíso, está encerrado ao ser humano para todo o sempre. Ele precisa fazer opções. Acrescente-se ainda que o ser humano sofreu mais outra perda em seu desenvolvimento mais recente. As tradições, que serviam de apoio para seu comportamento, atualmente vêm diminuindo com grande rapidez. Nenhum instinto lhe

diz o que deve fazer e não há tradição que lhe diga o que ele deseja fazer o que os outros fazem (conformismo), ou ele faz o que as outras pessoas querem que ele faça (totalitarismo)" (Em busca de sentido, p. 98).

Falar das imagens contemporâneas do homem é um assunto extremamente complexo, em virtude do grande número de enfoques sob os quais o homem atual é estudado. Há muito o homem deixou de ser apenas o Homo sapiens tão valorizado pelas antropologias filosóficas clássicas ou tradicionais. Uma visão geral da literatura nessa área indica que especialistas tentam focalizar determinados aspectos como que em busca de uma definição do homem, ou pelo menos de uma descrição geral característica e essencial do homem. Vejamos, a títulos de ilustração, alguns exemplos da vasta adjetivação com a qual diferentes estudiosos pretendem caracterizar o homem.

Como indicamos no primeiro capítulo deste livro, Ernest Cassirer defende a tese de que o homem é fundamentalmente um ser simbólico. Portanto, ao invés de descrever o homem como um ser racional, Cassirer diz que ele deve ser definido como animal simbólico (animal symbolicum). Em defesa dessa tese, apresenta talvez o mais completo estudo no mundo moderno sobre os símbolos, em sua famosa obra Filosofia das normas simbólicas (três volumes), em que estuda o assunto do ponto de vista lingüístico, no pensamento mítico e da fenomenologia do conhecimento. Nessa mesma linha de pensamento, salienta-se o notável trabalho do ponto de vista de sua teoria psicológica. Cape lembrar, aqui, também, o interessante trabalho de Felte Bezerra, Aspectos antropológicos do simbolismo, onde o autor estuda a psicologia, o imaginário, o mito, a magia e a arte. E, particularmente em relação ao mito, não se pode esquecer a monumental contribuição de Mircea Eliade, principalmente em Mito e realidade.

O clássico estudo de Johan Huizinga é outro bom exemplo do que estamos tratando. Em seu *Homo Ludens*, o autor fala da atividade lúdica ou do jogo como elemento de fundamenta importância na vida do indivíduo, e do papel que desempenha até mesmo na formação das culturas. Segundo Huizinga, componentes culturais como a lei, a ciÊncia, a guerra, a filosofia e a arte estão todos relacionados com o instinto lúdico.

Dennis Fry, em seu *Homo loquens*, estuda o homem como animal que fala, e John Cohen, em Homo psychologicus, estuda vários aspectos relevantes da atividade humana, como a criatividade, a experiência do tempo, o trabalho, o jogo e o ócio, como características peculiares do homem.

Hoje se fala também do homem tecnológico, como indica o título do livro de Victor Ferkiss o homem tecnológico: mito e realidade, onde se discute o efeito das conquistas tecnológicas sobre a imagem contemporânea do homem e, de certo modo, se trata o perfil do homem do futuro, correspondendo ao homem da era pós-industrial da Terceira onda, de Alvin Toffler. Nesse contexto, é digna

de nota a obra de Norbet Wiener, Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos, A automação e o futuro do homem, de Rose Marie Muraro, e A técnica e o desafio do século, de Jacques Ellul, temas que serão apresentados na Segunda subdivisão do capítulo.

Ralf Dahrendorf fala do homem *sociologicus*, e faz uma análise crítica do papel social na vida humana, mostrando que é a sociedade que modela o conceito de natureza humana.

Podemos falar também de outro aspecto bastante contundente da imagem contemporânea do homem, que é a secularização, como vemos na proposta de Dietrich Bonhoeffer, e mais recentemente em Harvey Cox.

Como vimos antes, podemos distinguir diferentes imagens do homem em diferentes períodos da história do pensamento humano. Por exemplo, no pensamento clássico do mundo grego, apesar de suas limitações impostas pelos deuses invejosos e pelo inexorável destino, o homem era considerado como a medida de todas as coisas, na feliz expressão de Protágoras de Bdera. Se na epopéia ele era orientado e protegido pelos deuses, na tragédia (que melhor representa o homem grego) o homem é o arquiteto de seu próprio mundo e ousa afirmar-se como homem, atitude que provoca os deuses.

No mundo medieval, com raras exceções, o homem é visto como figura submissa, inteiramente dependente da vontade e da soberania de Deus. A Idade Média, como vimos, é uma época da história humana, pelo menos no Ocidente, caracterizada pelo teocentrismo absoluto.

O Renascimento deu uma volta ao conceito do homem com ser dotado da capacidade de auto-afirmação. Essa idéia vai num crescendo até chegar ao século XIX, caracterizado pelo otimismo que levou o homem a acreditar que podia reencontrar o Paraíso perdido e construir uma humanidade plena do humano. No século XX, principalmente depois das duas Grandes Guerras, o humanismo sofreu um novo choque. Ao proclamar a “morte de Deus”, o homem encontrou o caos, a incerteza, a ambigüidade e a ansiedade, temas de que nos ocuparemos neste capítulo. Antes, porém, apresentaremos uma visão moderna do homem a partir do valiosos trabalho de Reinhold *Niebuhr The nature and destiny of man*.

Segundo Niebuhr, a visão moderna do homem é constituída à base de três elementos, a saber: a visão clássica, a visão cristã e as contribuições distintamente modernas. O elemento clássico, platônico e aristotélico tende a se afastar do racionalismo tradicional para um racionalismo naturalista, isto é, o naturalismo de Epicuro e de Demócrito. O naturalismo moderno concorda com o conceito de “imagem de Deus” que a Renascença inicial preconizou em oposição à idéia cristã do homem como criatura e como pecador. A combinação desses três elementos resultou numa antropologia moderna, confusa e contraditória. Vejamos algumas dessas antinomias:

1) Ênfase contraditória entre idealistas e naturalistas. Os idealistas tendem a protestar contra a humildade cristã e descartar tanto a doutrina do homem como criatura como a doutrina de sua pecaminosidade. Esse foi o espírito da Renascença, cujo pensamento sobre o assunto foi determinado por conceitos platônicos, neoplatônicos e estóicos. A cultura moderna distancia-se do platonismo da Renascença inicial, na direção do estoicismo de Descartes e Spinoza e do século XVII em gera, para o naturalismo mais radical e para o naturalismo de Demócrito, característico do século XVIII. O homem moderno, argumenta Niebuhr, termina por procurar entender-se em termos de sua relação com a natureza, mas permanece mais confuso sobre a sua relação com a razão do que o homem estóico, por exemplo. O pensamento do iluminismo francês é um exemplo perfeito dessa confusão. O idealismo alemão é uma reação a esse naturalismo, onde, com exceção de Kant, razão e ser não mais igualados do que no platonismo. Descartes, a fonte da filosofia moderna, concebe o homem puramente como pensamento e a natureza em termos mecânicos e, mesmo assim, encontra unidade orgânica entre ambos, trazendo consigo as contradições e extravagâncias da modernidade.

Em termos de história social, observa Nielbuhr, esse curso de pensamento moderno do protesto idealista contra a concepção cristã do homem como criatura e como pecador, para o protesto naturalista contra a idéia do homem imagem de Deus, pode ser interpretado como a história anti-climática do homem burguês. O mundo da classe média começa com a idéia dominante do poder da mente sobre a natureza. Mas, havendo destruído a referência última pela qual o homem medieval transcendia espiritualmente a natureza, mesmo reconhecendo praticamente sua dependência, o mundo burguês e tecnológico termina buscando asilo na segurança e estabilidade da natureza.

O conflito entre racionalistas e idealistas naturalistas é agravado por outro fator: o protesto dos naturalistas românticos que interpretam o homem essencialmente como energia, vitalidade e que não encontra na natureza mecânica a explicação adequada da verdadeira essência do homem. A interpretação romântica do homem é, em certos aspectos, o mais novo elemento das modernas doutrinas antropológicas. O pensamento marxista ainda complica mais o problema, prossegue Niebuhr, pois ele interpreta o homem como ele é, basicamente em termos de atividade ou ação, e corretamente descarta as pretensões do homem racional que não conhece sua própria finitude, mas o homem que virá construir uma sociedade governada pela mais notável coerência racional da vida com a própria vida. O homem moderno, portanto, não pode determinar ser deve ser entendido principalmente do ponto de vista de sua racionalidade ou de sua afinidade com a natureza. Essa é, sem dúvida, uma das ambigüidades e antinomias do homem contemporâneo.

2) A segunda antinomia da antropologia moderna, indicada por Reinhold Nieburh, é o conceito de individualidade. Para esse autor, o conceito de individualidade no mundo moderno pertence à classe de certezas do homem sobre si mesmo, que a própria história gradualmente dissipou. A grande ênfase da Renascença sobre a individualidade é uma flor que só poderia ter brotado em solo cristão, pois a cultura clássica, à qual a Renascença retorna, não apresenta essa ênfase. A Renascença italiana valeu-se das concepções neoplatônicas para estabelecer a idéia de dignidade e individualidade sem o pressuposto da fé cristã. Portanto, à medida que a modernidade nega a fé cristã. Portanto, à medida que a modernidade nega a fé cristã, ela torna contraditória a idéia de individualidade que pretende defender.

3) Finalmente, outra contradição da moderna antropologia apontada por Nieebuhr é o tratamento otimista da moral e a idéia do progresso. Para nosso autor, a idéia de progresso também só é possível no solo da cultura cristã. Ela é a versão secularizada do apocalipse bíblico e da idéia hebraica de que a história significação, em contraste com o pensamento grego, que prega a ausência de significação na história. Em meio a esse otimismo sobre a realização humana, temos o naturalismo mecanicista de Hobbes e o naturalismo romântico de Nietzsche, por sua vez, produz o de Freud, que não vê nada de bom na natureza humana. O egoísmo e o desejo de poder que o cristianismo considera a quintessência do pecado, na visão da burguesia liberal, é apenas um defeito que deve ser corrigido por uma nova educação ou por uma nova organização social, e é considerado normal e normativo. Hobbes aceita naturalmente e Nietzsche exalta e glorifica o desejo de poder, inclusive como característica do super-homem.

Na impossibilidade prática de tratarmos de todos os aspectos dessa enorme complexibilidade que é a imagem do homem contemporâneo, apresentaremos apenas alguns aspectos que elegemos classificar em três rubricas gerais, a saber: o homem psicológico, o homem tecnológico e o homem sociológico, salientando alguns aspectos que consideramos mais relevantes e significativos para o propósito de nosso estudo.

5.1. O Homem Psicológico: Ambigüidade e Ansiedade

Uma análise psicológica do homem, por mais simples que seja, revela que ele é um ser ambíguo por sua própria natureza e condição existencial. Situado entre o tempo e a eternidade, ele é atraído simultaneamente por ambos. Sua condição de imagem e semelhança de Deus, como vimos antes, gera o inevitável conflito entre liberdade e finitude. O famoso aforismo de Ovídio: *Vídeo meliora proboque deteriora sequor* (*Vejo o melhor e aprovo e sigo o pior*)

e o brado da angústia existencial de todo homem, que no dizer de Sören Kierkegaard, é um Eu.

Influenciado sobretudo pela intuição freudiana dos conflitos interiores, o homem contemporâneo é agudamente cônscio de sua ambigüidade. Nele e somente nele existe o conflito entre instinto e razão. A diferença entre outros períodos históricos e o nosso é que o homem contemporâneo não esconde essa situação, que foi negada e camuflada de tantas formas no passado.

Mais do que qualquer outro pensador cristão em nossos dias, o teólogo Paul Tillich chama atenção para esse fato, principalmente em sua *Teologia sistemática*, como veremos a seguir.

A quarta parte do sistema de Tillich, A vida e o espírito, descreve a unidade concreta da finitude essencial e da alienação existencial nas ambigüidades da vida humana.

A vida é ambígua por natureza. Enquanto existir vida, diz Tillich, haverá ambigüidade. No texto em que discute a autotranscendência da vida, Tillich apresenta as principais marcas da ambigüidade na vida humana. A primeira delas é a polaridade liberdade e destino, da qual resulta a possibilidade e a realidade da autotranscendência da vida, e é apresentada pelo autor em termos de liberdade e finitude. A vida, em certa medida, é livre de si mesma, da prisão total à sua própria finitude. Ela se projeta na direção vertical, rumo ao ser último e infinito. O vertical transcende tanto a linha circular da centralidade quanto a linha horizontal do crescimento (Teologia sistemática, p. 451). [*] Em abono a essa idéia o autor cita o texto de Paulo aos Romanos, que diz:

> Porque a criação aguarda com ardente expectativa a revelação dos filhos de Deus. Porquanto a criação ficou sujeita à vaidade, não por sua vontade, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança de que também a própria criação há de ser liberta do cativeiro da corrupção, para a liberdade dos filhos de Deus. Porque sabemos que toda a criação, conjuntamente, geme e está com dores de parto até agora (Rm 8.19-22).

E se refere também ao pensamento de Aristóteles, segundo o qual os movimentos de todas as coisas são devidos a seu *eros* em direção ao chamado "motor imóvel", que, como sabemos, corresponde à idéia de Deus como causa não causada.

A autotranscendência da vida, entretanto, é negada pelo elemento de profanação a ela inerente. Segundo Tillich, o termo "profano" significa resistência à autotranscendência, isto é, permanecer diante da porta do templo, estar fora do sagrado. Ele advoga que em todo ato de autotranscendência da vida está presente, a profanação, isto é, a vida se autotranscênde de modo ambíguo.

---

[*] Visto que haverá aqui numerosas citações da Teologia sistemática de Tillich abreviaremos o título da obra para T.S. (N. do A.)

Essa ambigüidade é mais patente no campo religioso, como veremos mais adiante, mas se manifesta também em outras dimensões da vida, como é o caso do conceito de grandeza e de dignidade. A grandeza da vida, como é o caso do conceito de grandeza e de dignidade. A grandeza da vida, no sentido de sua autotranscendência, é qualitativa. “O grande no sentido qualitativo mostra um poder de ser e de sentido, que o torna representante do ser e sentido últimos e lhe confere a dignidade de tal representação” (T.S., p. 452). O melhor exemplo da grandeza e dignidade da vida humana encontra-se no herói grego, que também reflete de modo claro o caráter ambíguo da existência do homem. Falando sobre o herói grego, Tillich diz:

> Através de sua grandeza ele chega perto da esfera divina na qual é vista a realização do ser e o sentido em figuras divinas. Mas se ele ultrapassa os limites de sua finitude, é arrastado de volta a ela pela “ira dos deuses”. A Grandeza envolve o risco e a disposição daquele que é o grande de assumir sobre si a tragédia. Se ele perece nessas conseqüências trágicas, isto não diminui a sua grandeza e dignidade. Só a baixeza, o temor de se projetar para além da própria finitude, e prontidão em aceitar o finito porque ele é algo dado, a existência ordinária e sua segurança – só a baixeza entra em conflito radical com a grandeza e a dignidade da vida (T.S., p. 452).

Reinhold Niebuhr sugere que a tragédia da história humana consiste no fato de que a vida do homem não pode ser criativa sem ser ao mesmo tempo destrutiva, que os impulsos biológicos são intensificados e sublimados pelo demoníaco e que este espírito demoníaco não pode expressar-se sem cometer pecado e presunção (*hybris*). Os heróis da tragédia grega são sempre aconselhados a se lembrar de sua finitude e de sua condição de ser mortal, e evitar o castigo ou a vingança (*nêmesis*). Mas *hybris*, que ofende Zeus, é um inevitável concomitante de sua ação criativa na história. Os heróis trágicos são heróis precisamente porque ignoram o conselho prudente dos deuses que os exortam à moderação.

A autotranscendência no sentido de grandeza, diz Tillich, implica a autotranscendência no sentido de dignidade. Os deuses, por exemplo, nunca representam apenas grandeza; representam também dignidade. Mas, “a santidade do ser vivo, sua grandeza e dignidade, está ambiguamente unida à sua profanação sua pequenez e violabilidade” (T.S., p 454). A visão profética do Reino messiânico, conforme o texto de Isaías 11.6-9, vislumbra a possibilidade de uma autotranscendência no reino orgânico, que mudaria completamente as atuais condições da vida.

Outra marca da ambigüidade é a que existe entre o grande e o trágico. “Só o que é grande pode ser trágico” (T.S., 455). O Trágico, formulado como vimos no contexto da religião dionisíaca, À semelhança do logos apolíneo, é um conceito universal.A tragédia descreve a universalidade da alienação do homem

e seu caráter universal, ao mesmo tempo que indica a responsabilidade do homem perante si mesmo e seu destino.

É impossível falar significativamente de tragédia sem compreender a ambigüidade da grandeza, acontecimentos tristes não são acontecimentos trágicos. O trágico só pode ser entendido à base da compreensão de grandeza. Ele expressa a ambigüidade da vida na função de autotranscendência, incluindo todas as dimensões da vida, mas chegando à consciência somente sob o predomínio da dimensão do espírito (T.S., 457).

Uma das marcas mais óbvias da ambigüidade, como indicamos acima, é a religião. Eis o que diz nosso teólogo sobre o assunto:

> Religião, como função de autotranscendência da vida, reivindica ser a resposta às ambigüidades da vida em todas as dimensões; ela transcende suas tensões e conflitos finitos. Mas ao faze-lo incorre em tensões, conflitos e ambigüidades ainda mais profundos. Religião é a expressão mais elevada da grandeza e dignidade da vida; nela a grandeza da vida se torna santidade. Contudo, a religião é também a mais radical refutação da grandeza e dignidade da vida; nela o grande se torna mais profanizado, o santo, mais dessacralizado. Essas ambigüidades são o tema central de qualquer compreensão de religião, e são o pano-de-fundo com o qual a Igreja e a teologia devem trabalhar. Elas são o motivo decisivo para a expectativa de uma realidade que transcende a função religiosa (T.S., p. 460).

Para Tillich, a religião apresenta uma dupla ambigüidade: a de autotranscendência e profanação da própria função religiosa, e a elevação demoníaca de algo condicional à categoria ou validade incondicional. “Pode-se dizer que a religião sempre se move entre os pontos perigosos de profanatização e demonização, e que em todo ato genuíno da vida religiosa ambas estão presentes, aberta ou veladamente (T.S., p. 460).

A profanação da religião consiste em transformá-la em objeto finito entre outros objetos finitos. Na religião, diz o autor, o grande é o santo, sugerindo que a religião baseia-se na manifestação do sagrado, o fundamento divino do ser. A religião se baseia necessariamente em experiências revelatórias e isto constitui sua grandeza e dignidade teórica e prática. No contexto da religião, portanto, podemos falar de Escritura Sagrada, atos e ofícios sagrados e de pessoas santas. Para o nosso autor:

> Esses predicados significam que todas essas realidades são mais do que são em sua aparência finita. Elas são autotranscendêntes ou, vistos a partir do aspecto daquilo que eles transcendem – o santo -, eles são translúcidos em relação a ele. Essa “santidade” não é nem sua qualidade moral ou cognitiva, nem religiosa, mas seu poder de apontar para além de si mesmos. Se o predicado “santidade” se referir a pessoa, a participação atual da pessoa nela é possível em muitos graus, desde o mais baixo até o mais elevado. Não é a qualidade pessoal que decide o grau de participação, mas o poder de autotranscendência. A grande descoberta de Agostinho na luta donatista foi que não é qualidade do sacerdote que torna efetivo o sacramento, mas a transparência de seu ofício e da função que ele

desempenha. Caso contrário, a função religiosa seria impossível e jamais poderia ser aplicado o predicado de "santo" (T.S., p.460).

Essa primeira forma de ambigüidade da religião, isto é, a presença de elementos profanados em todo ato religioso, assume duas formas típicas: uma institucional e outra redutiva.

A religião não pode deixar de ser de algum modo organizada, pois sem organização ou forma nada existe. Mas a ambigüidade da religião institucionalizada consiste no fato de que em vez de transcender o finito na direção do infinito, a religião institucionalizada, de fato, se torna uma realidade finita em si mesma – um conjunto de atividades prescritas que devem ser executadas, um conjunto de doutrinas formuladas que devem ser aceitas, um grupo exercendo pressão social como os demais grupos, um poder político com todas as implicações da política do poder (T.S., p. 461). Em todas as formas de religião pessoal ou institucionalizadas, argumenta Tillich, estão presentes e ativos os elementos de profanação, mas também ali se encontram os elementos de sua grandeza que lhe dão o direito de ser o que são. "A mesquinhez da religião comum da vida diária não é argumento contra a sua grandeza, e a forma pela qual é reduzida ao nível de puro ato mecânico não é argumento contra a sua dignidade. A vida, mesmo que transcendendo a si mesma, continua dentre de si mesma, e a primeira ambigüidade da religião resulta dessa tensão" (T.S., p. 461).

A outra forma de profanação da religião é a dedutiva, que, como o nome sugere, consiste em reduzir a religião a dimensões culturais, baseada no pressuposto de que a cultura é a forma da religião e a moralidade é a expressão de sua seriedade. Eis um texto em que Tillich defende essa idéia:

> Esse fato pode conduzir à redução da religião à cultura sendo então seus símbolos interpretados como meros resultados da criatividade cultural seja como conceitos encobertos ou como imagens. Se tiramos o véu da autotranscendência, só encontramos percepção cognitiva e expressão estética. Nessa visão, os mitos são considerados como ciência primitiva, e, como poesia primitiva, eles são criações da *Theoria*, e como tal têm significado permanente, mas deve ser descartada sua reivindicação de expressar transcendência. O mesmo tipo de interpretação é feito em relação à religião na praxis: a personalidade santa e a comunidade santa são desenvolvimentos de personalidade e comunidade que devem ser julgados pelos princípios de humanidade e justiça, mas deve ser rejeitada sua reivindicação de transcender esses princípios (T.S., p. 461).

Essa forma reducionista, na avaliação de Tillich, provou-se mais eficiente em nosso mundo do que a forma institucional de profanar a religião. "A religião pode ser secularizada e, finalmente, dissolvida em formas seculares simplesmente porque possui em si a ambigüidade de autotranscendência (T.S., p. 462). No entanto, prossegue o autor, a "profanação redutiva pode conseguir

abolir a religião como função especial, mas é incapaz de eliminar a religião como qualidade que é encontrada em todas as funções do espírito – a qualidade de preocupação última" (T.S., p. 463).

Apesar do fato, de que a ambigüidade é uma experiência humana em todas as esferas da vida, existe no espírito do homem a constante busca de sua eliminação, ou seja, a busca de uma vida sem ambigüidades.

A vida sem ambigüidades, segundo Tillich, manifesta-se através de três símbolos religiosos: o Espírito de Deus, o Reino de Deus e a Vida divina na vida do homem. O Reino de Deus é a resposta às ambigüidades da existência histórica do homem. "O Reino de Deus engloba tanto a luta da vida sem ambigüidade contra as forças que provocam ambigüidades da existência histórica do homem. "O Reino de Deus engloba tanto a luta da vida sem ambigüidade contra as forças que provocam ambigüidade, como a realização última em cuja direção a história caminha" (T.S., p.467). A Vida Eterna e última em cuja direção a história caminha" (T.S., p.467). A Vida Eterna é um símbolo tomado da finitude espaço-temporal de todas as formas de vida. "A vida-sem-ambigüidade conquista a servidão aos limites categorias da existência. Isso não significa uma continuação sem fim da existência categorial, mas a conquista de suas ambigüidades" (T.S., p. 467). Talvez seja lícito afirmar que a Vida Eterna é uma qualidade da existência e não uma quantidade indefinida de tempo. Tillich conclui:

Esses três símbolos da vida sem ambigüidade se incluem mutuamente, mas por causa do material simbólico diferente que usam, é preferível aplica-los em direções de sentidos diferentes: Presença Espiritual (Espírito de Deus) para a conquista das ambigüidades da vida sob a dimensão do espírito, do Reino de Deus para a conquista das ambigüidades da vida sob a dimensão da história, e vida Eterna para a conquista das ambigüidades da vida além da história. Contudo, em todos esses três símbolos encontramos uma imanência mútua de todos eles. Onde há Presença Espiritual há Reino de Deus e Vida Eterna; onde há Reino de Deus há Vida Eterna e Presença Espiritual, e onde há Vida Eterna há Presença Espiritual e Reino de Deus. A ênfase é diferente, mas a substância é idêntica – vida-sem-ambigüidade (T.S., p. 468).

Consideraremos agora outro aspecto da imagem contemporânea do homem, do ponto de vista psicológico – a ansiedade.

Em nossos dias tornou-se lugar-comum afirmar que estamos vivendo o século da ansiedade. Em sua tese de doutorado. *The meaning of anxiety* (1950), Rollo May mostra o lugar central que a ansiedade ocupa no mundo contemporâneo, em todas as áreas da atividade humana. Incluindo a literatura, as artes, a religião, a filosofia, a psicanálise e a psicologia. A ansiedade é, portanto, praticamente, onipresente: manifesta-se em todas as formas e estruturas da vida contemporânea.

As causas da ansiedade, evidentemente, são múltiplas. Uma delas é a instabilidade do mundo contemporâneo, freqüentemente ameaçado de autodestruição total. Como já indicamos mais de uma vez neste livro, as "certezas" tradicionais do homem se transformaram em dúvidas e inseguranças. Até mesmo a concepção determinista do mundo, que caracteriza a mecânica newtoniana, foi desafiada pelo princípio do indeterminismo típico da física teórica contemporânea, principalmente a partir de Heisenberg. Cremos que Alvin Toffler captou muito bem essa situação ao descrever a enfermidade do homem de nossos dias em termos de "choque do futuro". De repente, o homem deu-se conta de que aquele mundo estável, totalmente predizível, não mais existe. Essa descoberta produziu o pânico que se expressa nas mais variadas formas de ansiedade.

Outra possível causa da ansiedade do homem contemporâneo é o conflito de valores, que caracteriza a sociedade atual. Seria ingênuo pensar que esse conflito é peculiar ao nosso século, mas não há dúvida de que ele é bem maior em nossos dias, pois as mudanças, hoje ocorrem numa rapidez nunca vista em outras épocas da história. Até onde sabemos, o homem é o único ser que constrói sistemas de valores. E, por estranho que pareça, essa criação do homem passa de certo modo a domina-lo. Esses sistemas mudam com relativa freqüência, mas o problema do nosso tempo é que não existem sistemas claramente definidos. A constante discrepância entre o que o homem crê e o que ele faz gera um elevado grau de ambigüidade, que quando ultrapassa certo limite torna-se intolerável. A ética situacional é um bom exemplo dessa confusão no sistema de valores da sociedade contemporânea, como já tivemos a oportunidade de indicar.

Ainda outra causa de ansiedade é o medo da liberdade, como sugere Erich Fromm em um de seus mais importantes livros: *Escape from freedom*. É mais confortável para a maioria dos mortais ter uma estrutura externa que determine seu comportamento com prescrições definidas. Isso tem a vantagem de eximir o homem de sua responsabilidade pessoal. O que fazer de minha vida, se sou o arquiteto e o construtor do meu próprio destino? Essa questão gera ansiedade na maioria das pessoas que dependem do controle externo do seu comportamento.

Finalmente, outra possível causa da ansiedade no homem contemporâneo é a alienação do fundamento do ser. O estado de alienação do homem contemporâneo é uma das características marcantes da condição humana. A tentativa de se livrar de Deus, em busca de sua liberdade, resulta no sentimento de culpa semelhante ao parricida, indicado pela teoria freudiana, e verbalizado pelo "louco" de Nietzsche, ao anunciar a "morte de Deus".

Consideraremos, a seguir, o problema da ansiedade do ponto de vista da psicologia e da teologia. Com base no trabalho de Rollo May e principalmente

no magnífico resumo feito por Calvin Hall em seu livro *A primer of Freudian psychology*, apresentaremos uma visão panorâmica da teoria psicanalítica da ansiedade, e logo a seguir discutiremos o assunto do ponto de vista teológico.

Ansiedade é um dos mais importantes conceitos da teoria psicanalítica. Ela desempenha relevante papel no desenvolvimento da personalidade e na dinâmica de seu funcionamento. É também de fundamental importância nas neuroses e psicoses.

Ansiedade é um dos mais importantes conceitos da teoria psicanalítica. Ela desempenha relevante papel no desenvolvimento da personalidade e na dinâmica de seu funcionamento. É também de fundamental importância nas neuroses e psicoses.

Identificamos dois momentos do pensamento de Freud sobre a ansiedade. Em princípio, ele a interpreta como libido reprimida de acordo com essa teoria, o indivíduo experimenta impulsos libidinais que considera perigosos. Estes impulsos reprimidos se expressam, então, na forma de ansiedade generalizada ou em sintomas equivalentes à ansiedade.

Num segundo momento, Freud viu a ansiedade como a causa da repressão. Aqui, segundo ele, o ego percebe o perigo e esta percepção suscita a ansiedade, e para evitar a ansiedade ele reprime impulsos e desejos que levariam a pessoa a situações perigosas. Não é a repressão que cria a ansiedade, mas ela já está ali e gera a repressão. O exemplo clássico dessa teoria é o famoso caso do pequeno Hans, amplamente comentado na literatura especializada.

A ansiedade é uma experiência emocional dolorosa produzida pela excitação dos órgãos internos do corpo. Essa excitação resulta da estimulação interna e externa e é controlada pelo sistema nervoso autônomo, sobre o qual não temos controle consciente. Sabe-se, por exemplo, que diante de uma situação perigosa, o coração bate mais rápido, a respiração acelera, pode ocorrer a sensação de secura na boca e as mãos suam. A função da ansiedade é alertar o organismo quanto à presença de um perigo. Quando alertado, se o indivíduo agir no sentido de enfrenta-lo, o problema se resolve. Se a ansiedade se acumular, pode resultar em transtorno emocional.

A ansiedade difere de outros estados dolorosos experimentados pelo homem, tais como tensão, dor e melancolia, por qualidade ninguém sabe. Na opinião de Freud, ela representa um aspecto específico da própria excitação visceral. De qualquer maneira, a ansiedade é um estado consciente que se pode distinguir subjetivamente da experiência da dor, da depressão, da melancolia e das tensões resultantes do organismo. Note-se, também, que não existe ansiedade inconsciente, do mesmo modo que não existe dor inconsciente. Como diz Freud, a ansiedade é um assunto do *ego*, que a percebe como sinal de alerta; nem o *id*

nem o *superego* percebem a ansiedade. A pessoa pode não saber a razão de sua ansiedade, mas não pode desconhecer o sentimento de ansiedade. Portanto, a ansiedade que não é experimentada não existe.

Apesar de serem sinônimos – ansiedade e medo -, Freud preferiu o termo "ansiedade" porque o medo se refere, normalmente, e um evento externo, enquanto que na ansiedade existe também o evento interno. Podemos dizer, então, que ansiedade é uma forma indiferenciada de medo.

Freud admitiu a existência de três tipos de ansiedade: 1) ansiedade real ou objetiva; 2) ansiedade neurótica, e 3) ansiedade moral. Para ele não existe diferença qualitativa entre esses três tipos de ansiedade. Basicamente todos eles significam desprazer e desconforto. As ansiedades diferem apenas quanto à sua fonte ou à sua origem. Por exemplo, na ansiedade real, a fonte do perigo jaz no mundo externo. Na ansiedade patológica, o indivíduo tem receio de ser dominado por um impulso incontrolável de cometer um ato ou de pensar em algo que lhe seja danoso. Por sua vez, na ansiedade moral, a fonte de ameaça é a consciência resultante do *superego*. A pessoa pode ter receio de se punida por sua consciência por fazer ou pensar algo contrário aos padrões do Eu-ideal. Em síntese, o medo que o ser humano sente ou a ansiedade experimentada pelo Eu são: Medo do mundo externo (ansiedade real), medo do *Id* (ansiedade neurótica) e medo do *superego* (ansiedade moral).

A distinção entre esses três tipos de ansiedade não significa que a pessoa que experimenta tenha consciência de sua origem. O indivíduo pode parecer que está com medo de algo externo, quando na realidade seu medo pode estar relacionado com a idéia de um impulso considerado perigoso ou de uma ameaça do *superego*.

Observe também que um estado de ansiedade pode ter mais de uma fonte. Pode ser uma mistura de ansiedade neurótica e ansiedade real, ou de ansiedade moral e ansiedade neurótica, ou de ansiedade neurótica e ansiedade moral. Pode, também, em casos mais graves, ser uma combinação das três formas de ansiedade.

Vejamos agora uma descrição mais ampla de cada um desses tipos de ansiedade.

ANSIEDADE REAL. Este tipo de ansiedade resulta da percepção da existência de algum perigo no mundo externo. Perigo é aqui conceituado como qualquer condição do ambiente que ameaça a pessoa. A percepção do perigo e o surgimento da ansiedade que ameaça a pessoa. A percepção do perigo e o surgimento da ansiedade, segundo a teoria freudiana, podem ser inatos, no sentido de que o indivíduo herda uma tendência a ficar com medo na presença de certos objetos ou condições ambientais, ou pode ser adquirido através das experiências da vida, como ensinariam os behavioristas. Por exemplo, o medo do

escuro pode ser inato porque gerações passadas foram constantemente postas em perigo durante a noite, porque não dispunham de meios para produzir luz, ou pode ser aprendido porque a pessoa normalmente está mais sujeita a condições que causam medo durante a noite do que durante o dia. Outra probabilidade é que a hereditariedade pode fazer uma pessoa susceptível ao medo, enquanto que a experiência pode transformar a susceptibilidade em atualidade.

A maioria dos medos é adquirida durante a infância, quando o organismo imaturo ainda é incapaz de enfrentar muitos perigos externos. O organismo imaturo é dominado pelo medo, porque seu Eu ainda não se desenvolveu ao ponto de dominar o montante excessivo de estimulação. Para Freud, as experiências que provocam ansiedade nas pessoas, ao ponto de dominá-las, são chamadas de experiências traumáticas. O protótipo da experiência traumática é o chamado "trauma do nascimento", estudado mais amplamente por Otto Rank, um dos primeiros discípulos de Freud. Ora, visto que a maioria das condições de ansiedade na vida adulta tem sua origem na infância, é importante proteger a criança contra experiências traumáticas.

ANSIEDADE NEURÓTICA. Este tipo de ansiedade surge da preocupação do perigo originada dos instintos. A ansiedade neurótica se apresenta de três formas típicas:

1) Há um tipo generalizado de apreensão que facilmente se liga a circunstâncias mais ou menos apropriadas do meio. Esse tipo de ansiedade caracteriza a pessoa nervosa que está sempre esperando que algo de mal lhe aconteça. A pessoa tem medo, por assim dizer, de sua própria sombra; tem medo de seu *Id*. Teme que o Id domine o *ego*.
2) Medo irracional ou fobia. O objeto da fobia representa a tentação quanto ao atendimento dos instintos ou é associado de alguma forma com um objeto-escolha instintivo. Por trás de cada fobia existe um desejo primitivo do id pelo objeto que a pessoa teme. O indivíduo deseja o que teme ou quer algo que está associado ou simbolizado pelo objeto temido.
3) Reação de pânico. A reação de pânico é um exemplo de descarga comportamental, cujo objetivo é livrar o indivíduo da ansiedade neurótica excessivamente dolorosa, por fazer aquilo que o Id exige, não obstante a proibição do superego.

ANSIEDADE MORAL. Esta forma de ansiedade é experimentada como sentimento de culpa e surge da percepção de perigo originada da consciência. A consciência, no caso, é o agente internalizado da autoridade paterna e ameaçada

a pessoa de punição por qualquer ato que represente uma transgressão dos ideais do Eu. Podemos dizer que a ansiedade moral é o desenvolvimento do medo objetivo dos pais, e o sentimento de culpa a ela associada é parte do preço que a pessoa idealista paga pela renúncia dos impulsos instintivos.

Há, naturalmente, muitos outros aspectos técnicos e formais da teoria freudiana da ansiedade que não podem ser aqui explicitados, pois isto nos levaria a caminhos que não constituem nosso alvo no presente trabalho.

Passemos agora ao estudo da ansiedade do ponto de vista teológico.

No contexto do pensamento teológico, o primeiro nome obrigatório deve ser o de Sören Kierkegaard, já apresentado neste livro quando falamos sobre o humanismo existencialista. O tema ansiedade é tratado por Kierkegaard em diferentes contextos, mas o texto principal é o Conceito de angústia.

Sören Kierkegaard estuda o problema da ansiedade no contexto da doutrina do Pecado Original. Para ele, o pecado é aquilo que separa o homem de Deus e, portanto, daquilo que devia tornar-se. Observe-se, entretanto, que não se trata aqui de um conceito moralista. O pecado só pode ser entendido em relação a Deus. Ele é a condição de todo homem diante de Deus, mas não é um componente automático da humanidade do homem.

Como dissemos antes, para Kierkegaard, a ansiedade é o reconhecimento da liberdade como possibilidade anterior à possibilidade. No estado de inocência sonhadora, o homem não é nem pecador nem livre. Mas, à medida que ele se torna cônscio de sua condição de homem, a inocência ignorante não é mais possível. Ele descobre que sua liberdade é real, que ela contém possibilidade ou potencialidade e que tem de assumir a responsabilidade por aquilo que faz de sua liberdade. Esse é talvez o momento mais importante na vida do homem. É, por assim dizer, seu despertar como espírito livre e responsável; é o acordar de um sonho. Paradoxalmente, entretanto, esse despertar do homem como espírito o coloca, segundo Kierkegaard, diante de um abismo que provoca nele uma espécie de vertigem ao descobrir que, como agente livre, tem de tomar decisões, queira ou não queira.

Vimos também que liberdade e ansiedade são dois lados da mesma moeda e que sem liberdade não há pecado. E, visto que ansiedade é a resposta subjetiva inevitável da confrontação da realidade da liberdade e da possibilidade,, a conexão entre ansiedade e pecado, segundo Kierkegaard, é muito estreita, como aponta Seward Hiltner em seu excelente trabalho *Constructive aspects of anxiety*.

A ansiedade, portanto, é a dolorosa vertigem em face do abismo da possibilidade. Sua função na vida humana, enquanto parte de um processo normativo total, é levar o homem a aceitar a si mesmo como “espírito” e como

"natureza", isto é, como ser responsável, criativo e livre que, apesar de ser também anima, não pode viver apenas como animal.

Para Sören Kierkegaard, se o homem não tivesse a capacidade para a ansiedade, não teria também a capacidade de ser criativo. Isso não significa, entretanto, que a sociedade seja a base da criatividade ou que não haja criatividade sem ansiedade. Sem a capacidade de visualizar a liberdade, a possibilidade e a responsabilidade de escolha, o homem não poderia ser criativo no sentido próprio do termo. A mesma capacidade que torna possível ao homem sentir vertigem diante do abismo da possibilidade, capacita-o para também ser criativo.

Quando se considera a função normativa da ansiedade, sugere Hiltner, verifica-se que o pensamento de Sören Kierkegaard se aproxima bastante do Sigmund Freud. Ambos vêem a ansiedade como tendo função normativa. Ambos reconhecem uma patologia na ansiedade cujas formas podem ser postas num *continuum*, apesar de somente Freud explicitá-lo. Tanto para Freud como para Kierkegaard seria errôneo dizer que a ansiedade é construtiva ou destrutiva. Ambos diriam que o intento da ansiedade é construtivo, isto é, o propósito para o qual o homem possui o aparato da sinalização é construtivo, mas o resultado positivo ou negativo depende da resposta dada e executada pelo Eu. Se a intensidade do afeto da pessoa é tal que ela fica paralisada ou se retrai numa atitude de fuga, então o que se segue é concretamente negativo ou destrutivo. Portanto, não é a ansiedade em si que é destrutiva, mas a maneira como a pessoa responde ao que ela sinaliza.

Outro teólogo a falar significativamente sobre a ansiedade é Reinhold Niebuhr, principalmente em seu clássico *The nature and destiny of man.*

À semelhança de Sören Kierkegaard, Niebuhr situa o problema da ansiedade a partir do conceito de pecado. Para ele, pecado é nossa liberdade e a responsabilidade que ela implica, e ao mesmo tempo os limites desta liberdade. Tipicamente, o pecado assume duas formas: orgulho e sensualidade. Orgulho (*hybris*) é agir como se fôssemos mais do que somos, como se não tivéssemos limites, como se fôssemos deuses e portadores de infinitude. Por outro lado, sensualidade é fugir das responsabilidades que acompanham a liberdade. Quando dizemos que o homem é livre, queremos dizer que ele é autotranscendente, capaz de olhar e de se mover além de si mesmo. O homem, entretanto, é também finito e limitado. Ele não é nem animal nem anjo, no dizer do Pascal, e não pode tratar sua natureza biológica como se ela fizesse dele apenas um animal, e nem a sua autotranscendência como se ela fizesse dele um deus. Quanto, portanto, o homem faz uma dessas duas coisas, esta comentando uma das formas de pecado.

Porque é livre e finito, o homem inevitavelmente experimenta a ansiedade. No dizer de Niebuhr, a ansiedade é o inevitável concomitante do paradoxo entre a liberdade e finitude, que envolve o homem em sua condição existencial. É a resposta inevitável e necessária, como a vertigem de que fala Sören Kierkegaard, do reconhecimento da situação finita do homem. A ansiedade, portanto, é inevitável. As reações do homem à ansiedade podem variar, mas não o suficiente para evitar o pecado. Note-se, argumenta Niebuhr, que a ansiedade em sim mesma não é pecado, mas a precondição interna do pecado. Outrossim, a presença inevitável da ansiedade não retira do homem a responsabilidade por seu pecado.

O homem é tentado a pecar e a colocar-se acima de seus próprios limites (*hybris*) ou negar sua natureza espiritual, devotando-se inteiramente a valores finitos (sensualidade). Pois bem, a ansiedade é a dimensão interna desse fato; o fato externo é "tentação". Por sua vez, a tentação pode conduzir o homem à criatividade ou ao pecado.

Para Niebuhr, o resultado da ansiedade é indeterminado, mas a capacidade para a ansiedade é um dos aspectos da autotranscendência do homem. Ela é precondição e condição da capacidade humana tanto para o pecado como para a criatividade. O produto final, entretanto, se pecado ou se criatividade, não é determinado pela natureza da ansiedade.

Na teologia contemporânea, provavelmente, ninguém falou mais significativamente sobre a ansiedade do que Paul Tillich, sobretudo em seu famoso livro *A coragem de ser*, resultante de uma série de conferências pronunciadas na Universidade de Yale.

Tillich estuda o problema da ansiedade de um ângulo diferente tanto de Sören Kierkegaard como do de Reinhold Niebuhr. Ele começa seu estudo com a ontologia da ansiedade e a define como o estado em que o ser torna-se cônscio de seu possível não-ser, e diz:

> O mesmo raciocínio, resumido, seria: ansiedade é a consciência existencial do não-ser. "Existencial" nessa frase, significa que não é o conhecimento abstrato de não-ser que produz a ansiedade, mas a consciência de que não-ser é um aparte do nosso próprio ser. Não e a certeza da transitoriedade universal, nem mesmo a experiência da morte dos outros, por´m a impressão de tais acontecimentos na sempre latente consciência de nosso próprio "ter de morrer", que produz ansiedade. A ansiedade é a finidade experimentada como nossa própria finidade. Essa é a ansiedade natural do homem como homem, e de certa forma de todos os seres viventes. É a ansiedade do não-ser a certeza de nossa finidade como infinidade (p. 26).

A ansiedade e o medo, argumenta Tillich, têm a mesma raiz ontológica, mas não são a mesma coisa na realidade da experiência humana. O medo, como vimos acima, tem objeto definido. A ansiedade, por outro lado, não tem objeto

específico. Paradoxalmente, diz ele, o objeto da ansiedade é a negação de todo objeto. Note-se, entretanto, que:

> Medo e ansiedade são distintos mas não separados. São imanentes um dentro do outro: a acicate do medo é a ansiedade, e a ansiedade se esforça na direção do medo. Medo é estar assustado com algo, uma dor, a rejeição de uma pessoa ou grupo, a perda de alguma coisa ou alguém, o momento de morrer. Mas na antecipação da ameaça que se origina dessas coisas, o que está assustando não é a negatividade em si que eles trarão para o sujeito, porém a ansiedade sobre as implicações possíveis desta negatividade (p.27).

O exemplo clássico da inseparabilidade do medo e da ansiedade, citado por Tillich, é o medo de morrer. Enquanto medo, argumenta o autor, seu objeto é o evento antecipado de ser morto por doença ou acidente e sofrer a perda de tudo. Enquanto ansiedade, seu objeto é o desconhecido "além da morte", isto é, o não-ser que permanece não-ser apesar das imagens que dele fazemos no presente. Para corroborar seu pensamento, Tillich cita dois exemplos muito conhecidos: os sonhos no solilóquio de Hamlet sobre o "ser ou não ser" e os símbolos do inferno criado por Dante. Sobre os sonhos de Hamlet, ele diz que são assustadores, não por causa de seu conteúdo manifesto, mas por seu poder de simbolizar a ameaça do nada ou da "morte eterna" em termos religiosos. Quanto aos símbolos do inferno, o autor argumenta que eles geram ansiedade, não por suas imagens objetivas, mas porque expressam o "nada" que é experimentado pelo homem na ansiedade da culpa.

Paul Tillich distingue três tipos de ansiedade, de acordo com as direções nas quais o não-ser ameaça o ser.

O não ser ameaça a auto-afirmação "ôntica" do homem, de modo relativo, em termos de destino, e de modo absoluto, em termos de morte. Ameaça a auto-afirmação espiritual do homem, de modo relativo, em termos de vacuidade e de modo absoluto, em termos de insignificação. Ameaça e autoafirmação moral do homem, de modo relativo, em termos de culpa, e de modo absoluto, em termos de condenação. A confirmação desta ameaça tripla é a ansiedade, aparecendo em três formas, a do destino e da morte (em resumo, a ansiedade da morte), a do vazio e perda de significação (em resumo, a ansiedade da condenação) (p. 29,30).

Tillich chama nossa atenção para o fato de que essas três formas de ansiedade são existenciais, isto é, elas se referem à existência humana como tal e não a um estado patológico da mente. Mostra também que esses três tipos de ansiedade são confirmados na história da civilização ocidental, indicando que, em linhas gerais, podemos dizer que no final da civilização antiga predominou a ansiedade ôntica; no final da Idade Média prevaleceu a ansiedade moral, e no final do período moderno, a ansiedade espiritual dominou a cena.

Mas, além dessas três formas de ansiedade existencial, Tillich reconhece a existência da ansiedade patológica, por ele definida nos seguintes termos:

"A ansiedade patológica é um estado de ansiedade existencial sob condições especiais. O caráter dessas condições depende da relação da ansiedade com auto-afirmação e coragem" (p. 48).

A ansiedade é existencial e conseqüentemente não pode ser afastada da condição de homem. A coragem é a capacidade de incorporar a ansiedade de não-ser; ela resiste ao desespero, incluindo em si mesma a ansiedade. O indivíduo que não tem coragem de assumir sua ansiedade cai no desespero e na neurose. O homem que tem a coragem de ser tem a capacidade de auto-afirmação, apesar da ansiedade. A auto-afirmação do neurótico, entretanto, é limitada e ilusória, pois "neurose é o meio de evitar o não-ser evitando o ser" (p. 49).

A ansiedade neurótica ou patológica difere da existencial no modo em que deve ser tratada: a patológica é doença e como tal deve ser tratada. A existencial é parte inevitável da condição humana, e como tal deve ser confrontada. Há, entretanto, diferentes maneiras de enfrentar a ansiedade e, conseqüentemente, podemos esperar diferentes resultados dessa confrontação.

Ao confrontar a ansiedade do destino e da morte, o homem pode tentar desenvolver meios para sua segurança e proteção, mas no caso de tornar essa tentativa numa espécie de muleta compulsiva de segurança final absoluta, então o resultado é patológico. Ao confrontar a ansiedade de culpa e condenação, o homem pode evitar responsabilidade culposa, evitando ações que a ela conduz, mas isto pode resultar em distorções que caracterizam um perfeccionismo mórbido. A ansiedade da vacuidade e não-significação, típica de nossos dias, pode levar o homem a interpretações da vida que a tornem significativa, mas, se tornam uma busca de certeza absoluta, então seu propósito é frustrado e torna-se patológica.

5.2. O Homem Tecnológico: Massificação, Automação e o Problema da Identidade

Se considerarmos a tecnologia como forma de controle do homem sobre a natureza, podemos dizer que ela é tão antiga quanto a própria história da humanidade. O que constitui problema para o homem contemporâneo é que hoje a tecnologia avançou de tal forma que aparentemente fugiu ao controle do homem e se tornou um fim em si mesma. E, a continuar no ritmo em que está correndo, a tecnologia pode tornar o homem obsoleto e a máquina pode substituí-lo completamente, como já aconteceu particularmente, desde a Revolução Industrial no século XVIII.

Numa conceituação mais precisa, como a que advoga MacLuhan, a tecnologia pode ser considerada como forma de extensão do corpo humano. Por exemplo, as armas, que vão desde os dentes, a flecha e o arco, à bomba atômica, e os mísseis teleguiados aumentam a capacidade demolidora do homem. As roupas, que representam extensões da pele, são usadas não somente para proteger o corpo humano, mas também para simbolizar status e até mesmo como instrumento de sedução social. o telefone, o rádio e a televisão são formas de extensão de nosso sistema nervoso e aumentam a capacidade de comunicação do homem, sendo poderosos instrumentos de transformação social.

Em si mesma, a tecnologia não é boa e nem má; depende muito do uso que dela se fizer. O que preocupa os estudiosos do assunto principalmente os de tendências humanistas, é o fato de que ela está gerando mutações de conseqüências imprevisíveis na cultura humana e, conseqüentemente, afetando a própria natureza do homem. Essas mutações, por sua vez, produzem mais tecnologia, criando-se assim uma cadeia ininterrupta de eventos que afetam o homem e a sociedade. Rose Marie Muraro, em A automação e o futuro do homem, afirma: "O uso normal da tecnologia, portanto, modifica fisiologicamente o homem de maneira contínua. E essa constante modificação do homem implica na contínua modificação da teologia e assim por diante" (p. 34). Trata-se, pois, de um processo sem ponto terminal e ninguém sabe até onde poderá levar a humanidade. Note-se também que não é o conteúdo da nova tecnologia, advoga Murano, e sim a sua natureza que transforma o ser humano. Aparentemente, estamos diante de um processos irreversível que inevitavelmente conduzirá a uma nova humanidade. Seus efeitos prováveis são indicados por futurólogos como Hermann Kahn, em *Toward the year 2000*, e de modo mais concreto na análise psicossocial de Alvin Toffler, principalmente em *Future shock e The trhird wave*, obras de impacto nos dias atuais.

Os filmes de ficção científica, tão apreciados pela sociedade contemporânea, podem representar um sonho perfeitamente realizável, pelo menos em certos aspectos, assim como o Admirável mundo novo, de Huxley, e o 1984, de Orwell, já não constituem grande novidade, e o Walden II, de Skinner, pode ser objetivado na sociedade do futuro.

Jacques Ellul, em A técnica e o desafio do século, advoga que a técnica antecede a ciência e que no mundo contemporâneo a própria ciência se encontra subordinada à técnica, sendo dela apenas um instrumento. Par esse autor, a técnica seria em última análise uma espécie de magia laicizada pela dessacralização de seu objeto, a natureza. Segundo Roland Corbisier, no prefácio à tradução da obra de Ellul, "o advento do *Homo faber*, assinalado pela produção dos instrumentos, nos conduz até o limiar de uma zona impenetrável, o da invenção, ao enigma do 'ato técnico', tão misterioso quanto o aparecimento da

vida. E quem sabe se o moderno culto da técnica não é um remoto subproduto da ancestral adoração do homem pelo enigmático e maravilhoso fruto de suas próprias mãos?”

Como se pode ver, a tecnologia tem uma longa história, mas irrompeu de modo decisivo no mundo moderno e contemporâneo. Ellul indica pelo menos cinco fatores que contribuíram para o advento da revolução tecnológica que caracteriza o mundo contemporâneo.

O primeiro desses fatores é o desfecho de uma longa experiência técnica expressa na forma de invenções que permaneceram, por assim dizer, incubadas, aguardando o momento propício (o Zeitgeist) para eclodir e se tornar realidade na prática da humanidade. Muitas idéias geniais ocorreram a homens de talento de épocas passadas, mas não existiam as condições objetivas para aplica-las concretamente. O mundo moderno deu ao homem esse instrumental e as invenções das revoluções tecnológicas, por seu futuro, tornaram-se instrumentos para outras invenções.

O segundo fator da moderna revolução tecnológica foi o crescimento demográfico, que tornou necessária toda uma tecnologia para construção de habitações, produção de alimentos, transportes, saúde e educação.

Em terceiro lugar, o autor aponta como fator da revolução tecnológica o aparecimento de uma ordem econômica a um tempo estável e dinâmica. A estabilidade da economia tornou possível a pesquisa em vários campos do saber e a mobilidade ou flexibilidade, por sua vez, permite a adaptação da ordem econômica às descobertas e invenções resultantes da pesquisa que ela financiou.

O quarto fator é a plasticidade do meio social. essa plasticidade implica necessariamente a eliminação de tabus e de grupos sociais naturais. Entre os tabus eliminados pela revolução tecnológica estão as crenças religiosas e as ideologias, que tendem a perpetuar as estruturas vigentes da sociedade. Sociedade rigidamente estratificadas em classes e castas, em privilégios e tradições não ofereciam ambiente propício ao desenvolvimento tecnológico que, no dizer do autor, é sacrílego.

Finalmente, o quinto fator apontado por Ellul é uma clara intenção técnica. A técnica tem o claro propósito, diz o autor, de alcançar seus objetivos, isto é, sua aplicação a todos os domínios da cultura e quer a adesão de todos às evidências desse objetivo. Par isso ela contra com o interesse da classe dominante, que descobriu que a tecnologia habilmente manipulada é altamente rentável. Daí porque o progresso técnico contemporâneo tornou-se em grande parte função do dinheiro burguês, advoga o autor.

Instala-se, assim, no mundo contemporâneo, uma nova civilização – a civilização tecnológica –, que com seu enorme poder multiplicador tem características irrevestíveis. Com toda forma de cultura, a civilização

tecnológica apresenta tanto elementos materiais como psicológicos ou espirituais.

O elemento material mais óbvio na civilização tecnológica é a máquina, co ma qual o homem se mantém em constante contato. Mais do que isso, exige-se que o homem da civilização tecnológica adapte-se à máquina, daí a existência de uma área de especialização chamada de Engenharia Humana. No dizer de Michel Bergmann, "as máquinas transmitem o código de um savoir vivre tecnológico. Em todo lugar em que penetram determinam um modo particular de se situar em relação aos homens" (Cristianismo e civilização tecnológica, p.38, 39).

Há, naturalmente, muitos outros elementos materiais da civilização tecnológica, como as poderosas e sofisticadas armas de guerra, como vimos recentemente no conflito do Golfo Pérsico, os rápidos e eficientes meios de comunicação que, na frase de Mac Luhan, tornaram o mundo uma "aldeia global", a universalização das formas arquitetônicas dos arranha-céus presentes em todas as grandes cidades do mundo, e o próprio processo de urbanização que, além das metrópoles, está gerando verdadeiras megalópoles. Mas, para nosso estudo, o interesse maior é o efeito da civilização tecnológica sobre o homem e sua cosmovisão.

Michel Bergamann, na obra acima citada, discute alguns desses elementos mais sutis da civilização tecnológica, que passamos a considerar.

O autor argumenta, com razão, que a civilização tecnológica é inseparável de seus mitos, sendo o principal deles o chamado mito criador. "Segundo este mito, a humanidade evolui sem cessar para formas mais elevadas de vida, de saber e de organização social" (p. 48). Esse mito pressupõe uma diferente concepção de tempo, espaço e dos próprios objetos materiais.

Para a civilização tecnológica, o tempo é linear , isto é, ele se desenrola em linha reta a partir de dado começo rumo a um fim colimado. Tudo neste mundo se situa nessa linha do tempo e da história. A civilização tecnológica nega o caráter cíclico da história; para ela o tempo nem volta e nem pára. A tecnologia supervaloriza o tempo, e até o modo de andar do homem tecnológico indica o seu valor. Comparando essas duas concepções de tempo – cíclico natural e mecânico linear – Bergmann diz:

> Assim as diferentes concepções do tempo marcam profundamente a vida. O ideal que melhor se harmoniza com o tempo natural cíclico é a inserção harmoniosa no universo: gozar da harmonia cósmica e ir vivendo. Qualquer intervenção só faria prejudicar. A filosofia e a religião convêm a esta mentalidade à medida que se limitam a querer compreender o mundo e a definir o bem. O ideal que rege o tempo mecânico linear é diferente: transformar as coisas, imprimir-lhes uma orientação no tempo que corre. Este ideal se exprime através da ciência e da técnica. A tecnologia é eficaz. Visa a mudar o mundo e a produzir bens (p. 55).

Na civilização tencnológica, diz Bergmann, o que é novo é bom por definição. Esta sede do novo tem um lado positivo: estimula a invenção. Mas, enquanto exalta o novo, ela tende a desprezar o velho e isto pode eventualmente conduzir a uma atitude iconoclasta de desastrosas conseqüências. E, apesar de seu conceito linear do tempo, o homem tecnológico tem medo de envelhecer. Nas civilizações pré-tecnológicas, a velhice era um galardão; na civilização tecnológica, é um fardo insuportável. A própria morte, marca irrefutável da finitude humana, é negada de muitas formas na civilização tecnológica.

Outro relevante aspecto estendido e fracionado ao mesmo tempo. Pelas teorias antigas, o universo não é infinito e conseqüentemente, a distribuição das massas celestes permitiam a determinação de seu centro. Nas teorias modernas, por outro lado, o universo é ilimitado e por isto mesmo não se pode determinar seu centro. Tudo o que compõe o espaço está em constante movimento. Não existe um corpo celeste privilegiado, ocupando o centro do universo.

Por outro lado, o espaço é também fracionado. Para a física quântica, o espaço é descontínuo, apesar de ser rigorosamente estruturado. A ciência moderna subdivide a matéria em partículas minúsculas (subatômicas) e as máquinas operacionais são capazes de trabalhar com milésimos de milímetros. Esse fracionamento do espaço, operado pela convicção da civilização tecnológica, manifesta-se também no plano racional e no plano social.

No plano racional, esse fracionamento revela-se no conceito de causalidade. Segundo Bergmann, o argumento da causalidade absoluta se apóia, de um lado, na concepção linear do tempo, e do outro, numa concepção espacial segundo a qual todo conjunto representa a aglomeração de um grande número de pequenas partes. Porntanto, para determinar o devir de um sistema, basta analisar suas condições iniciais e as forças que agem sobre ele. Todas as teorias da ciência contemporânea partem desse pressuposto. Conseqüentemente, a origem, o sentido e a finalidade de um objeto não constituem preocupação para a ciência moderna. Na civilização tecnológica, a preocupação máxima é a análise; a síntese é relegada a um plano secundário. Daí se poder dizer, argumenta Bergmann, que a civilização atual produz mais pesquisadores do que pensadores. Essa enorme capacidade de análise do homem tecnológico se revela, por exemplo, na medicina, em que o homem disseca o corpo e transplanta órgãos vitais, e na psicanálise, em que ele, por assim dizer, demonstra o mecanismo interior do indivíduo. Mas o mesmo não acontece mo domínio da síntese, onde esse homem encontra maiores dificuldades em encontrar o centro de seu próprio ser.

No plano social, o fracionamento do espaço manifesta-se no fato de que a vida moderna acontece e se realiza em vários lugares diferentes. Há, por

exemplo, um lugar para comer e dormir, outro para trabalhar, e ainda outro para se divertir. A estabilidade do *habitat* é muitíssimo reduzida e as migrações em todos os níveis são constantes na civilização tecnológica.

Em resumo, podemos dizer que o domínio do espaço pela física e sua exploração, até os pontos mais ínfimos da matéria, pode dar ao homem contemporâneo maior segurança quanto ao conhecimento, visto que, quanto um fenômeno é conhecido em sua estrutura, é possível predizer e controlar esse fenômeno. O estruturalismo expressa filosoficamente esse sofrimento, pois se apega ao que não varia significativamente através dos tempos. E a existência de estruturas que só mudam de do imperceptível pode eventualmente compensar a falta de um centro, em torno do qual as coisas se organizam.

Finalmente, Bergmann apresenta outra característica da civilização tecnológica, que é a objetividade. As civilizações pré-tecnológicas, em geral, procuram a verdade e o belo. A civilização tecnológica, por sua vez, busca o eficaz e o útil. A verdade, argumenta o autor, é algo que se refere a pessoas. Seu critério por excelência é o homem, tal como é em si mesmo, em relação a outros e perante Deus. Neste sentido, a verdade é subjetiva e essencialmente dialógica. A eficácia, por sua vez, é objetiva ou sobre o homem reduzido ao papel do objeto. A eficácia, portanto, é unilateral e monológica.

No plano das idéias, a civilização tecnológica é pluralista, isso significa que, no mundo contemporâneo, nenhuma religião e nenhuma filosofia podem pretender a aceitação unânime de toda a sociedade. A questão sobre o fim da civilização tecnológica não chega sequer a ser por ela formulada. Bergmann conclui: “Na realidade, a civilização tecnológica não tem outro fim senão continuar em sua trajetória. Pois ter um fim não seria objetivo...” (p. 66).

De outro ângulo, Jacques Ellul apresenta as seguintes características da civilização tecnológica contemporânea (resumo feito por Roland Corbisier no prefácio de sua tradução do livro de Ellul):

1. *Automação da escolha técnica*. É praticamente impossível recusar a solução ou o método que envolve taxa de tecnicidade, isto é, de racionalidade e eficácia. A escolha técnica, portanto, torna-se automática em nossa civilização tecnológica e não há como ser diferente porque normalmente ela representa a solução mais eficaz. Portanto, diz Corbisier, “Se o critério que determina nossa preferência é a própria tecnicidade da solução, isto quer dizer que é técnica mesma que opera sem discussão possível, a escolha entre os meios a utilizar. O homem, deixa, pois, de ser sujeito ou o agente da escolha”.[*]

2. *Autocrescimento*. O progresso tecnológico exclui gradualmente a participação do homem. As descobertas técnicas se entrelaçam a formam

[*] No prefácio de Roland Corbisier à sua tradução do livro de Ellul, da Editora Paz e Terra, 1968, as páginas não são numeradas.

cadeias, e seu desenvolvimento torna-se cada vez mais automático ou mecânico. Daí por que pesquisas independentes em paises do mesmo nível tecnológico freqüentemente levam às mesmas descobertas. “A causa, ou mola propulsora do progresso técnico, deixa, pois, de ser o homem para se tornar a própria técnica que, a partir de certo momento para a produzir-se a si mesma”.

3. *Unicidade ou insecabilidade*. O fenômeno tecnológico, composto do conjunto das várias técnicas, constitui uma espécie de totalidade que apresenta sempre as mesmas características onde quer que ela ocorra. A insecabilidade da tecnologia não nos permite distinguir entre a técnica e o uso que dela se faz, pois o “ser” da técnica, diz Ellul, consiste no seu uso, que não é bom nem mau, justo ou injusto, simplesmente porque, sendo técnico, é o único possível, não podendo ser julgado em função de critérios não técnicos, religiosos, morais ou estéticos. Portanto, para o autor, não faz sentido tentar orientar a técnica de acordo com padrões éticos, que tornariam justo o seu emprego, uma vez que não existe diferente entre a técnica e o uso, e que o único uso adequado que dela podemos fazer é o uso técnico. Conseqüentemente, comenta Corbisier: “Pretender que a técnica funcione de acordo com padrões éticos ou estéticos, por exemplo, é ignorar que a técnica suscita a sua própria axiologia, pretendendo, em última análise, que a técnica não seja mais a técnica”. Um exemplo desse fato é a discussão em torno das implicações éticas do uso da energia atômica. Especialmente com respeito ao uso da bomba atômica, o autor afirma: “A bomba foi utilizada porque tudo o que é técnico tende necessariamente a ser empregado, à revelia das categorias de bem ou de mal, de justo e de injusto”.

4. *Universalismo*. Segundo Ellul, a universalização da tecnologia ocidental apresenta dois momentos: o geográfico e o qualitativo, sendo o segundo o resultado da transformação dialética do primeiro. A técnica conquistou todos os países, todas as regiões do mundo e todos os continentes. Os que ainda não alcançaram elevado grau de desenvolvimento tecnológico desejam a todo custo alcançá-lo. É o caso, por exemplo, do Terceiro Mundo, que deseja industrializar sua economia para se tecnificar. Portanto, a técnica levou todos os povos da terra e seguirem seu caminho, e hoje eles diferem apenas quanto ao nível alcançado.

5. *Autonomia*. A tecnologia contemporânea desenvolve-se em obediência às suas próprias leis. Para ser o que é, ela não depende de nenhuma outra força fora de si mesma. Como vimos, ela se situa ale´m do bem e do mal, e não reconhece a existência de qualquer tribunal que possa julgá-la.

Combinando seu próprio pensamento com o de Jacques Ellul, Corbisier conclui: “Sacrílega por definição, incapaz de adoração pelo sagrado e de respeito pelo mistério demonstra, pela sua própria eficácia, pelos seus êxitos e realizações surpreendentes, que o mistério e o sagrado não existem, sendo apenas

a margem da realidade ainda não descoberta pela ciência e ainda não dominada por seus próprios instrumentos. Movida pelo seu irresistível impulso, não procura senão despojar, classificar, utilizar racionalizando, transformar todas as coisas em meio".

Portanto, uma atitude romântica para com a tecnologia é inócua, pois ela é um processo irresistível. Na opinião de Ellul seria inútil pretender frear, controlar ou reorientar o processo tecnológico. "O processo tecnológico, uma vez desencadeado, seria, assim, irresistível e incontrolável. E se reconhecermos que só a técnica pode contrapor-se à técnica, o rádio ao rádio, o cinema ao cinema, a bomba atômica à bomba atômica etc., em outras palavras, se verificarmos que só a técnica, devemos concluir, logicamente, que a técnica é indestrutível".

Resta, então, a pergunta: que tipo de homem está sendo gerado pela civilização tecnológica? Roland Corbisier responde em forma de pergunta: "É o homem tradicional, milenar, edificado de acordo com modelo de Sócrates ou do Cristo, por exemplo, apenas provido de aparelhos e máquinas de que Sócrates ou Cristo não dispunham, ou será um homem qualitativamente diferente, o homem oco, interiormente vazio, sem 'alma', sem abertura para a transcendência, esgotando-se na dimensão do cotidiano, vivendo para produzir e consumir bens, mercadorias, utilidades e serviços? O tele-homem, por exemplo, o alegre robô, o cibernântropo?"

Victor Ferkiss, em O homem tecnológico: mito e realidade, advoga a tese de que o tal homem tecnológico ainda não existe de forma concreta na sociedade contemporânea, mas admite que está em processo de formação. Esse novo homem ou essa nova humanidade será, quem sabe, o tipo da era pós-indutrial ou "Terceira Onda", preconizado por Alvin Toffer. Na concepção de Ferkiss:

> O homem tecnológico será o homem no controle do seu próprio desenvolvimento, com uma filosofia plena de sentido quanto ao papel da tecnologia no progresso da evolução humana. Será um novo tipo cultural que influenciará todos os níveis de liderança da sociedade. O homem tecnológico será o homem acostumado à ciência e à tecnologia, porquanto dominará ambas em lugar de ser por eles dominado. Na verdade, estará tão habituado a elas que a questão de saber quem tem a função dominante não chegará nem mesmo a ser levantada. Desta forma, embora o homem tecnológico venha a controlar a tecnologia, permanece a questão mais importante de ser o controle em interesse de quem e segundo que padrões (p. 167).

Apesar de reconhecer os possíveis efeitos da tecnologia sobre o tipo biológico e sobre as estruturas de personalidade do homem, Ferkiss advoga que esse homem tecnológico em formação caracteriza-se sobretudo por uma nova filosofia de vida ou uma nova cosmovisão. Segundo o autor, os elementos básicos dessa nova filosofia são as seguintes:

Um novo naturalismo. De acordo com esta nova cosmovisão, o homem é parte integrante da natureza e não algo dela separado. A natureza, porém, não é simples máquina regida por leis deterministas inconscientes. “A totalidade do Universo é, antes, um processo de mutação, um movimento constante e um constante vir-a-ser, de que o homem é parte” (p. 169). Apesar de ser parte da natureza, o homem é algo mais. Ele é parcialmente determinado pela natureza, mas sua mente, que é o que de mais complexo existe no mundo, tem autonomia funcional.

Um novo holismo. Esta nova filosofia advoga que tudo no Universo é interligado. O conceito de universo mecânico é substituído pela idéia de processo, e a parte só pode ser compreendida em relação com o todo. Nas palavras de Ferkiss:

Há poucos sistemas isolados ou fechados na natureza e nenhum na sociedade. Alguns psicólogos sempre consideraram o relacionamento espírito-corpo como um todo unificado, mas na verdade o que representa a totalidade é a mente-corpo-sociedade-natureza. Todos os homens são ligados a cada um e a seus ambientes sociais e físicos num sistema fantasticamente complexo e equilibrado (p. 170).

Um novo imanentismo. A cosmovisão do homem tecnológico é basicamente imanentista. Deus, como causa e fundamento do Universo, está presente no interior da natureza e não como algo que a transcenda, como tem sido a crença milenar, principalmente da tradição judaico-cristã. A concepção mecanicista do Universo podia perfeitamente admitir a idéia de um Deus “lá em cima”, ou como ser transcendente. “Mas a moderna concepção do mundo rejeita cada vez mais esse ponto de vista, à medida que as Ciências Biológicas progridem. Expliquem os físicos como quiserem o desenvolvimento do universo físico como um todo, o mundo dos seres vivos é algo diferente. A natureza funciona diferentemente. A vida existe dentro de sistemas. E os sistemas se criam” (p. 171). Ferkiss conclui:

> Estes três princípios – o novo naturalismo, o novo holismo e o novo imanente – fornecem a base necessária para a filosofia que deve passar a dominar a sociedade, se o homem quiser sobreviver à revolução existencial já em andamento. Essas idéias devem tornar-se uma parte tão instintiva do homem tecnológica e de sua concepção do mundo que informem sua vida pessoal, política e cultural. Levam, em seguida, a certos princípios complementares. Se o homem e a natureza são uma só coisa, então a sociedade e o ambiente são uma só coisa. Por conseguinte, significativas político-sociais devem ser ecológicas no seu caráter, ou seja, devem estar baseadas num reconhecimento de que a inter-relação do homem entre si e com o meio ambiente total significa que qualquer mudança afeta tudo no sistema total (p. 171).

Apesar do reconhecimento do fato de que vivemos numa civilização tecnológica de características praticamente irreversíveis e de que o homem

tecnológico, em processo de formação, é uma realidade provável, humanistas como Erick Fromm ainda acreditam na possibilidade de humanização da tecnologia que vá além de um romantismo ingênuo. Em seu livro A revolução da esperança: por uma tecnologia humanizada, Fromm aponta três opções em face da revolução tecnológica: 1) continuar na direção atual, o que seria de resultados imprevisíveis; 2) mudar essa direção pela força ou pela revolução violenta, que representaria o colapso do sistema e provável implantação de regimes totalitários para a sociedade, e 3) humanização do sistema, de tal maneira que sirva ao bem-estar ao desenvolvimento do homem, em cujos casos os elementos básicos da revolução tecnológica seriam conservados. Para concretizar a humanização da tecnologia, Fromm sugere três medidas essenciais, a saber:

Um planejamento social que inclua o Sistema Homem e que se baseie em normas resultantes do exame sobre o funcionamento ótimo do ser humano. Nesse planejamento humanista, os computadores deveriam tornar-se parte funcional de um sistema social orientado para a vida e não como elemento de destruição e ameaça. As máquinas devem ser postas a serviço do homem, e conseqüentemente, tornar-se meios para alcançar fins determinados pela razão e pela vontade do homem. Fromm argumenta: “Assim como o homem é o único caso de vida que está cônscio de si mesmo, o homem como construtor e analista de sistemas deve tornar-se o objeto do sistema que analisa. Isso significa que o conhecimento do homem, sua natureza e as possibilidades reais das suas manifestações devem tornar-se um dos dados básicos para qualquer planejamento social” (p. 108).

Em segundo lugar, o autor sugere o que chama de ativação do indivíduo, por métodos de atividades e responsabilidades ligadas ao povo e pela transformação dos métodos atuais da burocracia alienada, em formas eficazes de administração humanista.

Finalmente, Fromm sugere a mudança do padrão de consumo em que o homem deixe de ser mero elemento passivo condicionado pelos meios de produção e de comunicação de massa. Advoga também a necessidade do aparecimento de novas formas de orientação e devoção psicoespiritual, equivalentes aos sistemas religiosos do passado, mesmo que não apresentem as mesmas características institucionais e dogmáticas das religiões históricas.

Massificação e automação. Uma das conseqüências mais óbvias da civilização tecnológica é o aparecimento de uma sociedade e de uma cultura de massa, que é um corolário da primeira. William Kornhauser, citado por Ferkiss, define sociedade de massa como um sistema social em que as elites (uns poucos privilegiados) estão facilmente sujeitas a influências advindas das não-elites e as não-elites estão pretensamente disponíveis para a mobilização das elites (p. 54). A massificação da sociedade coloca em jogo o problema da liberdade do

indivíduo e da questão da identidade, que será apresentado mais adiante neste capítulo.

A teoria da cultura de massa, baseada nos ensinos de Marx e de Freud, alega que os instintos reprimidos pelo industrialismo dão dirigidos pelos capitalistas, que controlam a economia e os meios culturais, em defesa de seu próprio lucro e de sua dominação política. Alega-se também que o capitalismo industrial priva o homem de sua liberdade, pois nela o indivíduo não tem nenhuma opção senão a de aceitar os produtos criados em série e que destroem a auto-expressão do pensador e do artista da mesma forma que destroem a cultura popular e as atividades independentes de iniciativa das massas.

Visto desse ângulo, o progresso tecnológico é uma ameaça ao homem como indivíduo. Jacques Ellul chega mesmo a dizer que "A principal ameaça contra o individualismo capitalista não é uma teoria, é o progresso teconlógico" (p. 214). Por outro lado, Alvin Toffler, na Terceira onda, vislumbra um processo de massificação da sociedade, o que representaria uma volta ao homem como pessoa e como indivíduo, uma das maiores conquistas do espírito humano, como tivemos a oportunidade de indicar no terceiro capítulo deste livro.

Outro problema da civilização tecnológica é a ameaça de completa ameaça de completa automação do homem e da vida. Segundo Norbert Wiener, a primeira revolução industrial desvalorizou o trabalho muscular do homem pela competição com a máquina. A segunda revolução industrial está desvalorizando o trabalho cerebral, por enquanto nas funções mais repetitivas e no futuro até mesmo ao nível das decisões pessoais.

Rose Marie Muraro conceitua automação como sendo a aplicação extrema da tecnologia eletrônica, que tem funcionamento diferente de outras técnicas também baseadas na eletricidade. Como sabemos, os computadores eletrônicos funcionam à semelhança dos neurônios do sistema nervoso do homem. No momento, a velocidade operacional dessas máquinas atinge a inacreditável cifra de um bilhão de operações por segundo. Mais do que isso, computadores análogos simulam grande número de situações, envolvendo dados extremamente complexos e são capazes de tomar decisões lógicas. Wiener, citado por Muraro, afirma que a automação pode transpor a barreira que existe entre o cérebro humano e a máquina. Diz ele,

> Estou certo que as máquinas podem, perfeitamente, superar as limitações daqueles que a fabricaram e conceberam (...). É possível que, em princípio, possamos construir uma máquina cujos comportamentos elementares não nos sejam, mais cedo ou mais tarde, inteligíveis. O que não significa, de forma alguma, que possamos compreendê-las em tempo mais breve que o comportamento da máquina, *nem mesmo em determinado número de anos ou gerações (...).* Isso quer dizer que, embora sejam teoricamente acessíveis à crítica humana, esta crítica pode permanecer ineficaz durante um tempo indeterminado (p. 56, 57).

Outro problema predizível é que as máquinas eletrônicas podem escapar ao controle do homem, como se pode ver ainda que ao nível de ficção científica tipo “Uma Odisséia no Espaço”, em que em dado momento o computador começa, por assim dizer, a agir por *vontade* própria. O que se teme, portanto, é que o homem seja destruído por aquilo que ele mesmo criou, e que a automação, substituindo o trabalho intelectual do homem, venha a torná-lo obsoleto.

Nossa geração, portanto, é uma espécie de limiar entre dois mundos, entre duas humanidades: o mundo tradicional e o mundo tecnológico. E persiste a pergunta: aonde nos conduzirá a automação da civilização tecnológica? Muraro opina:

> A automação pode ser a libertação definitiva do ser humano, libertando-o do trabalho, como também a sua escravidão definitiva. O prodigioso avanço dos meios de comunicação pode levar às grandes massas uma verdadeira mestiçagem cultural, mas pode significar, também, a sua massificação e embrutecimento (p. 64).

E, conclui Muraro, a não ser que se deflagre a revolução do homem somente duas opções são possíveis: “a destruição da espécie por um cataclismo global ou a divisão da humanidade em duas: uma pós-humanidade e uma sub-humanidade” (p. 65).

Gerando a massificação, automação e obsolescência do homem, a civilização tecnológica torna mais agudo o problema da identidade psicológica do homem contemporâneo.

Nas civilizações pré-tecnológicas, o problema da identidade do indivíduo era praticamente inexistente. Por exemplo, na Idade Média, o homem simplesmente se identificava com as funções que lhe eram prescritas. Com raras exceções, o homem simplesmente assumia seu papel na sociedade. A mobilidade social era quase nenhuma. As profissões eram passadas de pais para filhos e a possibilidade de mudança significativa era remota. Como diz Hendrik Ruitenbeek em *The individual and the crowd: a study of identity in América*, na Idade Média, identidade era mais identificação do diferenciação. E Erich Fromm, falando sobre o assunto em *Escape from freedom*, diz: “A ordem social era concebida como ordem natural e ser parte definida dela dava ao homem um sentimento de segurança e de pertença” (p. 41,42).

Na sociedade contemporânea, pluralista e tecnológica, marcada pela mobilidade horizontal e vertical e em processo de constante mudança, a definição da identidade é um dos graves problemas que o homem enfrenta.

O autor contemporâneo, de nosso conhecimento, que tratou mais amplamente desse assunto, foi Erik Erikson, que mostrou em sua atraente teoria do desenvolvimento humano na relevância da crise de identidade como momento decisivo desse processo. Dentre as numerosas obras que escreveu, particularmente com respeito ao problema da identidade, salientam-se as

seguintes: *Identity and the life cycle (*1959*), Young man Luther (*1958*), Identity: youth and crisis (*1968*) e Dimensions of a new identity (*1974*).*

Em dois trabalhos anteriormente publicados: *Psicologia da adolescência* (1982) e *O ministro evangélico: sua identidade e integridade* (1982), discutimos amplamente o conceito de identidade. Na presente exposição do assunto, usaremos parte desse material.

Originalmente, a crise da identidade foi descrita como uma espécie de perturbação em jovens que revelavam sérios conflitos em seu comportamento, e cujo senso de confusão era devido mais à guerra anterior que se desenvolvia neles mesmos, e em delinqüentes rebeldes e confusos que declaravam guerra à sociedade em geral. (A esse respeito seria interessante ler o livro de Erikson: *In search of common ground: dialogue with Huey Newton and Kai Erikson).* Posteriormente, o conceito de crise da identidade estendeu-se a outros aspectos da vida humana e das culturas, e tornou-se tema obrigatório para os estudiosos do processo de desenvolvimento do indivíduo e das sociedades.

Erikson define identidade psicológica nos termos seguintes:

> Identidade psicológica é o senso subjetivo, bem como uma qualidade observável de mesmice pessoal e continuidade, emparelhada com alguma crença na mesmice e continuidade de alguma imagem compartilhada do mundo. É um estado de ser e de tornar-se que pode ter uma qualidade consciente bastante elevada (de fato, auto-consciência) e, mesmo assim, permanecer em seus aspectos motivacionais, num nível inconsciente e aturdido por conflitos dinâmicos. A identidade do "eu" é caracterizada por um período evolutivo, antes do qual ela não pode surgir porque somente nesse período ocorrem as precondições somáticas, cognitivas e sociais, e além da qual não deve haver atraso indevido, porque o pleno desenvolvimento do futuro depende dela. A identidade do eu depende das identificações feitas na infância dos modelos encontrados na juventude, e sua conclusão depende das funções assumidas durante os primeiros anos de vida adulta (*Identity: youth and crisis*, p. 18, 19).

Podemos também compreender o conceito de identidade psicológica, pensando no fato de que todos nós exercemos múltiplas funções na vida e para cada uma delas há uma forma típica de comportamento. Por exemplo, a maneira de nos comportarmos como pais não é a mesma como nos comportamos na função dos esposos. Mas, apesar das diferentes formas de um elemento nuclear que nos assegure o sentido de continuidade do eu no tempo e no espaço. Esse elemento nuclear é nossa identidade psicologia. É o elemento que nos ajuda a funcionar adequadamente em qualquer situação que a vida nos coloque, sem a perda do sentido de continuidade do eu, e sem as confusões de papel que dificultarão nosso adequado relacionamento com nosso mundo significativo.

Observe-se também que o problema da identidade pode ser mais grave nas culturas descontínuas do que nas culturas contínuas, como assinala Margareth Mead e outros antropólogos culturais. Mas, mesmo nos sistemas sociais mais rígidos e estáveis, às vezes o indivíduo sente a necessidade de romper com o seu passado, a fim de estabelecer seu futuro. É o caso de Lutero, citado por Erikson, que expressou sua crise pessoal de identidade em palavras

dramáticas. Diz ele: “Entrei para o convento contra a vontade de minha mãe, de meu pai, de Deus e do Diabo”.

A crise de identidade, originalmente concebida como crise normativa da adolescência, tem uma clara dimensão cultural. Erikson menciona o nome de homens famosos como William James e Sigmund Freud e as lutas que enfrentaram para definir sua identidade no contexto da cultura a que pertencem. Diz ele: “Porque estamos lidando com um processo localizado no centro do indivíduo e ao mesmo tempo no centro da cultura, um processo que estabelece, de fato, a identidade dessas duas identidades”. E, em *Insight and responsability*, o autor refere-se também aos aspectos culturais da formação da identidade, e diz:

> É um processo baseado numa elevada capacidade cognitiva e emocional que permite ao indivíduo identificar-se com determinada pessoa em relação a um universo predizível que transcende as circunstâncias da infância. A identidade, portanto, não é a soma das identificações infantis, mas sim uma nova combinação de argumentos novos e velhos de identificação. Por isso mesmo, as sociedades confirmam um indivíduo neste período em todos os tipos de referências ideológicas e lhe atribuem funções e tarefas nas quais ele se reconhece e pelas quais é reconhecido (p. 90).

Conclui-se, portanto, que o desenvolvimento pessoal do indivíduo é inseparável das mudanças que ocorrem na comunidade e na cultura. A crise da identidade, em nível individual, e as crises da história contemporânea não podem também se separar, visto que ambas se ajudam a se definir e são relativas umas às outras. É isso o que Erikson diz ao afirmar que: “A verdadeira identidade depende do apoio que o jovem recebe do senso coletivo de identidade que caracteriza os grupos sociais significativos para ele: sua classe, sua nação, sua cultura”.

Tipicamente, a identidade do indivíduo deve ser definida em termos pessoais, subjetivos, em face da questão existencial “quem sou eu?”, da cultura à qual pertence e em relação à realidade suprema – Deus.

Quem sou eu? Esta é a questão existencial por excelência. Corresponde á questão antropológica fundamental: o que é o homem? Qual a sua natureza?

Na história do pensamento cristão, podemos identificar pelo menos três respostas típicas a essa questão.

A primeira é a posição agostiniana, amplamente discutida no quarto capítulo deste livro. Como vimos, Agostinho defendeu a tese de que o homem é um ser totalmente pervertido e incapaz de qualquer bem. Por si só o homem não tem a mínima capacidade de buscar Deus. Pelo simples uso da razão natural, o homem jamais alcançará o Eterno. Em termos da moderna antropologia teológica, Agostinho seria classificado como minimalista, isto é, como alguém que nega ao homem qualquer iniciativa no processo da redenção. Muitos cristãos contemporâneos, calvinistas fundamentalistas, radicais ou moderados, acreditam como Agostinho acreditou.

A segunda resposta clássica é a de Pelágio, também já apresentada neste livro. Por essa doutrina o homem é um ser potencialmente bom, podendo alcançar aqui na terra elevado grau de perfeição. No contexto da moderna antropologia teológica, Pelágio seria considerado maximalista, isto é, aquele que acredita ser o homem capaz de tomar iniciativa quanto ao encontro com Deus, levado, inclusive, por seus poderes racionais. Essa interpretação que, a nosso ver, tem muitos méritos, encontra seus representantes modernos no contexto do liberalismo teológico, que tende a ser antropocêntrico, quando não degenera ao extremo de tornar a fé cristã um simples humanismo que reduz o homem a dimensões puramente imanentes.

Tanto a interpretação agostiniana como a pelagiana tendem a colocar o problema em posições extremas. Surge, então, no pensamento teológico da cristandade, uma posição intermediária, aqui denominada concepção realista da natureza humana, segundo a qual se afirma que o homem não é totalmente mau e pervertido, como diria Agostinho, nem totalmente bom, como ensinou Pelágio. Conforme essa posição realista, o homem é um conjunto de potencialidades tanto para o bem quanto para o mal. No dizer do grande pensador Pascal, o homem não é fera nem anjo. Cremos ser essa a interpretação mais defensável da natureza humana, à luz da doutrina cristã.

Identidade cultural. Os povos e nações também devem ter uma clara identidade. No mundo moderno, isso se tornou extremamente difícil, porque o mundo hoje é uma só aldeia. Muitas barreiras culturais desaparecem e as trocas culturais se ampliam em nossos dias. Além disso, há também uma tendência até certo ponto natural de imitar o mais forte – uma espécie de identificação com o herói. Há muitas nações adolescentes em busca de sua identidade, mas o problema parece ser mais grave do que se pode pensar à primeira vista.

Finalmente, o homem contemporâneo é desafiado a posicionar-se perante Deus como realidade suprema.

Do ponto de vista da fé cristã, a realidade suprema, perante a qual o homem contemporâneo tem de se posicionar, é, na linguagem bíblica, o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó. Isto significa o Deus vivo e atualizado na experiência humana; o Deus acima dos deuses ou ídolos da cultura. Jesus Cristo interpretou a afirmação bíblica: “Eu sou o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó”, dizendo que Deus é o Deus dos vivos e não dos mortos. Em outras palavras, Deus não é apenas um conceito, e muito menos algo que se refere apenas ao passado. Deus é uma realidade viva na vida daquele que crê.

Em segundo lugar, diríamos que a realidade suprema é o Deus dos Concertos, O Deus do Pacto, o Deus da Promessa. Conforme as Sagradas Escrituras, Deus sempre trata com o homem em termos de aliança ou pacto. Isto significa que Deus opera na vida humana à medida que o homem é responsivo à

sua graciosa. Apesar do aspecto incondicional do amor de Deus, a redenção só acontece quando há uma resposta do homem. esta resposta do homem é um ato de fé na promessa de Deus.

O Deus perante o qual o homem tem de se posicionar é o Deus Libertador. A mensagem central do Antigo Testamento encontra-se em Êxodo 20.2: “Eu sou o Senhor teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão”. Deus salva o homem de todo o tipo de escravidão que ameaça sua dignidade. É essa liberdade dos filhos de Deus que nos dá a possibilidade de plena realização de nossas potencialidades.

Finalmente, o Deus perante o qual o homem tem de se posicionar é o Deus da Revelação em Jesus Cristo. Cremos que Cristo é a perfeita revelação de Deus ao homem. Cristo nos mostra o que é Deus e o que somos essencialmente.

5.3. O Homem Sociológico: Secularização

o título da subdivisão deste capítulo pode sugerir a idéia de que tratará da natureza gregária do homem ou até mesmo do conceito aristotélico do *zoon politikon*. Para alguns leitores pode sugerir também a idéia de que tratará do conceito de Homo Sociologicus competentemente estudado por Ralf Dahrendorf, que o descreve nestes termos:

> A cada posição que uma pessoa ocupa, correspondem determinadas formas de comportamento, que se esperam do portador dessa posição; a tudo que ele é, correspondem coisas que ele faz ou tem; a cada posição corresponde um papel social. ocupando posições sociais, o indivíduo torna-se uma pessoa (personagem) do drama escrito pela sociedade em que vive. Através de cada posição, a sociedade lhe atribui um papel que precisa desempenhar. Através de posições e papeias, os fatos, indivíduo e sociedade são mediatizados; este par de conceitos caracteriza o *Homo sociologicus*, o homem da sociedade, constituindo o elemento básico da análise sociológica (*Homo sociologicus*, p. 54).

Na verdade, entretanto, em consonância com o título do capítulo, trataremos aqui especificamente de uma das imagens contemporâneas do homem, a saber, o homem secular.

Uma das características da sociedade contemporânea é a secularização, que, com processo, é hoje um fato universal, como indica Leslie Newbigin em A religião do homem secular. Mas, não obstante a onipresença do processo de secularização no mundo atual, a idéia ainda é concebida em termos bastante diversificados.

José Comblin, em Mitos e realidades da secularização, identifica três conceitos de secularização, a saber:

Secularização como algo que afeta o mundo e a sociedade, e dá como exemplo a definição de Lambert: “O processo pelo qual certos valores, pessoas,

sociedades, libertam-se noções, de crenças, de instituições e de sinais religiosos que assumiram outrora sua existência, a fim de se constituírem em valores profanos, encontrando em sua autonomia o princípio de sua organização" (p. 38).

A secularização como algo que afeta o homem. neste particular consideramos principalmente o trabalho de Harvey Cox, que, em The secular city, traduzido para o português sob o título A cidade do homem, obra de impacto na década de 60 e que deu origem a vários estudos relevantes sobre o assunto, tornando-se uma espécie de *vade Mecum* para os estudiosos desse tema. No texto de *The secular city*, Harvey Cox apresenta a definição do teólogo holandês C. A. Van Puersen, a sua própria definição, e o pensamento de Dietrich Bonhoeffer, um dos principais inspirados da idéia de secularização no contexto do pensamento cristão contemporâneo. Para Van Puersen, diz Harvey Cox, secularização é a libertação do homem "em primeiro lugar do controle religioso, e então do controle metafísico sobre a sua razão e linguagem" (p. 12). Representa o abandono dos mitos sobrenaturais e dos símbolos sagrados. É, enfim, a "desfatalização da história". O homem secular tem o mundo em suas próprias mãos e é o responsável por seu próprio destino. Para Harvey Cox, "a secularização ocorre quando o homem desvia a sua atenção dos mundos do além e se volta para este mundo e para este tempo (*saeculum* = "esta era presente"). A esse processo de secularização Bonhoeffer chamou de amadurecimento do homem ou o atingir da idade adulta. A essas definições, Comblin acrescenta a do teólogo alemão Friendrich Gogarten, que identifica a secularização com a historização da existência humana, isto é, com o processo pelo qual o homem deixa de ser objeto da história para se tornar seu criador e no qual o homem encontra a razão de ser de sua existência (p. 39).

Finalmente, temos o conceito de secularização como algo que afeta o cristianismo. Neste caso, Comblin cita a definição de Dondeyne, que diz: "A secularização da própria fé cristã, isso é, a redução do cristianismo ao que chamamos acima de dimensão horizontal: o respeito pelo homem e a preocupação com o mundo" (p. 40).

Com base nos tipos de definições acima citados, Comblin salienta os três elementos básicos da secularização. São eles: "1) um movimento a partir de um mundo sacralizado em direção a um mundo profano autônomo; 2) um movimento a partir de uma concepção religiosa da existência em direção a uma concepção não-religiosa histórica, e 3) um movimento a partir de um cristianismo ligado à concepção sacral do mundo, em direção a um cristianismo autêntico, isto é, pós-cristão" (p, 41).

Harvey Cox encontra as raízes do processo de secularização da sociedade na própria Bíblia, que, segundo ele, tem três funções secularizadoras.

A primeira dessas funções secularizadores é o desencantamento da natureza, tal como expressa a doutrina bíblica da criação. Cox advoga que o homem pré-secular vivia num mundo mágico de encantamentos. Para ele, a natureza estava cheia de espíritos bons e maus, pró e contra o homem. a doutrina bíblica da criação rompe este círculo fechado. por essa concepção, Deus, homem e natureza são seres distintos. Está aqui, portanto, o começo do processo de desencantamento da natureza. Harvey Cox declara:

> A narrativa do Gênesis da criação é realmente uma forma de "propaganda ateísta". Destina-se a ensinar aos hebreus que a visão mágica, pela qual a natureza é tida como uma força semidivina, não tem nenhuma base de fato. Jeová, o Criador, cujo ser se centraliza fora do processo natural, que chama este processo à existência e dá nome às suas peças, permite ao homem perceber a própria natureza como matéria de fato (p. 33).

Esse desencantamento da natureza apresenta um lado bastante negativo, pois, à semelhança de um adolescente recém-libertado da autoridade paterna, o homem assumiu uma atitude de vingança contra a natureza. Hoje, porém, parece haver o despertar de uma verdadeira consciência ecológica, que não é atitude supersticiosa do homem pré-secular, e nem a ação destruidora de um homem-máquina. No dizer do próprio Cox, "o homem secularizado moderno nem reverencia nem devasta a natureza. A sua tarefa é a de cuidar e de fazer uso dela, assumindo a responsabilidade atribuída ao homem, Adão" (p. 34).

A segunda função secularizadora da Bíblia, apontada por Harvey Cox, é a dessacralização da política. O símbolo por excelência desse processo é o Êxodo, que, "como tal, simboliza a libertação do homem de uma ordem sacro-política, para penetrar na história e nas mudanças sociais; dos monarcas legitimados religiosamente para um mundo onde a liderança política seria baseada no poder conseguido pela capacidade de cumprir objetivos sociais específicos" (p. 36).

A dessacralização de valores é a terceira função secularizadora da Bíblia, na opinião de Harvey Cox. Essa dessacralização é expressa pelo Pacto do Sinai, que marca a relativização dos valores. O homem secular tem plena consciência da relatividade de todas as coisas. "Sabe que não apenas a sua linguagem, os seus costumes e o modo de se trajar, mas também a sua ciência, os seus valores e sua própria maneira de perceber a realidade são condicionados pela sua biografia pessoal e pela história de seu grupo" (p. 41).

O Pacto do Sinai, diz o autor, protestando contra os ídolos dos povos, estabelece a base de um relativismo construtivo. "Torna possível uma posição, da qual as idolatrias nacionais, raciais e culturais da época podem ser postas no seu lugar. Permite ao homem secular ver a transição e a relatividade de todas as criações culturais e de todos os sistemas de valores, sem mergulhar num abismo

de niilismo. O homem pode confessar a subjetividade de sua percepção, embora insista em que o objeto dessa percepção seja, apesar de tudo, real" (p. 43, 44).

Em síntese, a visão secular do mundo coloca nas mãos do homem a formação dos sistemas de valores e dos rumos da própria história humana.

Uma vez estabelecido o conceito e indicadas as raízes do processo de secularização, vejamos agora algumas de suas principais características.

Valmor Bolan, em Sociologia da secularização, identifica três características básicas da secularização: objetivação da natureza, aumento da racionalidade na organização do pensamento humano e a privatização e a crescente perda da legitimação do sistema religioso tradicional. Vejamos, a seguir, o que diz o autor sobre cada uma dessas características.

Objetivação da natureza. Para o homem pré-secular, a natureza é algo subjetivo, sagrado e envolto em ministério. Para o homem secular, ela é algo objetivo, passível de conhecimento e controle. Por exemplo, a doença era enfrentada pelo homem pré-secular com magia supertição; para o homem secular existem os recursos naturais da medicina. "A objetivação da natureza implica manipulação do universo a partir de baixo, do secular, e não do alto ou de fora, do religioso" (p. 31). Dessa objetivação da natureza resulta o desaparecimento das crenças e dos ritos mágicos e a supressão dos tradicionais mitos religiosos. Como diz o autor: "Os bosques, os montes, as casas não carregam mais espíritos. A realidade descarrega seus seres mágicos. A natureza está morta. Os espíritos se retiram do palco da existência cosmológica" (p. 31,32). A objetivação da natureza abrange também o tempo e o espaço. Para o homem secular não há mais a idéia de lugares sagrados, e os "dias santos" tendem a desaparecer. Para o homem secular não há diferença entre o profano e o sagrado. A secularização "é a passagem do mítico para o racional" (p. 32).

Aumento da racionalidade na organização do pensamento. Como sabemos, o pensamento pré-secular confundia elementos naturais com sobrenaturais. Recorrer ao sobrenatural como forma de explicação de fenômenos desconhecidos era a norma. A tecnologia e a urbanização mudaram significativamente a organização do pensamento humano. Até mesmo o pensamento religioso é hoje submetido à racionalização. Como diz Bolan: "Há uma crescente racionalização dos padrões tradicionais da fé e a emergência de uma nova organização do sistema religioso a partir de proposições cognoscitivas sistemáticas das idéias racionais" (p. 33).

A terceira característica da secularização apontada por Bolan é a privatização e a crescente perda da legitimação do sistema religioso tradicional. O pluralismo e o relativismo das idéias características da sociedade secular, marcam definitivamente a decadência da religião institucionalizada. A religião

tornou-se assunto privado para cada indivíduo. Sobre isto Bolan fez esta observação pertinente:

> Uma característica que marca profundamente a sociedade secularizada, cujo contexto é urbano, reside no aumento sensível das relações secundárias e a aceleração da institucionalização em todos os setores. A religião, nessa sociedade, torna-se um refúgio, onde o indivíduo pode encontrar-se e manter relações primárias e pessoais. O anonimato causado pelas relações secundárias, funcionais e burocráticas é uma mola da segmentação da religião. A religião passa a fazer parte assim da vida privada e grupal. Portanto, enquanto aumenta o fenômeno da institucionalização dos demais sistemas sociais, o sistema religioso tende a desinstitucionalizar-se (p. 34).

Ordinariamente, o processo de secularização é visto pelos estudiosos do assunto como algo positivo, pois significa, como vimos, o amadurecimento do homem, como sugeriu Bonhoeffer. Mas o que preocupa a cristandade em geral é o fato de que, ao lado da secularização, surge também com muita força o secularismo. Na obra citada, Harvey Cox distingue secularização secularismo, nos termos seguintes:

> A secularização implica um processo histórico, quase que certamente irreversível, no qual a sociedade e a cultura são libertadas da tutela do controle religioso e das concepções metafísicas rígidas do mundo. temos dito que se trata de um acontecimento basicamente libertatório. O secularismo, por outro lado, é o nome para uma ideologia, para uma nova visão fechada do mundo, que funciona muito semelhantemente a uma nova religião. Enquanto a secularização tem suas raízes na própria fé bíblica e é, de certa forma, um resultado autêntico do impacto da fé bíblica sobre a história ocidental, o mesmo não se dá com o secularismo. Aqui temos um *ismo* fechado. Este ameaça a abertura e a liberdade que a secularização produziu; deve, portanto, ser vigiado cuidadosamente para evitar que se transforme na ideologia de um novo estabelecimento. Deve-se procurar ver, de um modo especial, onde o mesmo finge não ser uma visão do mundo, mas, não obstante, procura impor a sua ideologia através dos órgãos do Estado (p. 31).

A Igreja Cristã foi profundamente afetada pelo processo de secularização no mundo atual. Podemos indicar dois efeitos gerais desse processo sobre o cristianismo contemporâneo: a secularização da Igreja e a secularização da teologia.

A secularização da Igreja pode ser vista principalmente em termos das funções que deve exercer no mundo atual. Segundo Harvey Cox, a Igreja tem três funções básicas na sociedade secular da qual é parte.

A primeira é a função querigmática ou de proclamação da tomada do poder. A mensagem central da Igreja é a de que Deus, por meio de Jesus Cristo, derrotou as “potestades” de que fala a Bíblia significam todos os elementos da cultua que tolhem a liberdade humana. Cristo veio para anunciar o ano aceitável do Senhor e libertar o homem de toda e qualquer forma de servidão. À Igreja, portanto, compete proclamar esta mensagem.

A segunda é a função diaconal ou da cura das fraturas urbanas. A cidade do homem está enferma. O homem está mortalmente ferido. O ministério diaconal da Igreja refere-se ao ato de curar e reconciliar, de tratar as feridas, de ligar o abismo de separação entre os homens e os povos e de restaurar a saúde do organismo. O exemplo típico dessa função da Igreja é o bom samaritano. Em seu sentido fundamental, curar significa tornar inteiro, restaurar a integridade e a mutualidade das partes. Para poder curar, a Igreja precisa conhecer as feridas da cidade secular; ela tem de estar onde o homem está.

A terceira função da Igreja, no cumprimento dessa missão, deve incluir todos os elementos da metrópole heterogênea. É o caráter ecumênico da Igreja no sentido mais amplo do termo. A divisão da sociedade em linhas raciais ou denominacionais impede o cumprimento dessa função da Igreja.

Além dessas funções básicas, Harvey Cox diz que a Igreja tem também a função de exorcizar os demônios ou ídolos culturais que alienam o homem de seu compromisso social e político.

Essa nova visão da Igreja não ocorre apenas dentro do protestantismo que, em linhas gerais, é menos centralizado em torno de uma estrutura eclesiástica, mas acontece na própria Igreja Católica, que depois do Concílio Vaticano II, e apoiada na Constituição *Gaudium et Spes*, reformulou seu estilo de atuação no mundo. falando sobre essa nova visão da Igreja, Valmor Bolan diz: “Seu papel seria antes o de animadora de todos os projetos humanitários, defensora das liberdades ameaçadas, apoiar, sustentar, orientar a sociedade para metas superiores, ser sinal de liberdade” (p. 117). Desse ponto de vista, advoga ser a função da Igreja eminentemente crítica. “A Igreja seria destarte uma instância crítica, para quem toda a realização política é relativa; e uma instância utópica, para quem a organização social poderia ser ainda melhor, engajando assim o homem radicalmente na construção do mundo” (p. 118).

O segundo efeito visível da secularização sobre o cristianismo é o que está acontecendo com o estudo da teologia, que deixa de ser mera especulação acadêmica nos moldes escolásticos e procura uma linguagem em que possa falar ao homem em situação, ou seja, o homem concreto do *hic et nunc*.

Bolan aponta duas correntes de secularização na teologia contemporânea. A primeira tem origem na Alemanha, com Friedrick Gogarten e Dietrich Bonhoeffer, e a outra na França, com a Teologia das realidades terrestres, de Thils, e o Meio Divino, de Teilhard de Chardin que, como vimos, defende a tese de que o divino realiza sua epifania no mundo. como resultado dessa tendência, diz que “hoje a teologia toma caráter acentuadamente antropológico, exatamente na linha do novo *ethos*, o secular, que dá primazia epistemológica ao homem, como subjetividade criadora”. (p. 93).

Jonh Macquarrie, em *New directions in theology today*, volume III, reconhece que os dois pólos da discussão teológica contemporânea são Deus e a secularização. Quanto ao primeiro pólo da discussão, é evidente que sem Deus não há teologia. Pode haver filosofia da religião, da antropologia etc., nunca, porém, da teologia. Quanto ao segundo pólo – secularização –, o autor admite que hoje a teologia é realizada no contexto de um mundo secularizado.

No contexto da teologia secularizada, o debate sobre Deus começa com o livro impacto do bispo anglicano John Robinson – *Honest to God* –, traduzido para o português sob o título *Um Deus diferente*. Depois do livro de Robinson, apareceram muitos outros tratando do problema de Deus, dentre os quais Macquarrie cita: *The problem of God: yesterday and today, de Jonh Courtney Murray, The existence of God as confessed by faith*, de Robert Gleason, *The reality of God*, de Schubert Ogden, e *Understanding God*, de Frederick Herzog. Todos esses livros, a maioria de autores católicos, tratam do assunto de um ponto de vista positivo e construtivo. Por outro lado, surge um grande número de livros sobre Deus, porém apresentando um ponto de vista mais negativo. Esses livros representam a linha da teologia radical da morte de Deus, e seus representantes são Thomas Altizer, William Hamilton e tantos outros já indicados neste livro, no contexto da discussão sobre a morte de Deus.

Quanto à secularização, Macquarrie comenta o aparecimento de obras marcantes. Dentre elas salientam-se *The secular meaning of the gospel*, de Paul van Buren, *Secular christianity*, de Roland Smith, e *The Secular city*, de Harvey Cox.

Baseado no positivismo lógico de filósofos britânicos de décadas recentes, van Buren advoga que em nossos dias tornou-se impossível acreditar em qualquer realidade, além daquela sujeita à investigação empírica das ciências. Para ele, portanto, o secular exclui qualquer tipo de realidade transcendente. Mais do que isso, van Buren defende uma espécie de reducionismo da teologia cristã, de tal forma que seu conteúdo se limite ao secular. Essa redução por ele proposta, tende, inclusive, a deixar Deus fora do esquema. Cristianismo sem Deus seria a tese de van Buren, mesmo que não se identifique com os teólogos radicais da "morte de Deus". Nesse cristianismo reduzido às dimensões da história e da ética, Cristo é apresentado como paradigma da existência humana; o homem que conseguiu a verdadeira liberdade e que comunica essa liberdade aos outros. Jesus é apenas o paradigma de uma vida ideal. No sistema de van Buren não há lugar para o transcendente.

O livro de Roland Smith – Secular crhistianity – pretende ser uma apresentação totalmente secular do cristianismo, mas suas idéias são diferentes das de van Buren. Como vimos, van Buren se apóia no positivismo lógico, enquanto que Smith se orienta pela compreensão existencial da história,

especialmente na interpretação do Novo Testamento, segundo a proposta de Rudolf Bultmann. Sua exposição da fé cristã é "totalmente secular", no sentido de que apresenta o seu significado, tendo como ponto de partida a existência temporal e histórica do homem. Smith não descarta a transcendência, mas a entende como dimensão da própria história, de tal forma que Deus também é histórico ou, dito de outro modo, Deus é história. Segundo ele, não podemos de fato, falar em Deus "em si mesmo", mas reconhecemos sua transcendência nas experiências históricas da fé. Portanto, esse tipo de secularização, se bem que saliente o temporal e o histórico, não elimina Deus e o transcendente.

Para Macquarrie, Havey Cox é menos filosófico do que Van Buren e Roland Smith. Cox não se interessa particularmente pelo empirismo ou pelo existencialismo. Seu pensamento é mais sociológico do que filosófico. Ele leva a sério a tendência secular de nosso tempo, mas revela acentuada preocupação com a ética cristã e está muito ligado à teologia bíblica. Seguindo a idéia de Friedrick Gogarten, Cox advoga, como vimos, que a secularização tem suas raízes na Bíblia, começando com a doutrina da criação. O Deus da Bíblia é o Deus que age na história secular e não um Ser separado do homem por uma espécie de muro constituído pela esfera religiosa. Portanto, devemos procurar Deus e cooperar com ele na história secular, isto é, nos fermentos sociais e políticos de nosso tempo. Macquarrie conclui seu comentário sobre o trabalho de Harvey Cox dizendo que, apesar das fraquezas de seus ataques à metafísica e à ontologia e sua exegese mais preocupada com categorias sociológicas do que teológicas, ele está certo sobretudo ao condenar a nostalgia do passado.

Essa tendência da teologia contemporânea inevitavelmente se reflete nas várias formas de secularização do cristianismo. Combim, por exemplo, reconhece três formas principais de secularização do cristianismo contemporâneo.

A primeira delas é o que ele chama de cristianismo "para os outros". É um cristianismo centrado no amor ao próximo. A idéia básica aqui exposta é o de Bohnoefer, que criou a fórmula "ser-para-os outros". Segundo o autor de *Cartas da prisão*, Cristo mostra que é um filho de Deus sendo radicalmente para os outros. Portanto, ser cristão num mundo secular significa ser para o outro. Paul van Buren diz que se pode apresentar o essencial do cristianismo sem falar em Deus.O que de fato importa é o amor ao próximo em atos concretos. A Igreja deve participar da vida humana não como quem manda, mas como quem serve.

Cristianismo "político" ou "revolucionário" é a segunda forma de secularização da fé cristã, apontada por José Comblin. A idéia de secularização no sentido de ação social e revolucionária surgiu sobretudo nos Estados Unidos, e tem suas raízes no Evangelho Social do século XIX. Como se sabe, o Evangelho Social, na proposta de Walter Rauschenbush, foi uma expressão

típica do otimismo do século XIX, que acredita na implantação do Reino de Deus aqui na Terra, com a eliminação das injustiças sociais. É, portanto, uma ação social, política e revolucionária. O cristão secular de hoje acredita que se o amor cristão for eficiente provocará mudanças significativas da estrutura econômica, social e política do mundo hodierno. “A secularização consiste em recolocar no primeiro plano as categorias políticas da mensagem cristã: reino, reinado e realeza, povo, cidade, Igreja, assembléia (*ekklesia*), serviços públicos, lei, publicação, atos diversos da vida pública para designar realidades cristãs. A teologia torna-se teologia política (*Metz*)” (p.84). De acordo com essa visão secular, o cristianismo é a crítica da situação social presente, e a Igreja é a vanguarda da humanidade.

Cristianismo anônimo é a terceira forma de secularização indicada por Comblin. A idéia de “cristianismo anônimo” foi lançada por Karl Rahner e, no fundo, é semelhante ao conceito de “revelação natura”, pois fundamentalmente significa que qualquer pessoa pode desfrutar da presença da graça de Cristo sem que tal pessoa tenha conexão visível com a Igreja. Diz Comblin: “À medida que reconhecemos um cristianismo autêntico, onde não existe nada de todo o aparelhamento externo da religião cristã, à medida que admitimos que essa fé implícita eventualmente pode se encontrar mesmo num ateu, estamos secularizando” (p.87). É necessário que o assunto seja visto com cautela, adverte Comblin, pois uma secularização radical nestes termos pode tornar inútil a Igreja visível e suas instituições.

O processo de secularização é um fato universal. Ele gera inevitavelmente o aparecimento do homem secular. O que é esse homem secular? É o homem que não recorre a categorias transcendentais para explicar os fenômenos do universo. Mesmo quando não conheça a natureza do fenômeno e não possa identificar a relação de causa e efeito, ele atribui isto a lacunas do conhecimento científico do mundo. ser um homem secular, entretanto, não significa necessariamente ser ateu. O indivíduo pode acreditar numa realidade suprema e, na prática, se preocupar apenas com os fatos naturais da exigência humana.

Há lugar para o transcendente na sociedade secular? Teoricamente, sim, mas na prática o homem secular não revela grande preocupação com essa dimensão da vida. Esse fato em si, porém, não nega os valores éticos para o homem secular. Para ele, os valores éticos não dependem de recompensas futuras, mas do bem que proporcionam ao homem aqui e agora.

É possível falar significativamente sobre Deus ao homem secular? Admitimos que sim, desde que se parta a experiência existencial do homem e não do discurso dogmático tipo “a Bíblia ensina...”. Em outras palavras, o

método apologético deve começar com a experiência e sua significação para cada pessoa dentro de seu próprio contexto.

Para encerrar este capítulo sobre imagens contemporâneas do homem, achamos por bem apresentar, segundo a visão de Batista Mondin, num excelente capítulo de sua *Antropologia filosófica*. Das características apontadas por Mondin, salientamos as seguintes:

Antidogmatismo. O homem contemporâneo é antidogmático. Aprendeu a falar a linguagem das hipóteses e tende a rejeitar tudo aquilo que é transmitido simplesmente pelo principio da autoridade. O homem secular revela considerável hostilidade a normas obsoletas e substitui a idéia de tradição pela evolução e progresso.

Liberdade. "O homem moderno considera-se como essencialmente livre: a liberdade é o seu próprio ser, com disse Sartre, A liberdade não é simplesmente uma perfeição aplicável a uma faculdade, a vontade, como afirmava a filosofia escolástica, mas um dote do homem na sua totalidade para si o direito de se realizar como quiser, em harmonia ou em oposição à tradição, à sociedade, à ordem constituída" (p. 49,50).

Historicidade. Para o homem moderno, a realidade é histórica, isto é, está em constante processo de mudança. Seu próprio ser é um constante Devir. Essa consciência histórica põe em dúvida toda tentativa de penetrar tudo aquilo que está e deve continuar em perpétuo movimento. Mais do que isso, a consciência histórica do homem secular significa que ele não é mais visto como simples joguete do destino, mas agente da história e responsável por seu próprio Devir.

Antimetafisicismo. Desde Kant e Comte, advoga Mondin, que o homem moderno desligou-se da metafísica. Ao homem moderno só interessam os resultados. Ele está interessado na funcionalidade das coisas e não em especulações abstratas. A metafísica, diz o auor, não produz bens de consumo.

Evidentemente, os vários títulos descritivos das imagens contemporâneas do homem acima apresentadas não esgotam o assunto. Mas, cremos, uma coisa é certa: no mundo contemporâneo, a imagem do homem é multifacetada e demonstrada, cabalmente, a enorme complexidade do estudo do homem.

Finalmente, na religião como autotranscendência, existe a ambigüidade entre o divino e o demoníaco.

A maneira como o termo "demoníaco" foi introduzido na linguagem religiosa tradicional, resultou na perda do caráter ambíguo original da palavra. Na concepção mitológica, demônios não são negação do divino, mas participam de forma distorcida do poder e da santidade do divino. "O demoníaco não resiste à autotranscendência como o profano, mas distorce a autotranscendência,

identificando um portador particular de santidade com o próprio sagrado" (T.S., p. 463).

Tillich chama a atenção para a diferença entre o trágico e o demoníaco. O trágico é a ambigüidade intrínseca à grandeza humana. O trágico não pretende "ser como Deus". Ele atinge, de alguma forma, a esfera divina, e ao ser por ela rejeitado, é lançado à autodestruição, mas não reivindica divindade para si mesmo. Por outro lado, o demoníaco é a tentativa de ser como Deus, e, portanto, de reivindicar divindade ou infinitude para si mesmo. "A característica principal do trágico é o estado de ser cego; a característica principal do demoníaco é o estado de ser desintegrado" (T.S., p. 463).

Uma das conseqüências dessa desintegração é o estado de ser "possuído" pelo poder que produz a ruptura: "Os demoníacos são os possessos. A liberdade da centralidade é eliminada pela ruptura demoníaca. Estruturas demoníacas, na vida pessoal e comunitária, não podem ser rompidas por atos de liberdade e boa-vontade. Elas são até fortalecidas por esses atos, exceto quando o poder de mudar procede de uma estrutura divina, isto é, uma estrutura da graça" (T.S., p. 464).

Reinhold Niebhur, na obra *The nature and destiny of man*, diz que a possessão do Eu por algo menor que o Espírito Santo significa que é possível o Eu ser parcialmente realizado e parcialmente destruído por sua submissão a um poder espírito maior do que ele em sua realidade empírica, mas não o suficientemente grande para fazer justiça À sua liberdade última. Esse espírito que domina o Eu nessas circunstâncias é o que se entende por demoníaco.

A forma mais acentuada do demoníaco no presente, advoga Niebuhr, é o racionalismo religioso, em que a raça e a nação assumem a eminência de Deus e exigem devoção incondicional. A exigência absoluta, imposta por algo que não é absoluto, identifica o espírito possessor como demoníaco, pois é da natureza de demônios pretender ser Deus, como no caso de Satanás, que caiu por querer ocupar o lugar de Deus.

A possessão por espíritos que não o Espírito Santo, conclui Niebuhr, produz um senso espúrio de transfiguração. Para o possesso, o Eu não é mais o pequeno e limitado Eu, mas o Eu amplo coletivo da raça ou da nação. Mas a possessão destrói o Eu real. O Eu real tem nível de liberdade espiritual que vai além da raça e nação, e que se aproxima mais do eterno do que qualquer entidade coletiva terrena na história do homem. a possessão demoníaca, portanto, destrói o Eu real e reduz às simples dimensões finitas da natureza.

Segundo Tillich, o demoníaco mostra sempre traços religiosos, mesmo que sua aparência seja moral ou cultural. Um exemplo do demoníaco, no reino cultural, é o Império Romano, que se revestiu de santidade divina e produziu a ruptura que o conduziu à luta antidemoníaca do cristianismo e da perseguição

aos cristãos. Por esse motivo, alguns teólogos, como Barth, por exemplo, rejeitam a palavra "religião" aplicada ao cristianismo. Para Barth, religião é a tentativa demoníaca do homem de autoglorificar-se. Tillich reconhece o mérito dessa crítica, mas se coloca em posição diferente. Diz ele:

> Essa é sem dúvida uma descrição da religião demonizada; mas ignora o fato de que toda religião se baseia em revelação e que toda revelação se auto-expressa numa religião. À medida que a religião se baseia na revelação, é sem ambigüidade; à medida que recebe revelação. É ambígua. Isso vale para todas as religiões, mesmo para aquelas às quais seus seguidores chamam de religião revelada. Mas nenhuma religião é revelada; religião é criação e distorção da revelação (T.S., p. 464).

A história das grandes religiões da humanidade representa uma luta contínua contra o demoníaco da religião em defesa do sagrado. Isto inclui, evidentemente, o próprio cristianismo.

O cristianismo reivindica que na cruz do Cristo chegou-se à vitória final nessa luta, mas, mesmo reivindicando isso, a forma dessa reivindicação em si mesma apresenta traços demoníacos; aquilo que é corretamente dito sobre a cruz do Cristo é erroneamente transferido à vida da Igreja, cujas ambigüidades são negadas, embora elas hajam crescido de forma cada vez mais poderosa através de sua história (T.S., p. 465).

Do ponto de vista psicológico, uma das mais interessantes interpretações do demoníaco é a que encontramos em Rollo May, principalmente em seu livro *Love and will*, traduzido para o português sobre o título *Eros e repressão*.

Rollo May é um dos nomes mais conhecidos da psicologia contemporânea. Sua interpretação psicológica do demoníaco foi visivelmente influenciada por Paul Tillich, de quem foi amigo pessoal e colega de magistério.

Na visão de Rollo May, o demoníaco é uma das marcas da ambigüidade humana, e tem um duplo caráter: construtivo e destrutivo. Psicologicamente falando, a ausência do demoníaco significa apatia, que quer dizer ausência de vida. A propósito desse fato, o autor cita o grande poeta Rilke, que, ao tomar conhecimento dos objetivos da psicoterapia, disse: "SE meus demônios me deixassem, temo que meus anjos também fugissem".

Na concepção grega, o demoníaco inclui a inspiração poética e artística do filósofo e do profeta, bem como a "divina loucura" do amante, pois, segundo Platão, Eros é um demônio (dáimon). Como vimos anteriormente, Sócrates atribuía sua atividade filosófica a seu demônio. E, segundo a ética eudemonística de Aristóteles, a felicidade consiste em viver em harmonia com o próprio demônio e ser abençoado e protegido por um bom demônio. A arte, diz Rollo May, pode ser definida como um método específico de conciliação do artista com as profundezas do demoníaco.

Em linguagem semelhante à de Reinhold Niebuhr e à do próprio Tillich, Rollo May diz que:

> Demoníaco é qualquer função natural que tenha o poder de apossar-se de toda a pessoa. Sexo e Eros, ira, raiva e ambição de poder são exemplos. O demoníaco pode ser construtivo ou destrutivo, e em geral é ambas as coisas. Quando tal força se desvia e um elemento usurpa o controle de toda a personalidade, temos a "possessão demoníaca", nome tradicional através dos tempos da psicose. O demoníaco, evidentemente, não é uma entidade, mas refere-se a uma função fundamental do homem moderno e, ao que sabemos, de todos os homens (Eros e repressão, p. 136, 137).

E se o demoníaco é uma das marcas da ambigüidade humana e se o homem é um ser ambíguo por natureza e condição existencial, Rollo May está certo ao declarar que "o demoníaco emerge do fundamento do ser, e não do self como tal" (p. 138).

CONCLUSÃO:
ESPERANÇA E PLENITUDE

ESPERANÇA. Apesar do quadro sombrio que se coloca perante o homem contemporâneo, a lição de todos os tempos de sua longa história mostra que há sempre a possibilidade de se nutrir esperança. Em uma nota de apresentação do seu livro *Uma filosofia da esperança*, Tarcísio Meirelles Padilha diz: "Se à nossa volta pulalam situações-limites, cumpre-nos delas colher a suprema lição de que a esperança cicatriza as feridas da alma e prepara o homem para a plenitude de seu existir". E mais adiante declara: "A humanidade caminha ombro a ombro, formando um cortejo que mais bem se definiria como arquipélagos de solidão. Há, porém, no horizonte, do ser e nas dobras da alma, uma categoria incoercivelmente viva e que o negativismo não consegue sopitar: a esperança. Ela é o tecido do ser, a virtude que projeta a existência no futuro intemporal" (p. 15). E conclui afirmativamente: "A esperança reduz a distância entre as múltiplas dimensões temporais e aplaina as arestas para a inserção existencial no plano transcendental. Num mundo que nos acena com o negativismo e várias formas de escapismo, e esperança há de ser a morada habitual de nosso espírito". (p. 16).

Na mitologia grega, a esperança é apresentada como último dos males, ou o mal que restou na Caixa de Pandora. Para se vingar de Prometeu, o ousado titã que desafiou a ira dos deuses, Zeus lhe mandou, por intermédio de Pandora, uma caixa contendo todos os males que afligem a humanidade. Mas, apesar da beleza e da astúcia da mensageira de Zeus, Prometeu não caiu na cilada. Acontece, porém, que seu irmão Epitemeu deixou-se seduzir, desposou Pandora e cometeu o desatino de abrir a caixa fatal, de onde os males espalharam-se por toda a terra, ficando no fundo da caixa somente a Esperança, que, no caso, pode ser interpretada como o resíduo da existência humana ou como o último dos males que afligem a humanidade.

A esperança ocupa hoje lugar de destaque nos estudos sobre o homem. Não foi assim no passado. Até recentemente, a esperança era um tema quase que ignorado ou pelo menos negligenciado. Por exemplo, numa conferencia perante a Associação Americana de Psiquiatria, em 1959, Karl Menninger diz que os

psiquiatras em geral estavam prontos a reconhecer a importância da fé e do amor no processo de recuperação das doenças mentais, mas o mesmo não acontecia em relação à esperança. Chega mesmo a chamar atenção para o fato de que a própria Enciclopédia Britânica, tesouro de cultura e de saber da humanidade, sem sequer registrava o verbete *esperança* (evidentemente em versões mais recentes, a palavra esperança começa a aparecer naquela famosa enciclopédia). Hoje a esperança é tema obrigatório em tudo que se relaciona com o homem.

Em virtude da abrangência do tema, trataremos sucintamente do assunto sob três aspectos: o filósofo, o psicológico e o teológico, e o título de ilustração, apresentamos duas experiências do processo de esperança.

Aspectos filosóficos da esperança. Através dos séculos o estudo da esperança tem merecido atenção dos filósofos. Heráclito de Éfeso, por exemplo, conforme o fragmento nº18, diz: “Se não tiveres esperança, não encontrarás o inesperado, pois não é encontradiço e é inacessível”.

No *Fédon* e na *Apologia*, Platão associa a esperança à atividade filosófica, dizendo que o filósofo é um homem de boa esperança, em contraste com as falsas esperanças dos ignorantes. Só o verdadeiro filósofo, diz Platão, é capaz de vislumbrar uma existência além da morte; somente ele tem a esperança da imortalidade.

Aristóteles, em seu livro *Sobre a memória*, salientando diferentes dimensões das faculdades cognoscitivas, diz que o presente é objeto de sensação, o passado, da memória, e o futuro, da esperança. Em *As paixões da alma*, Descartes, contrastando esperança com medo ou desespero, diz:

> A esperança é uma disposição para se persuadir de que advirá o que deseja, a qual é causada por um movimento particular dos espíritos, a saber, pelo da alegria e do desejo misturados em conjunto; e o temor é outra disposição da alma que a persuade de que a coisa desejada não advirá; e é de notar que, embora essas duas paixões sejam contrárias, é possível tê-las as duas juntas, a saber, quando se representam ao mesmo tempo diversas razões, das quais umas fazem julgar que a realização do desejo é fácil e outras a fazem parecer difícil (Art. 165).

Em Kant, como vimos antes, a esperança ocupa um dos quatro setores da filosofia. Das quatro questões a que reduz o filosofar, uma é: que podemos esperar? Para eles, essa questão é da área específica da religião.

Gabriel Marcel, em *Homo viator*, traduzido para o espanhol sob o título *Prolegômenos para una metafísica de la esperanza*, no capítulo específico sobre a metafísica da esperança, ele a define em termos: “Se poderia decir que la esperanza es essencialmente la disponibilidad de um alma bastante intimamente comprometida en una experiencia de comunión para cumplir el acto transcendente a la posición de la voluntad y del conocimiento por el qual ella afirma la perennidad viviente, de la qual esa experiência oferece a la vez la prenda y las primícias” (p. 47). No texto, Marcel trata da dialética da esperança

do desespero. Para esse filósofo existencialista cristão, a esperança e o desespero andam de mãos dadas no ponto tangencial em que esperar, no sentido pleno do termo, pressupõe a consciência permanece do risco existencial. Ele advoga que não pode haver esperança, rigorosamente falando, a não ser onde encontramos também a tentação do desespero. No contexto desse pensamento de Gabriel Marcel, Padilha afirma: “O homem tangencia o divino à medida que mais nítido nele se desenha o perfil contraditório da esperança e do desespero, da finitude e da infinitude” (p. 84).

Erich Fromm em A revolução da esperança, sugere também o caráter paradoxal da esperança ao dizer: “Ter esperança significa estar pronto a todo momento para aquilo que ainda não nasceu e, todavia, não se desesperar se não ocorrer nascimento algum durante nossa existência” (p. 27).

Interessante também é a relação que Fromm estabelece entre a esperança e fé. Diz ele que quando a esperança é um elemento intrínseco da estrutura da vida e da dinâmica do espírito do homem, e está ligada intimamente a outro elemento intrínseco da vida: a fé. Ele adverte que a fé, como a esperança, não é uma espécie de previsão do futuro; é antes a visão do presente ou um estado de gravidez. E, de modo convincente, argumenta que a afirmação geralmente feita de que a fé é certeza não é exata. A fé, diz ele, é certeza sobre a realidade da possibilidade, mas não é certeza no sentido de previsão indiscutível. Nisto, diz o autor, consiste o paradoxo da fé: ela é a certeza do incerto. E conclui: “A esperança é o estado de espírito que acompanha a fé. A fé não poderia ser sustentada sem o estado de espírito da esperança. A esperança não pode basear-se senão na fé”. (p. 32).

Esses muitos outros pensadores deram uma contribuição ao estudo da esperança, mas foi Ernsr Bloch, um filósofo marxista, que deu à esperança um lugar central no pensamento do homem.

Bloch concentra seu estudo na esperança porque acredita que o homem é um ser fundamentalmente voltado para o futuro. Sua obra-prima é *O príncipe da esperança*, cujos pontos fundamentais são discutidos por Pierre Furter em *Dialética da esperança*, provavelmente o estudo mais completo sobre o pensamento de Ernst Bloch disponível em língua portuguesa. O leitor atento observará que todas as citações e comentários aqui feitos se baseiam nesse trabalho de Furter, pois, infelizmente, não tivemos acesso à obra original do filósofo, nem mesmo em traduções.

Para Bloch, a raiz de todas as coisas é o “ainda-não”, ou seja, o incompleto suscetível de cumprimento. Do “ainda-não” se desenvolve toda a realidade, e esse desenvolvimento acontece através de dois fatores: o homem, que é o fator subjetivo, e o mundo, que é o objetivo. Para ele, o possível é a última matriz da

esperança e da utopia. A esperança exprime a certeza de consecução do fim, e a utopia traduz este fim em figuras concretas.

No dizer de Furter, a esperança, tal como a concebe Bloch, ao penetrar na condição humana, não ignora a angústia e o medo, pois estes não podem deixar de estar presentes na experiência do homem. Não cai, entretanto, no desespero resultante da percepção de que o tempo humano acaba no nada e no absurdo da repetição, como diria o autor pessimista do Eclesiastes. Ao contrário, a esperança descobre no medo e na angústia o momento decisivo que constitui o princípio mesmo de sua ação. Nas palavras de Bloch: "Ao passo que o niilismo conclui do nada ao nada, a esperança passa do não ao ainda-não" (*Princípios da esperança*, p. 25). Furter comenta: "A consciência da imperfeição e da carência não persuade Bloch da existência do nada, mas é um incentivo radical para que se chegue à conclusão do que é a realidade o 'ainda-não' 'o-que-ela-deve-ser'. O fracasso, assim, não destrói a esperança. Destrói, sim, o otimismo e todas as suas ilusões. O fracasso faz parte da esperança como momento a ser superado no além que sugere a esperança nos possíveis que visa" (p. 118). O fracasso, portanto, é a parte da esperança. É o que diz o próprio Bloch, citado por Furter: "A consciência do ainda-não é a representação psíquica do 'ainda-não', como ele está presente num tempo e num mundo que nos traz à frente do universo. A consciência do 'ainda-não', em que concretiza a forma do 'ainda-não' tal qual nos é presente, é uma antecipação concreta, verdadeiro vulcão de produtividade que espalha suas lavas" (p. 118).

Esse "ainda-não" que se realiza em perpétuo ultrapassamento pode ser ilustrado com a experiência do homem Abraão, que marcha para a Terra Prometida, como diz a Bíblia, sem saber para onde ia. Canaã é a terra que existia, que ele vive, porém que ainda não possuía. Estamos aqui pisando o terreno das possibilidades, que, para quem tem esperança, é tão real quanto a própria realidade. Eis o que diz Furter, apoiado no pensamento de Bloch: "A plenitude humana não atinge o ponto máximo no seu equilíbrio, que seria a consumação na satisfação, mas na multiplicidade e na fertilidade infinita de novas possibilidades, sempre mais desenvolvidas. A esperança se afirma numa 'santificação'que não conhece limites nem para nós nem para os outros. É a total afirmação humana de todas as possibilidades; o infinito desdobramento numa afirmação sempre mais plena, dentro dos limites da nossa condição" (p. 119).

Bloch advoga a existência no Eu de uma zona obscura e impenetrável chamada "espaço utópico". Para ele, deus nada mais é do que a tentativa de representar esse espaço utópico.

Como se pode ver, a concepção de Deus em Ernst Bloch mostra a influência do pensamento de Feuerbach. Como vimos antes, Feuerbach propôs uma interpretação antropológica de Deus, segundo a qual, ao invés de se dizer

que Deus criou o homem, é mais acertado dizer-se que o homem criou Deus. Ele fez do divino simples hipótese das aspirações humanas, e de Deus a mera sede de eternidade que existe no homem. No entanto, advoga Bloch, ainda encontramos aqui no conceito estático do homem, pois Feuerbach limita Deus e o divino aos desejos e aspirações presentes ou atuais do ser humano. Temos aqui apenas a inversão dos termos e não a resolução dialética da antinomia.Bloch acredita que o homem, ao descobrir que pode pensar Deus e, conseqüentemente, pode ser Deus, descobre que pode ultrapassar a si mesmo. O homem pode reivindicar o "totalmente outro" ou o "totalmente diferente" porque integra o dinamismo do infinito, que até então era concebido como algo fora dele. Essa reivindicação, advoga o filósofo da esperança, corresponde ao antigo mito de *hybris*, agora interpretado positivamente. Deus é então "a hipótese utópica do ideal do homem desconhecido" ou "o ideal hipostático do ser humano ainda não-realizado na sua plenitude". Furter comenta: "Deus é muito mais do que o homem deseja atualmente; de que ele espera um futuro imediato ou remoto. Representa o que o homem *ainda mão chegou a desejar*, o que ainda não está esperado, mas que existe potencialmente. O que será "Deus" é o homem que vai dizê-lo ao descobrir e realizar toda as suas potencialidades. "Deus" é ainda vago e escondido, porque o homem ainda o está. A revelação de "Deus" depende da realização do homem. À medida que soubermos o que é o homem, seremos capazes de afirmar o que é Deus (p. 174). Bloch, portanto, amplia sua inversão por Feuerbach e faz a revelação do homem a condição da revelação de Deus. Conclui o comentarista: "Tudo depende do que fizermos da humanidade, porque desta obra depende toda a verdade, inclusive a verdade divina" (p. 174).

Ao contrário do que muitos poderiam imaginar, Bloch não elimina o fenômeno religioso de sua consideração sobre o homem. Para ele, eliminar o fator religioso seria descartar o elemento através do qual o homem busca se projetar para o transcendente. Apenas, como vimos antes, transcendência para Bloch não é algo que se realiza fora da realidade. Paradoxalmente, é uma transcendência sem transcendente. Para ele, o fim da religião não é a eliminação da fé, mas o aparecimento de uma metarreligião, resultado do fato de que o homem descobriu que pode realizar sua perfeição neste mundo ao invés de projetá-la para "Deus" ou para o "além". Com Furter podemos dizer que Bloch propõe a forma mais pura e mais lógica do ateísmo, que é a afirmação humana sem Deus e não necessariamente contra Deus.

A título de ilustração, Bloch toma o Êxodo hebreu como chave de sua interpretação, salientando três aspectos desse fato histórico.

O Êxodo hebreu é um evento cuja historicidade abrange dois aspectos, diz Bloch:

De um lado, temos um homem – Moisés – que encoraja seu povo a tomar consciência de sua condição de escravo, despertando-o da cômoda passividade em que se encontrava perante o opressor. É uma iniciativa humana que leva o povo a criar sua própria história. De outro lado, o Êxodo marca a negação do Estado teocrático e opressor dos faraós. Marca, portanto, a rebeldia de Israel contra uma história que impedia que tivesse a sua própria.

Em segundo lugar, o êxodo é uma rebelião. Nele o povo judeu busca não somente a Terra Prometida, mas sobretudo a Terra da Justiça. É um impulso para a frente e não apenas um desejo ingênuo de retorno ao Paraíso. O Êxodo nos ensina que Deus atua no tempo humano, e se expressa na elaboração do messianismo, que prevê a instituição do Paraíso nesta Terra radicalmente transformada. Portanto, advoga Bloch, o Êxodo é o ponto de partida de uma ascensão humana à felicidade aqui na Terra. O espírito do Êxodo coincide com o mito de Prometeu, cuja *hybris* se realiza a favor do homem. Se, como Moisés, Prometeu se revoltou contra uma opressão, é também porque tem seu projeto para o homem.

A terceira característica do Êxodo apontada por Bloch é sua descontinuidade. Como evento histórico, marcado por uma rebeldia radical, a busca da liberdade e absoluta autenticidade, o Êxodo não se explicaria pelo simples processo de evolução natural. Ele é um salto; uma ruptura em que se salientam três elementos fundamentais: o homem Moisés, a decisão do povo israelita e a esperança de uma ordem e de uma nova história.

O Êxodo é mais do que o conceito subjetivo de “liberdade dos filhos de Deus”. Essa idéia subjetiva de liberdade tende a negligenciar o “espírito do Êxodo” – o Reino de Deus. “O Êxodo não é só sair; é, também, entrar. Não é só protesto, é uma promessa” (p. 180).

Aspectos psicológicos da esperança. No mencionado artigo de Karl Menninger, ele mostra a importância da esperança no processo de recuperação de doentes mentais e na atitude dos próprios psiquiatras perante os quadros clínicos mais severos e desanimadores. Em *Images of hope*, William Lynch estuda os vários aspectos psicológicos e metafísicos da esperança e suas implicações na prática psicoterapêutica. E, naturalmente, muitos outros autores se ocuparam do assunto. Mas, para o nosso caso, estaremos focalizando, sobretudo, o trabalho de Viktor Frankl, professor de Neurologia e Psiquiatria na Universidade de Viena, na Áustria.

Frankl é o fundador da análise existencial ou logoterapia, chamada de “terceira escola vienense de psicoterapia”, para distingui-la da psicanálise freudiana e da psicologia individual de Alfred Adler, ambos também cientistas austríacos. A logoterapia tem sido amplamente divulgada no mundo moderno e, de certo modo, constitui uma verdadeira revolução nos conceitos

psicoterapêuticos. Das numerosas obras escritas por Viktor Frankl, muitas foram traduzidas para o português e quase todas para o espanhol. Nossa sucinta apresentação será baseada em algumas obras citadas no texto e a outras que constam da bibliografia geral desta obra.

À semelhança de Bloch, Viktor Frankl fez da esperança o centro de seu enfoque psicoterapêutico. Ao contrário do determinismo do passado, característico das teorias psicanalíticas, ele focaliza a perspectiva de futuro como sendo capaz de garantir a sobrevivência do homem em qualquer circunstância da vida, por pior que ela seja. Tomando por base uma frase de Nietzsche, que cita freqüentemente: "Quem tem *por que* viver, suporta quase qualquer como". Frankl mostra que quando há esperança, haverá sempre a possibilidade de se encontrar significação para a vida.

A logoterapia se baseia na idéia de que o homem é um ser fundamentalmente orientado pelo sentido de futuro ou pelo princípio da esperança. Para ele, o impulso mais forte do homem não é o desejo de poder, como queria Nietzsche, mas a busca de significação da vida. Diz ele: "O que de fato impulsiona o homem não é nem a vontade de poder nem a vontade de prazer, mas sim o que chamo de vontade de sentido" (*Fundamentos antropológicos da psicoterapia*, p. 12). Em Conceitos fundamentais da logoterapia, ele diz: "Ouso dizer que nada no mundo contribui tão efetivamente para a sobrevivência, mesmo nas piores condições, como saber que a vida da gente tem um sentido" (p. 95). E dá como exemplo sua própria experiência no campo de concentração de Auschwitz, onde seu livro, pronto para publicação, foi confiscado e destruído. Diz ele: "Não há dúvida de que meu profundo desejo de reescrevê-lo me ajudou a sobreviver aos rigores dos campos de concentração em que estive" (p. 95).

Ao contrário de um hedonismo puro e simples, Frankl advoga que o que o homem procura não é a felicidade em si, mas sim uma razão para ser feliz. Nos já citados *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*, ele afirma: "Em virtude de sua vontade de sentido, o homem não tende a buscar um sentido, e realizá-lo, mas também a encontrar outras experiências sob a forma de um *tu*, a fim de lhes dedicar seu afeto. Ambos, o alcance do sentido e o encontro, lhe fornecem um motivo de ser feliz e obter prazer" (p. 12,13). Um corolário dessa tese da logoterapia é que a não-significação da vida leva o homem à experiência do vazio existencial, já descrito em outro contexto deste livro.

Quanto ao significado da vida, Frankl faz uma série de observações pertinentes. A primeira delas é que o sentido não é algo que possa ser dado, pois isto seria simples moralismo. "E moral, na acepção tradicional, é um conceito fadado a ser brevemente superado. Mas cedo ou mais tarde, deixaremos, com efeito, de moralizar, e daremos à moral um caráter ontológico. O bem e o mal

passarão a ser definidos não mais em função do que devemos ou não fazer, e sim da sua influência relativamente à realização do sentido, positiva no primeiro caso, negativa no segundo" (*Fundamentos antropológicos da psicoterapia*, p. 18, 19).

Em segundo lugar, o sentido não pode ser dado, mas deve ser encontrado. Cada pessoa deve encontrar seu próprio sentido para a vida. Ninguém pode dizer ao outro qual o significado da vida. Não se deve procurar um sentido abstrato da vida, pois, argumenta o autor: "Cada qual tem a sua própria vocação ou missão específica na vida; cada um precisa executar uma tarefa concreta, que está a exigir realização. Nisto a pessoa não pode ser substituída, nem pode sua vida ser repetida. Assim,a tarefa de cada um é tão singular como a sua oportunidade específica de levá-la a cabo" (*Em busca de sentido*, p. 98).

Finalmente, diz Viktor Frankl, o sentido não só deve ser achado, como pode ser achado. Nessa busca, o homem deve ser orientado pela consciência, que é o órgão do sentido, ou seja, a capacidade de descobrir o sentido único que se esconde em cada situação da vida.

Como terapia baseada na perspectiva de futuro, a análise existencial apresenta o homem sob três aspectos fundamentais.

Em primeiro lugar, a logoterapia apresenta uma visão holística do homem. Frankl usa o termo "ontologia dimensional" em contraste com o conceito dualista grego. Em *O médico e a alma*, ele define sua posição, dizendo: "O homem vive em três dimensões: a somática, a mental e a espiritual. A dimensão espiritual não pode ser ignorada, pois é ela que nos faz humanos" (p. IX). Note-se, porém, que fala de dimensões do mesmo homem como ser unitário e não de camadas sobrepostas diferentes do ser.

Em segundo lugar, a logoterapia visualiza o homem em tensão. Frankl advoga que a saúde mental se baseia em certo grau de tensão entre o que o homem é e aquilo que ele deveria ser. De certo modo, critica a idéia de saúde mental como uma espécie de homeostase, ou estado livre da tensão, e conclui:

> O que o ser humano realmente precisa não é um estado livre de tensões, mas antes a busca e a luta por um objetivo que valha a pena, uma tarefa escolhida livremente. O que ele necessita não é a descarga de tensão a qualquer custo, mas antes de um sentido em potencial à espera de seu cumprimento. O ser humano precisa de homeostase, mas daquilo que chamo de "noodinâmica", isto é, da dinâmica existencial num campo polarizado de tensão, onde um pólo está representado por um sentido a ser realizado, e o outro pólo, pela pessoa que deve realizá-lo (Em busca do sentido, p. 96).

Finalmente, a logoterapia visualiza o homem em transcendência. O próprio Frankl resume essa posição teórica, dizendo: "O homem, de fato, está sempre orientando para algo que o transcende, seja um sentido a realizar, seja uma pessoa a encontrar. De uma maneira ou de outra, sua natureza o leva a se

ultrapassar. A transcendência de si mesmo constitui, assim, a essência da existência humana (*Fundamentos antropológicos da psicoterapia*, p. 11)".

Aspectos teológicos da esperança. A teologia da esperança, surgida originalmente na Alemanha, é considerada por alguns como o movimento teológico mais importante depois de Karl Barth e Rudolf Bultmann. No dizer de Battista Mondin, ela representa a tentativa de dialogar com a filosofia utopista de Ernst Bloch e, ao mesmo tempo, a de fazer uma releitura da revelação em forma proléptica, de antecipação do futuro, em vez de considerá-lo apenas do ponto de vista epifânico, de manifestação do divino. Pode-se dizer também que a teologia da esperança é uma resposta à teologia radical da "morte de Deus".

Jürgen Moltmann, principal representante dessa corrente teológica, á semelhança do que fez Ernst Bloch, na filosofia, e na Frankl, na psicoterapia, tomou a esperança como princípio hermenêutico e deu à escatologia uma nova interpretação.

Acertadamente, a nosso ver, Harvey Cox diz que os cristãos do fim do século XIX ficaram chocados ao descobrir, graças principalmente aos estudos de Johannes Weis e Albert Schweitzer, que Jesus de Nazaré era um messias escatológico. Tradicionalmente, os cristãos da época adotavam uma das três interpretações mais corretas de escatologia:

C.H. Dodd sugeriu a idéia de "escatologia realizada", segundo a qual, em Jesus Cristo, o Reino de Deus já havia chegado, faltando apenas ser levado à sua plenitude.

Na interpretação de Bultmann, o Reino de Deus é algo a ser interiormente pelo homem, uma experiência de caráter subjetivo. Para ele, o Reino de Deus se inicia após a morte individual de cada pessoa.

Para a teologia da esperança, a escatologia não deve mais ser definida como "doutrinas das últimas coisas", mas como expectação ordenada do futuro. Jürgen Moltmann, em *A teologia da esperança,* diz: "Do começo ao fim, e não só em seu epílogo, é escatológica o cristianismo, é esperança olhando em frente e para a frente se movendo e, com isto, também revolucionando e transformando o presente. O caráter escatológico não é apenas um dos elementos do cristianismo, mas o médium da fé cristã em sua essência, o diapasão com que tudo nele se refere, o esplendor que aqui tudo envolve, na aurora de um novo dia esperado". (Citado por Harvey Cox em A festa dos foliões, p. 134)

A esperança é, portanto, o núcleo em torno do qual todas as outras virtudes cristãs devem girar. A própria fé não deve ser mais conceituada em termos de crença, mas de esperança. Moltmann chega a sugerir que a máxima medieval *credo ut intelligam (creio para poder conhecer)* seja substituída por: *spero ut intelligam* (*espero para poder conhecer).* Para Moltmann, O Cristo como "aquele que vem" é mais importante do que o chamado Jesus histórico dos

críticos, como Schweitzer, ou Cristo aqui e agora dos radicais. Cristo é o antecipador do futuro de Deus.

É evidente que não temos a pretensão de fazer aqui uma exposição completa da teologia da esperança. Os pontos aqui salientados são os que consideramos mais importantes, mas é claro que outros podem pensar diferentemente. E, para encerrar essa apresentação com material formal sobre a teologia da esperança, faremos a seguir o resumo de um artigo de Johannes Metz, um dos mais conhecidos teólogos dessa corrente, sob o título *"Esperança criativa"*, publicado em *New theology*, nº 5, p. 130-141.

A fé cristã, argumenta Metz, tem que justificar a razão de sua esperança ao homem contemporâneo, cuja sensibilidade é caracterizada por sua orientação para o futuro, e que está mais interessado em ação efetva do que em pensamento especulativo. O mundo moderno é fascinado pelo novo, pelo que ainda não é. Sören Kierkegaard chama essa fascinação de paixão pelo possível".

O primado do futuro na consciência moderna causou uma crise nos conceitos religiosos tradicionais da fé cristã. O "mundo além" e os "céus acima" parecem não somente que se ocultaram, mas desapareceram. O brilho do "mundo acima"sumiu do pensamento moderno.

À semelhança de outros autores modernos, Metz acredita que essa orientação do homem para o futuro se fundamenta na fé bíblica e nas promessas de Deus. O cristão, diz ele, é aquele que tem esperança (Ef 2.22; I Ts 4.13). Na teologia cristã, tudo deve estar ligado à escatologia, no sentido moderno do termo, que ele chama de "escatologia criativa", que, por sua vez, implica uma "Teologia Política".

A esperança cristã deve comprometer-se com o futuro prometido e, portanto, com o futuro do mundo. Observe-se, porém, que a escatologia criativa militante não é uma ideologia do futuro. Ela é diferente de qualquer otimismo militante. Não idolatra o progresso e permanece como expressão da esperança contra todas as esperanças.

Em conclusão, Mertz faz três observações pertinentes:

1. A esperança cristã não é uma tentativa da razão, no sentido de penetrar o futuro e privá-lo do mistério. Esperar não significa conhecer o futuro. A escatologia cristã, portanto, não é uma ideologia do futuro (ver Hb 11.8).
2. A esperança criativa do cristão não procura superar, com seu otimista, todas as formas de alienação humana e nem simplesmente considerá-la como lago provisório. Ela se concentra nas formas de alienação humana, que de modo algum podem ser removidas pelas transformações sociais e econômicas. Por exemplo, a experiência da culpa e do mal, ou a experiência que a teologia descreve como concupiscência.

3. Finalmente, a esperança cristã é cônscia do maior de todos os riscos: é cônscia da realidade da morte. Por isto mesmo, a esperança cristã já foi chamada de prática antecipada da morte, que corresponde, a nosso ver, ao conceito do filosofar.

A esperança cristã é a imitação cristã deste "ser-para-os-outros", e assim está a serviço da responsabilidade criativa pelo mundo.

Apresentaremos agora dois exemplos do processo da esperança, a título de enriquecimento de tudo o que foi dito até aqui nesta conclusão.

O primeiro é a experiência do renomado psiquiatra austríaco Viktor Frankl, nos campos de concentração do nazismo. Por ser judeu, Frankl foi mandado ao campo de concentração, principalmente o famoso Auschwitz, onde sofreu e viu as piores crueldades praticadas contra seres humanos. Essa experiência é narrada pelo próprio Frankl em "Um psicólogo no campo de concentração", constante do livro *Em busca de sentido*, cuja leitura pe profundamente enriquecedora. É evidente que não vamos repetir aqui a narrativa de Viktor Frankl. Focalizamos apenas alguns pontos, na esperança de que o leitor procurará o próprio texto.

Após a chegada e adaptação ao novo ambiente, Frankl observa que pouco a pouco o espírito do prisioneiro é quebrantado e começa a perder o vigor. Instala-se nele um clima geral de apatia. De tanto sofrer agressões físicas, as pancadas já não doem; o que dói é saber que está sendo maltratado brutalmente sem causa.

Frankl verifica também que os mais bem-dotados eram capazes de conseguir algum tipo de fuga para dentro de si mesmos e, em muitos casos, de gozar certa liberdade interior.

Mas o fundamental em toda a experiência de Frankl no campo de concentração foi observar que somente os que nutriam alguma esperança foram capazes de sobreviver. Muitos que tinham perdido a esperança chegaram mesmo a se alegrar quando sabiam que iriam ser mortos, pois assim, diziam eles, poderiam evitar o inevitável: o suicídio.

O mais importante da experiência de Viktor Frankl não é apenas o fato de que ele sobreviveu fisicamente, mas o fato de haver esperado contra todas as esperanças. Em nenhum momento de sua narrativa ele dramatiza. Mas, depois de libertado, ele descreve uma cena com palavras que comovem. Naturalmente, pensando nos pais e na esposa que nunca mais veria, Frankl observa:

> Ai daquele para quem não existe mais a razão das suas forças no campo de concentração – o ente querido. Ai daquele que experimenta na realidade aquele momento que sonhou mil vezes, e o momento vem diferente, completamente diferente do que foi imaginado. A pessoa pega o bonde, vai até aquela casa que por anos a fio imaginava diante de si e aperta a campainha – bem assim como tanto

desejara em seus mil sonhos... Mas quem abre a porta não é a pessoa que devia abri-la, e ela jamais voltará a lhe abrir a porta (p. 88).

A experiência de Viktor Frankl, que marca um ponto decisivo sobre o valor da esperança, é uma verdadeira inspiração para qualquer homem, em qualquer tempo e em qualquer lugar.

O segundo exemplo que apresentaremos é o caso de um japonês, Takaji Mitsushima, que tivemos o privilégio de conhecer pessoalmente. Esse caso é interessante, pois apresenta o processo em diferentes estágios: Esperança-Desespero-Esperança.

Takaji Mitsushima, oficial do Exército japonês, quase ao fim da Segunda Guerra Mundial, ficou como prisioneiro em um campo de concentração na China. Ele, como muitos outros prisioneiros daquele campo de concentração, eram de Hiroshima.

Em princípio, quando ouviu que seu país havia sido totalmente destruído, e principalmente sua cidade natal, sua reação natural foi a de negação da realidade. Depois, ao ouvir a confirmação de que Hiroshima de fato havia sido destruída, sua esperança era: "Tudo bem. Hiroshima não existe mais, porém meus entes queridos ali estão, inclusive a moça com quem pretendo casar-me".

Dias depois, Mitsushima começa a viagem de volta à sua terra natal. Ali chegando, viu com seus próprios olhos Hiroshima destruída. Foi o encontro com o nada. Entra, então, num estado de choque em que perde a consciência de si mesmo e anda sem rumo por algum tempo. Retornando a consciência e não podendo suportar a dura realidade, inclusive a rejeição da noiva, agora repórter de um importante jornal, Takaji experimenta a fuga para as drogas, o álcool, o jogo etc. essa fuga evidentemente não resolveu seu problema e, dentro em breve, encontra o desespero total e tenta suicidar-se.

Providencialmente salvo, Mitsushima inicia seu reencontro com a vida. É a nova esperança depois do total desespero.

Entra para uma faculdade evangélica, onde conhece a mensagem de Cristo, que lhe deu uma nova dimensão à vida. Sua candidata, que a essa altura também havia se convertido ao evangelho, o procura e eles se casam, dando assim um novo significado à sua vida. Totalmente recuperado, e com uma nova dimensão da esperança, torna-se ministro do evangelho e dá um belo exemplo de valor da esperança na vida humana.

PLENITUDE. À semelhança do conceito de significado da vida, não se pode definir para outrem o que é a plenitude. Há diferentes maneiras de realização do ser humano. Os ideais, as ambições e os propósitos variam não só de pessoa para pessoa, mas até mesmo em cada um de nós, em diferentes estágios de nossa evolução. Mas, como dissemos na introdução deste livro, ao falarmos aqui em plenitude da vida, nosso propósito é apresentar o assunto do

ponto de vista de uma visão cristã do mundo. Para tanto, usaremos alguns textos do Novo Testamento que, a nosso ver, traduzem esse significado.

O primeiro texto encontra-se em Lucas 4.16-19:

> Chegando a Nazaré, onde fora criado, entrou na sinagoga no dia de sábado, segundo o seu costume, e levantou-se para ler. Foi-lhe entregue o livro do profeta Isaías; e abrindo-o, achou o lugar em que estava escrito: O Espírito do Senhor está sobre mim, porquanto me ungiu para anunciar boas novas aos pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos, e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e para proclamar o ano aceitável do Senhor.

A tônica do texto profético, que Jesus assume como sua missão, é a proclamação da liberdade do homem. portanto, entendemos nós, a liberdade é o elemento fundamental para que o homem alcance a plenitude da vida. Liberdade é da natureza essencial do homem. Ninguém é plenamente homem sem ser livre. A liberdade está diretamente associada à criatividade e à expressão das riquezas de potencialidades do indivíduo. A liberdade humana, entretanto, não é a liberdade de um deus, mas a liberdade de um ser finito. Essa concepção cristã de liberdade nos ajuda a vencer as extravagâncias de certos utopismos fantásticos, que, em última análise, resvalam para o vazio cético.

Em outro texto do Evangelho, Jesus anuncia sua missão na Terra, dizendo: "...eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância" (Jo. 10.10).

Vida abundante é vida plena. A vasta maioria dos homens sobre a Terra sobrevive em condições infra-humanas. O pior em tudo isso é que parece que todos nós aceitamos a situação como se ela fosse um decreto divino inalterável. Esquecemo-nos de que a saúde do todo depende da mutualidade de suas partes. Não podemos ser plenamente homens enquanto ficarmos passivos diante do quadro que se mostra assustador no sentido da formação de uma subumanidade.

Em termos ideais, especificamente no contexto na Igreja Cristã, o apóstolo Paulo diz: "(...) até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, ao estado de homem feito, à medida da estatura da plenitude de Cristo (...)" (Ef. 4.13). Cristo representa o homem perfeito. Nele, como indicamos em outro contexto deste livro, foi vencida a ambigüidade entre essência e existência. O ideal do cristão, portanto, é alcançar a plenitude de Cristo.

Observe-se que essa plenitude de Cristo; que o cristão deve alcançar, não significa perfeição no sentido de ausência de falhas. Na concepção grega, língua usada por Paulo no texto, perfeito não significa necessariamente sem defeito ou sem falha, mas cumprir aquilo para o que existe. Tomás de Aquino esclarece esse ponto simplesmente acrescentando uma nota explicativa: "enquanto homem". O homem evidentemente não pode alcançar a perfeição de Deus. O que se exige dele é perfeição do homem enquanto homem. no Sermão da Montanha, Jesus disse: "Sede vós, pois, perfeitos, como é perfeito o vosso Pai celestial" (Mt

5.48). Ora, uma interpretação literal desse texto pode causar angústia a muitas pessoas bem-intecionadas e levá-las a tentativas que podem resultar em frustrações. Uma paráfrase do texto talvez ajude. “Sede vós, pois, perfeitos (como homens), assim como vosso Pai celestial é perfeito (como Deus)”.

A plenitude da vida continua a ser um ideal, um alvo para o homem cristão. Essa busca constante foi expressa por Paulo no texto seguinte:

> Não que já a tenha alcançado, ou seja perfeito; mas vou prosseguindo, para ver se poderei alcançar aquilo para o que fui também alcançado por Cristo Jesus. Irmãos, quanto a mim, não julgo que o haja alcançado; mas uma coisa faço, e é que, esquecendo-me das coisas que atrás ficam, e avançando para as que estão adiante, prossigo para o alvo pelo prêmio da vocação celestial de Deus em Cristo Jesus (Fp. 3.12-14).

Como filho de Deus, criado à sua imagem e semelhança, o ideal do cristão é a plenitude da vida, tal como se manifesta em Jesus Cristo.

BIBLIOGRAFIA

Desta bibliografia constam não apenas os livros diretamente citados no texto, mas, também, muitas obras que, direta ou indiretamente, influenciaram o pensamento do autor e que são relevantes para um estudo sobre o homem.

ABBAGNANO, Nicolas. *História de la filosofia* (3 vols.). Traduzido do italiano por Juan Estelrich. Barcelona: Montaner y Simon, 1955.
AGOSTINHO (Santo). *The confessions. The city of God.* On christian doutrine. Great Books of Western Worl. Chigago encyclopaedia Britannica, 1952, vol. 18.
_____. *Confissões. De magistro*. Traduzidos do latim por J. Oliveira dos Santos S. J. e A. Ambrósio de Pina S. J. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980.
ALFARO, Juan. *Teologia do progresso humano*. Traduzido do espanhol por Attílio Cancian. Caxias do Sul: Edições Paulinas, 1970.
ALTHUSSER, Louis e BADIOU, Lain. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. Traduzido do francês por Elisabete A. Pereira dos Santos. São Paulo: Editora Globo, 1986.
ALTIZER, Thomas e HAMILTON, William. *A morte de Deus*. Traduzido do inglês por Maria Luiza César. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1976.
ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Editora ÁTICA, 1979.
ANSELMO (Santo). *Monólogo. Proslódio. A verdade. O gramático*. Traduzidos do latim por Ângelo Ricci e Ruy Nunes. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.
ARISTÓTELES. *Poética*. Traduzido do grego por Eudoro de Souza. Lisboa: Guimarães & Cia. Editores (s/d).
_____. *Tópicos. Dos argumentos sofísticos*. Traduzido do inglês por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978.
_____. *Metafísica. Ética a Nicômaco*. Poética. Traduzidos do grego por Vicenzo Cocco. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.
_____. *Aristotle* (2 vols.). Great Books os the Western Worldo. Traduzido do grego por W. D. Ross. Chicago: The University of Chigago Press, 1952.
ARVON, Henri. *O ateísmo*. Traduzido do francÊs por M. de Campos. Braga: Publicações Europa-América, 1974.
AUBRETON, Robert. *Introdução a Homero*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1956.
BAAS, Emile. *Introdução crítica ao marxismo*. Traduzido do francês por Fernando Bastos de Ávila. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1958.

BAINTON, Roland H. *Here I stand – a life of Martin Luther*. Nova Iorque: A Mentor-Omega Books, 1959.
BARNETTE, Henlee H. *The new theology and morality*. Filadélfia: The Westminster Press, 1967.
BARTH, Karl. *The humanity of God*. Richmond: John Knox Press, 1966.
BAUER, Johannes B. *Dicionário de teologia bíblica*. Traduzido do alemão por Helmut Alfredo Simon. São Paulo: ASTE, 1966.
BENT, S. J. *The death of God moviment*. Nova Iorque: Paulist Press, 1967.
BENZO, Miguel. *Hombre profano – hombre sagrado: tratado de antropologia teológica*. Madri: Ediciones Cristandad, 1978.
BERGE, Damião. *O logos heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.
BERGER, Peter L. E LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Traduzido do inglês por Floriano de Souza Fernandes. Pretrópolis: Editora Vozes, 1985.
BERGAMANN, Michel. *Cristianismo e civilização tecnológica*. Traduzido do inglês pelas monjas beneditinas do mosteiro de N.S. do Monte, de Olinda, PE. Petrópolis: Editora Vozes, 1969.
BERNARDES, Adrião. *A teoria da evolução*. São Paulo: Empresa Batista Editora, 1953.
BERTHÉLEMY, J. *Visão cristã do homem e do universo*. Traduzido do francês por A. Dias da Costa. Lisboa: Livraria Sampedro Editora, 1962.
BETTENCOURT, Estevão. *Ciência e fé na história dos primórdios*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1958.
BETTERSON, H. *Documentos da igreja cristã*. Traduzido do inglês por Helmut Alfredo Simon. São Paulo: ASTE, 1967.
BEZERRA, Felte. *Aspectos antropológicos do simbolismo*. Rio de Janeiro: Gráfica Medeiros Editora, 1983.
_____. *Problemas de antropologia: do estruturalismo de Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Gráfica Ouvidor Editora, 1976.
BISHOP, Jourdain. *Os teólogos da morte de Deus*. Traduzido do francÊs por Edwino A. Royer. São Paulo: Editorial Herder, 1969.
BLACKHAM, H. J. *Objeções ao humanismo*. Traduzido do inglês por Nice Rissone. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969.
BLOCH, Ernest. *Thomas Münzer: teólogo da revolução*. Traduzido do alemão por Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1973.
BOFF, Leonardo. *O destino do homem e do mundo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. *Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.
BOLAN, Valmor. *Sociologia da secularização: A cosmovisão de um novo modelo cultural.* Petrópolis: editora vozes, 1972.
BONHOEFFER, Drietrich. *Letters and papers from prison.* Nova Iorque: The Macmillan Company, 1962.
_____. *The cost of discipleship.* No Iorque: The Macmillan Company, 1963.
BORING, Edwin G. *A history of experimental psychology*. Nova Iorque: Appleton Century-Crofts, 1957.
BORNHEIM, Gerd *A. Dialética: teoria práxis.* Rio de Janeiro: Editora Globo, 1983.
_____. *Sartre: metafísica e existencialismo.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.
_____. *Os filósofos pré Socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1977.
BRACE, C. Loring. *Os estágios da evolução humana.* Traduzido do inglês por Paulo Roberto Azeredo. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1973.
BRAUNSTEIN, A. E. *A albumina e a vida.* Traduzido do francês por Tancredo Alves. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1956.
BRÉHIER, Émile. *História da filosofia.* Traduzido do Francês por Eduardo Sucupira Filho (Tomo I – fascículos I, II, e III). São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977 – 1978.
BROWN, D. Mackenzie. *Ultimate concern: Tillich in dialogue.* Nova Iorque: Harper & Row, Publishers, 1965.
BROWN, James. *Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth.* Nova Iorque: Collier Books, 1962.
BRUN, Jean. *O estoicismo.* Traduzido do francês por João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.
_____. *O epicurismo.* Traduzido do francês por Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70,1987.
BUBER, Martin. *Moses – the revelation and the covernat.* Nova Iorque: Harper & Row, Publishers, 1958.
_____. *Pointing the way.* Traduzido do alemão por Maurice Friedman. Nova Iorque: Harper & Row, Publishers, 1963.
_____. *The live of dialogue.* Traduzido do alemão por Maurice Friedman. Nova Iorque: Harper & Row, Publishers, 1960.
_____.*Two types of faith.* Traduzido do alemão por Norman P. Goldhawk. Nova Iorque: Harper & Torchbooks, 1961.

_____. E*clipse of God.* Nova Iorque: Harper & Row, Publishers, 1957.
_____.*The prophetic faith.* Traduzido do hebraico por Carlyle Witton-Davies. Noa Iorque: Harper & Brothers, 1960.
_____. *O socialismo utópico.* Traduzido do alemão por Paola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.
_____. *Do diálogo e do dialógico.* Traduzido do alemão por Marta de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.
_____. *Between man and man.* Traduzido do alemão por Ronald Gregor Smith. Boston: Beacon Press, 1961.
_____. *Eu e tu.* Traduzido do alemão por Newton Aquiles von Zuber. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.
BULTMANN, Rudolf. *Theology of the New Testament.* Nova Iorque: Charles Scribner's & Sons, 1965.
BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a história.* Traduzido do alemão por Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1961.
_____. *História de la cultura griega.* (5 vols.). Traduzido do alemão por Germán J. F. Barcelona: Editorial Ibéria, 1947.
BUREN, Paul M. Van. *The secular meaning of the gospel.* Nova Iorque: The Macmillan Company, 1967.
CALLAHAN, Daniel. *The secular city debate.* Nova Iorque: the Macmillan Company, 1967.
CALVEZ, Jean-Yves. *O pensamento de Karl Marx* (2 vols.). Traduzido do francês por Agostinho Veloso. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.
CALVINO, João. *Institución de la religión cristiana* (2 vols.). Traduzido do latim e publicado em espanhol por Cipriano de Valera, em 1957. Reeditado por Luiz de Usoz y Pio em 1859. Nova edição revisada em 1967. Holanda: Fundação Editorial de Literatura Reformada, 1968.
CAMUS, Albert. *O homem revoltado.* Traduzido do francês por Virgínia Motta. Lisboa: Edições Livros do Brasil (s/d).
CAPRA, Fitjof. *O ponto de mutação.* Traduzido do inglês por Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix, 1982.
_____. *O tao da física.* Traduzido do inglês por José Fernando Dias. São Paulo: Editora Cultrix, 1983.
CARMO, Raimundo E. *Antropologia filosófica geral.* Belo Horizonte: Editora o Lutador, 1975.
CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental* (vol. 1). Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1978.
CARREL, Alexix. *O homem, esse desconhecido.* Traduzido do espanhol por Adolgo Casais Monteiro. Porto: Editora Educação Nacional, 1944.

CASSIER, Ernst. *Filosofia de lãs formas simbólicas* (3 vols.). Traduzido do alemão por Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
_____. *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem*. traduzido do inglês por Vicente Queiroz. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.
CATAUDELLA, Quitino. *História de la literatura griega.* Traduzido do italiano por Ana Maria de Saavedra. Barcelona: Editorial Ibéria, 1954.
CAVE, Sydney D. D. *The Christian estimate of man.* Londres: Gerald Duckorth, 1957.
CHARDIN, Teilhard. *The phenomenon of man.* Traduzido do francês por Bernard Wall. Nova Iorque: Harper & Row, Publishers, 1965. (Há tradução para a língua portuguesa.)
_____. *The divine milieu.* Nova Iorque: Harper & Torchbooks, 1965. (Há tradução para a língua portuguesa.)
CHÂTELET, François. *A filosofia medieval do século I ao século XV*. Traduzido do francês por Afonso Ribeiro, Linda Xavier e Manuel Lopes. Lisboa :Publicações Dom Quixote, 1983.
_____. *A filosofia pagã.* Traduzido do francês por Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1973.
CHAUCHARD, Paul. *O homem em Teilhard de Chardin.* Traduzido do francês por João Ecsodi. São Paulo: Editorial Herder, 1963.
COHEN, Everyman's. *Talmud*. Nova Iorque: E. P. Dutton & Co., Ins., 1949.
COHEN, John. *Homo psycologicus.* Traduzido do inglês por Marco Aurélio de Moura Matos. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1972.
COLOMER, Eusébio. *A morte de Deus.* Traduzido do espanhol por Manuel de Figueiredo. Porto: Livraria Tavares Martins, 1972.
COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização.* São Paulo: Editorial Herder, 1970.
_____. *A maior esperança.* Petrópolis: Editora Vozes, 1970.
COMMELIN, P. *Nova mitologia grega e romana.* Traduzido pro Thomas Lopes. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia., 1955.
COMPÊNIO VATICANO II. *Constituições-Decretos-Declarações.* Petrópolis: Editora Vozes, 1979.
COON, Carleton S. *A história do homem.* Traduzido do inglês por Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1960.
CORBISIER, Roland. *Introdução à filosofia*. Tomo II, Parte 1. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 1984.
CORTE, Nicolas. *As origens do homem.* Traduzido do francês por J. Duprat. São Paulo: Livraria Editora Flamboyant, 1958.
COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga.* Traduzido do inglês por Edmundo Binder. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

COX, Harvey. *A festa dos foliões.* Traduzido do inglês por Edmundo Binder. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.
_____. *On not leaving it to the snake.* Toronto: The Macmillan Company, 1969.
_____. *The secular city.* Nova Iorque: The Macmillan Company, 1966. (Há tradução para a língua portuguesa: *A cidade do homem,* pela Editora Paz e Terra.)
CRUZ, Estêvão. História universal da literatura. Porto Alegre: Livraria Globo, 1939.
CUSTANCE, Arhur C. *Man in Adam and in Christ.* Michigan: Te Zondervan Corporation, 1975.
CUYPERS, Hubert. *Pró ou contra Teilhard.* Cadernos Teilhard, nº. 1. Traduzido do francês pelo frei Eliseu Lopes. Petrópolis: Editora Vozes, 1969.
_____. *Vocabulário Teilhard.* Cadernos Teilhard, nº. 6. Traduzido do francês pelo frei Eliseu Lopes. Petrópolis: Editora Vozes, 1968.
DAHRENDORF, Ralf. *Homo sociologicus.* traduzido do alemão por Manfredo Berguer. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1969.
DANTO, Arthur C. *As idéias de Sartre.* Traduzido do francês por James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.
DARTIGUES, André. *O Cristão diante da crítica contemporânea.* Traduzido d francês por José Fernandes. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.
DARWIN, Charles. *The origin of species.* Nova Iorque: The Modern Library, 1959. (Há Tradução para a língua portuguesa: A origem das espécies, por Joaquim Sá Mesquita Paulo. Porto: Lello e Irmão Editores [s/d].)
_____. *Charles Darwin's autobiography.* Nova Iorqe: Collier Books, 1961.
DESCARTES, R. *Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. AS paixões da alma.* Cartas Traduzidos do francês por J. Guinsburg e Bento Prado Júnio. *Coleção Os Pensadores.* São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.
DOBZHANSKY, Theodosius. *Mankind evolving: the ecolution of the human especies.* New Haven Yale University Press, 1962.
DODD, C. H. *A interpretação do Quarto Evangelho.* Traduzido do inglês por José Raimundo Vidigal. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.
DOUGLAS, J. D. *O novo dicionário da Bíblia* (3 vols.). Traduzido do inglês por João Bentes. São Paulo: edições Vida Nova, 1966.
DOROUX, Paul-Émile. *História natural da humanidade.* Cadernos Teilhard nº. 3. Traduzido do francês pelo frei Eliseu Lopes. Petrópolis: editora Vozes, 1968.
EDITORIAL HERDER. *Qué es el hombre?* Barcelona, 1961.
EICHRODT, Walther. *Man in the Old Testament.* Traduzido do alemão por K. E Gregor. London: SCM Press, 1966.

ELDREDGE, Niles e TARTTERSALL, Ian. *Os mitos da evolução humana*. Traduzido do inglês. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1984.
ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Traduzido do inglês por Paola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.
_____. *Aspectos do mito*. Traduzido do inglês por Manuela Torres. Porto: Edições 70, 1963.
ELLUL, Jacques. *A técnica e o desafio do século*. Traduzido do francês pr Roland Corbisier, 1968.
ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado.* Traduzido do alemão por Leandro Konder. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 1987.
_____. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofia clássica alemana.* URSS: Editorial Progresso Moscou, 1986.
EPICTETUS. *The enchiridion. Gateway to the Grea Books* (vol. 10). Chigago: Encyclopaedia Britannica, 1963.
ERASMO. *O elogio da loucura*. Traduzido do latin por Paulo M. Oliveira. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.
ERIKSON, Erik H. *Identity and the life cycle*. Nova Iorque International Universities Press, 1959.
_____. *Insigth and responsablity*. Nova Iorque: Norton & Company, 1964.
_____. *Young man Luther*. Nova Iorque: The Norton Livrary, 1962.
_____. *The challenge of youth*. Nova Iorque: Doubleday Anchor Books, 1965.
ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. Traduzido do grego por Alberto Guzik. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1982.
ETCHEVERRY, Auguste. *O conflito atual dos humanismos*. Traduzido do francês por M. Pinto dos Santos. Porto: Livraria Tavares Martins, 1958.
FARRINGTON, Benjamim. *A doutrina de Epicuro*. Traduzido do inglês por Edmundo Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1968.
FELTIN. *Que é o homem?* Traduzido do francês por J. D. Marques Mendes. Porto: Edições Itinerário.
FERKISS, Victor. *O homem tecnológico: mito e realidade.* Traduzido do inglês por Joseph P. Kane. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1968.
FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo.* Traduzido do alemão por José da Silva Brandão. Campinas: Papirus Editora, 1988.
_____. *Preleções sobre a essência da religião.* Traduzido do alemão por José da Silva Brandão. Campinas: Papirus Editora, 1989.

_____. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofia*. *Princípios de la filosofia del futuro.* Traduzidos por Eduardo Subirats Rüggeberg. Barcelona: Editorial Labor, 1976.
FIGUEIRA, Samuel. *Da origem do homem.* Salvador: Edição do autor, 1982.
FIGUEIREDO, Fernando Antônio. *Curso de teologia patrística I e II*. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.
FLETCHER, Joseph. *Situation ethics: the new morality.* Filadélfia: The Westminster Press (s/d).
FOUQUIÊ, Paul. *O existencialismo.* Traduzido do francês por J. Guinsburg. Coleção Saber Atual. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1955.
FRANKL, Viktor. *Fundamentos antropológicos da psicoterapia.* Traduzido do alemão por Renato Bittencourt. Rio de Janeiro: zahar Editor, 1978.
_____. *The unsconscious God.* Nova Iorque: Simon and Schuster, 1975.
_____. *The doctor and the soul.* Traduzido do alemão por Richard e Clara Winston. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1963.
_____. *Em busca de sentido.* Traduzido do alemão por Walter Schlupp e Carlos Aveline. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.
FRAZER, James George. *O ramo de outro.* Traduzido do inglês or Waltensir Dutra. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.
FREMANTLE, Anne. *The Papal Encyclicals.* Nova Iorque: A Mentor-Omega Books, 1956.
FREUD, Sigmundo. *O futuro de uma ilusão.* Traduzido do alemão por José Otávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1974.
FROMM, Erich. *Meu encontro com Marx e Freud.* Traduzido do inglês por Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1979.
_____. *Marx's concept of man.* Nova Iorque: Frederick Ungar Publishing, 1964. (Há tradução para a língua portuguesa pela Zahar Editor, 1962.)
_____. *A revolução da esperança.* Traduzido do inglês por Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1969.
_____. *Escape from freedom.* Nova Iorque: Avon Books, 1965.
_____. *To have or to be?* Nova Iorque: Harper & Row, Publishers, 1976.
_____. *Psicanálise e religião*. Traduzido do inglês por Iracy Doyle. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1956.
FROMM, Erich e XIRAU, Ramon. *The nature of man*. Nova Iorque: The Macmillan Publising, 1976.
FRAY, Dennis. *Homo Ioquens: o homem como animal falante.* Traduzido do inglês por Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1978.

FURTER, Pierre. *A dialética da esperança.* Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1974.
GAETANI, Francisco M. *O homem, sua origem e seu destino.* Traduzido do italiano por P. F. Melro. Lisboa: Livraria Sampedro Editora, 1965.
GALILEA, Segundo. *Teologia da libertação*. Traduzido do espanhol por Luiz Antonio Miranda. São Paulo: Edições Paulinas, 1978.
GARAUDY, Roger. *O projeto esperança*. Traduzido do francês por Virgínia Machado. Rio de Janeiro: Salamandra Consultoria Editorial, 1978.
_____. *Perspectiva do homem*. Traduzido do francês por Reinaldo Alves Ávila. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.
_____. *Do anátema ao diálogo*. Traduzido do francês por Reinaldo Alves Ávila. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969.
_____. *Palavra de homem*. Traduzido do francês por Roland Roque da Silva. São Paulo: Difusão Editorial, 1975.
GIRARDI, Julio. *Cristãos e marxistas diante da paz.* Traduzido do ilatiano por Francisco Assis Fernandes. Caxias do Sul: Edições Paulinas, 1969.
_____. *Marxismo e cristianismo*. Traduzido do italiano por Geraldo Dantas arreto. São Paulo: Edições Paulinas, 1968.
GODSEY, John D. *The theology of Dietric Bonhoeffer*. Filandélfia: The Westminster Press, 1958.
GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Traduzido do alemão por Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981.
GOULIANE, C. I. *A problemática do homem*. Traduzido do francês por Nathanael C. Carneiro. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969.
GRELOT, P. *Homem, quem és?* Traduzido do francês por Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Traduzido do espanhol por Jorge Soares. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.
HAFF, Günter. *A origem da humanidade: a maravilhosa história da criação do homem.* Traduzido do alemão por Miguel Mantas. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.
HALL, Calvin S. *A primer of Freudian psycology.* Nova Iorque: A mentor-Omega Booke\s, 1963.
HAMILTON, Kenneth. *God is dead*. Michigan: William B. Eerdmans Publisching Company, 1966.
_____. *The system and the gospel: Acritique of Paul Tillich*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1967.
HÄRING, Bernhard. *O cristão e o mundo.* Traduzido do alemão por João Paixão Netto, Caxias do Sul: Edições Paulinas, 1970.

HARNACK, Adolf. *What is Christianity?* Traduzido do alemão por Thomas Bailey Saunders. Nova Iorque: Harper & Row Publishers, 1957.
HENRY, Jules. *Culture against man*. Nova Iorue: Randon House, 1963.
HERBERG, Will. *Four existentialist theologians*. Nova Iorque: Doubleday Anchor Books, 1958.
HERRMANN, Alfred. *Teilhard de Chardin*, Melvin Calvin e a origem da vida sobre nossa terra e no cosmo. Cadernos Teilhard, nº. 9. Traduzido do francês pelo frei Eliseu Lopes. Petrópolis: Editora Vozes, 1968.
HERSKOVITS, Melville J. *Antropologia Cultural* (3 cols.). Traduzido do inglês por Maria José de Carvalho e Helio Bichels. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973.
HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Traduzido do grego por Mary Lafer. São Paulo: Iluminuras Editora, 1990.
_____. *Teogonia: A origem dos deuses*. Traduzido do alemão por Antônio Correia. Coimbra: Livraria Martins Fontes, 1979.
HILTNER, Seward e MENNIGER, Karl. *Constructive aspects of anxiey*. Nova Iorque :The Abingdon Press, 1965.
HIRSCHBERGER, Johannes. *História da filosofia na antigüidade*. Traduzido do alemão por Alexandre Correia. São Paulo: Editorial Herder, 1969.
HOBBES, T. *Leviatã*. Traduzido por João P. Monteiro e Maria Beatriz da Silva. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.
HOFFMANN, Hans. *The theology of Reinhold Niebuhr*. Traduzido do alemão por Loise Pettibone Smith. Nova Iorque: Charles Scribner's & Sons, 1956.
HOFSTADER, Richard. *Social Darwinism in American thought*. Boston: The Beacon Press, 1965.
HOMERO, *Odisséia* (2 vols.). Traduzido do grego pelos padres e Dias Palmeira e M. Alves Correia. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1939.
_____.*Ilíada* (3 vols.). Traduzido do grego pelo padre M. Alves Correia. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951.
HOOK, Sidney. *Dimension of mind: a symposium*. Nova Iorque: Collier Books, 1961.
HOWSE, Ernest Marshall. *Spiritual values in Shakespeare*. Nova Iorque: Harper & Row, Publishers, 1965.
HUXLEY, Julian. *O Pensamento vivo de Darwin*. Traduzido do inglês por Paulo Sawaya. São Paulo: Livraria Martins Editora (s/d).
_____. *Religion without revelation.* Nova Iorque: A Mentor-Omega Books, 1964.
ICE, Jackson Lee e CAREY, John J. *The death of God debate*. Fildélfia: The Westminster Press (s/d).

JAGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. Traduzido do alemão por Arhur M Pareira. São Paulo: Livaria Martins Fontes, 1979.
JAMES, Willian. *The Varieties of religious experiencie*. Nova Iorque: A mentor-Omega Books, 1958.
JAPIASSU, Hilton. *O mito da neutralidade científica*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1979.
JEREMIAS, Joquim. *A mensagem central do Novo Testamento*. Traduzido do frnacês por João Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.
JOLIVET, Régis. *O Deus dos filósofos e dos sábios*. Traduzido do francês por J. Duprat. São Paulo: Livraria Editora Flamboyant, 1960.
_____. *As doutrinas existencialistas*. Traduzido do francês por Antônio Lencastre. Porto: Livraria Tavares Martins, 1953.
_____. *Sartre ou a teologia do absurdo*. Traduzido do francês por Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Editorial /Herder, 1968.
_____. *O homem metafísico*. Traduzido do francês por J. Duprat. São Paulo: Livrarir Editora Flamboyan, 1960.
_____. *Introducción a Kierkegaard*. Traduzido do francês por Dom Manuel Rovira. Madri Editorial Gredos, 1950.
JOSEPHUS, Flavius. *The life and works os Flavius Josephus*. Traduzido do hebraico por William Whiston. Chicago: The John C. Winston company (s/d).
JUNG, Carl G. e outros. *O homem e seus símbolos*. Traduzido do alemão por Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964.
KEGLEY, Charles e BRETAL, Robert. Reinhold Niebuhr*: his religious, social, and political trhought.* Nova Iorque: The Macmillan Company, 1956.
KEHL, Renato. *A interpretação do homem*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1951.
KIERKEGAARD, Sören. *Diário de um sedutor. Temor e tremor. O desespero humano*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.
_____. *O conceito de angústia*. Traduzido do alemão por Eli Behar. São Paulo: Editora Hemus, 1968.
_____. *Either/or: a fragment of life* (2 vols.). Princeton: Princeton University Press, 1949.
_____. *The journals of Kierkegaard*. Nova Iorque: Harper & Bothers, 1959.
_____. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Traduzido por João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.
_____. Repetition: na essay in experimental psycology. Nova Iorque: Harper & Row, Publishers, 1964.
_____. *Atack upon "Christendom"*. Boston: The Beacon Press, 1963.

_____. *Purity of heart: is to will one thing.* Nova Iorque: Harper & Brothers, 1958.
KIRK, G. S. E HAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos.* Traduzido do inglês por Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Barbosa e Maria Adelaide Pegado. Lisboa: Fundação Calustre Gulbenkian, 1996.
KONDER, Leandro. *O que é dialética*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
_____. *Marx – vida e obra.* Coleção Vida e Oba. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1981.
KUNG, Hans. *Existe Fios?* Traduzido do Alemão por J.M. Bravo Navalpotro. Madri: Ediciones Christiandad, 1979.
LA SAUDÉE, Jacques de bivot de. *Deus, o homem e o universo*. Traduzido do francês por Agostinho Veloso. Porto: Livraria Tavares Martins, 1956.
LAU, Franz. *Lutero*. Traduzido do alemão por Walter O. Schlupp. Rio Grande do Sul: Editora Sinodal, 1980.
LEACKEY, Richard Erskine. *A evolução da humanidade*. Traduzido do inglês por Norma Telles. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1981.
LEACKEY, Richard Erskine e LEWIN, Roger. *Origens*. Traduzido do inglês por Maria Luiza Almeida. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1980.
LEFÈBVRE, Henri. *Introdução à modernidade.* Traduzido do francês por Jehovanina de Souza. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969.
_____. *O marxismo*. Traduzido do francês por J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.
LEITE FILHO, Tácito da Gama. *O homem em três tempos*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1982.
LEPARGNER, Hubert. *Esperança e escatologia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1974.
LESSA, Vicente Themudo. *Antropologia estrutural.* Traduzido do francês por Chiam Samuel Kats e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1973.
_____. *A noção de estrutura em etnologia, raça e história; totemismo hoje.* Traduzido do francês por Eduardo Graeff. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980.
_____. *Antropologia estrutural II.* Traduzido do francês por Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1976.
LEWIS, John. *O homem e a evolução*. Traduzido do inglês por Tereza Rita Celtin Toth. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1968.
LINTON, Ralph. *O homem: uma introdução à antropologia.* Traduzido do inglês por Lavínia Vilela. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959.
LONG, Antony A. *La filosofia de Urries.* Madri: Alianza Editorial, 1977.

LORENZ, Konrad. *Os aggression.* Traduzido do alemão por Marjorie Kerr Wilson. Nova Iorque: Bantam Books, 1967.
_____. *A demolição do homem.* Traduzido do alemão por Horst Wertig. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.
LOWRIE, Walter. *A short life of Kierkegaard*. Nova Iorque: Doubleday Anchor Books, 1961.
_____. *Kiekegaard* (2. vols.). Nova Iorque: Harper & Brothers, 1962.
LUBAC, Henri de. *Teilhard de Chardin – the man and his meaning*. Traduzido do francês por René Hague. Nova Iorque: Mentor-Omega Books, 1967.
_____.*The drama of atheist humanism*. Nora Iorque: Meridian Books, 1963.
LUTERO, Marinho. *Luther's works* (vol. 1). Lectures on Gênesis, caps. 1-5. Editados por Jardsalv Pelikan. Saint Louis: Concórdia Publishing House, 1958.
_____. Luther's works (vol 33). The bondage of the will. Editados por Philip S. Watson. Filadélfia: Fortress Press, 1972.
LYNCH, William F. *Images of hope*. Nova Iorque: A Mentor-Omega Books, 1966.
MACEL, Gabriel. *Prolegomenos para uma metafísica de la esperanza.* Traduzido do francês por Ely Zanetri e Vicente Qintero. Buenos Aires: Editorial Nova (s/d).
_____. *Journal métaphysique*. Paris: Librarie Gallimard (s/d).
_____. *Os homens contra o homem*. Traduzido do francês por Vieira de Almeida. Porto: Editora Educação Nacional (s/d).
MARCO AURÉLIO. *Meditações.* Traduzido do latim por Jaime Brun. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980.
MARCOZZI, Vittorio. *A evolução hoje.* Traduzido do italiano pelo cônego Adelino Dias Coelho. São Paulo: Edições Paulinas, 1969.
MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial.* Traduzido do inglês por Giason Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1978.
_____. *Materialismo histórico e existência*. Traduzido do alemão por Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1968.
_____. *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Traduzido do alemão por Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: zahar Editores, 1972.
MARÍAS, Julian. *Antropologia metafísica*. Traduzido do espanhol por Diva Ribeiro de Toledo Piza. São Paulo: Livraria Duas Cidades, Ltda., 1971.
MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral*. Traduzido do francês por Afrânio Coutinho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.
MARROU, Henry. *Santo Agostinho e o agostinianismo*. Traduzido do francês por Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1957.

MARTINS, Oliveira. *O helenismo e a civilização cristã.* Lisboa: Guimarães & Cia. Editores, 1951.
MARTY, Martin E. e outro. *New theology* (vols. 2, 3 e 5). Nova Iorque: The Macmillan Company, 1968.
_____. *The Place of Bohnoeffer*. Nova Iorque: The Association Press, 1964.
MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Editora Moraes (s/d).
_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Traduzido por José Carlos Bruni. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978.
_____. *Manifesto do Partido comunista*. Coleção Universidade Popular (vol. 1). São Paulo: Global Editora, 1987.
_____. *O capital*. Traduzido por Regis Barbosa e Flávio Kothe. Coleção Os Economistas. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.
_____. *Miséria da filosofia*. Traduzido por Miguel Machado. São Paulo: Editorial Flama, 1946.
MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. Traduzido por Sérgio José Schirato. São Paulo: Editora Moraes, 1987.
_____. *A ideologia alemã*. Traduzido por José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.
MAY, Rollo. Love & will. Londres: Fontana Library, 1972. (Há tradução para a língua portuguesa pela Editora Vozes.)
_____. *The meaning o ansiety*. Nova Iorque: The Ronald Press Company, 1950.
McKELWAY, Alexandre J. *The systematic theology of Paul Tillih*.
MEAD, Margarete. *Sex and temperament in three primitive societis*. Nova Iorque: A Mentor-Omega Books, 1962.
_____. *Growing up in New Guinea*. Nova Iorque: A mentor-Omega Books, 1960.
_____. *Comming of age in Samoa*. Nova Iorque: A Mentor-Omega Books, 1963.
_____. *New lives for old: cultural transformation*. Nova Iorque: A Mentor-Omega Books, 1961.
MEHL, Roger. *Images of man*. Traduzido do francês por James Farley. Richmond: John Knox Press, 1965.
MELO, A. da Silva. *O homem: sua vida, sua educação, sua felicidade* (2 vols.). Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1956.
MENDEL, Arthur P. *Essential works of marxism*. Nova Iorque: Bantam Books, 1961.
MOIX, Candide. *O pensamento de Emmanuel Mourier*. Traduzido do francês pelo frei Marcelo Simões. Rio de Janeiro :Editora Paz e Terra, 1968.

MOLTMANN, Jürgen. *Theology of hope.* Traduzido do alemão por Janes W. Leitch. Nova Iorque: Harper & How, Publishers, 1967.
MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação*. Traduzido do italiano por Hugo Toschi. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.
_____. *As teologias de nosso tempo*. Traduzido do italiano por Manuel Alves da Silva. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.
_____. *Antropologia teológica*. Traduzido do italiano por Maria Luiza Amarante. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.
_____. *Curso de filosofia* (2 vols.). Traduzido do italiano por Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
_____. *Os grandes teólogos do século XX* (s vols.). Traduzido do italiano por José Fernandes. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.
_____. *O homem, quem é ele?* Traduzido do italiano por J. Renard. São Paulo: edições Paulinas, 1981.
_____. *Introdução à filosofia*. Traduzido do italiano por J. Renard. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.
MONDOLFO, Rodolfo. *Sócrates.* Traduzido do italiano por Lycurgo Gomes da Motra. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.
_____. *Estudos sobre Marx.* Traduzido do espanhol por Expedito Alves Dantas. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1967.
_____. *O homem na cultura antiga.* Traduzido do espanhol por Luiz Aparecido Caruso. São Pulo: Editora Mestre Jou, 1968.
_____. *Figuras e idéias da filosofia da renascença*. Traduzido do espanhol por Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1967.
_____. *O pensamento antigo* (2 vols.). Traduzido do italiano por Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1971.
MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade.* Traduzido do francÊs por Bruno Palma e Pedro Paulo Madureira. Petrópolis: Editora Vozes, 1972.
MOODEY, Christopher. *Teilhard de Chardin and the mystery of Christ.* Nova Iorque :The Iamge Books, 1965.
MORIN, Émile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. Traduzido do francês por Vicente Rodrigues de Souza. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.
MORRIS, Desmond. *The human zôo.* Nova Iorque: A Dell Book, 1974.
_____. The naked ape. Nova Iorque: A Dell Book, 1974.
MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos.* Traduzido do francês por João Bernard da Costa. São Paulo: Livraria Duas cidades, 1963.
MUIRHEAD, H. H. *O cristianismo através dos séculos* (3 vols.). Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1949.
MUMFORD, Lewis. *A condição de homem*. Traduzido do inglÊs por V. De Miranda Reis. Rio de Janeiro; Editora Globo, 1955.

MURANO, Rose Marie. *A automação e o futuro do homem*. Petrópolis: Editora Vozes, 1969.
MEDÓNCELLE, M. *Existe uma filosofia cristã?* Traduzido do francÊs por Alice de Brito Pereira. São Paulo: Livraria Editora Flamboyant, 1958.
NEWBIGIN, Leslie. *A religião do homem secular*. Traduzido do inglÊs por José J. Queiroz. São Paulo: Edições Paulinas, 1969.
NIEBUHR, Reinhold. *The nature and destiny of man*. Nova Iorque: Charles Scribner's & Sons, 1949.
NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Traduzido do alemão por Mácrio Publiesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Editora Hemus, 1976.
_____. *Assim falou Zaratustra*. Traduzido do alemão por Araújo Pereira. Lisboa: Guimarães & Cia. Editores (s/d).
_____. *Ecce homo*. Traduzido do alemão por José Marinho. Lisboa: Guimarães & Cia. Editores, 1984.
_____. *O anticristo*. Traduzido do alemão por Maria Clara de faria E Oswaldo Faria. São Paulo: Editora Moraes, 1984.
NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e anti-humanismos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.
NUNES, J. Paulo. *Teilhard de Chardin, o santo Tomás do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
OLSON, Robert G. *Na introduction to existentialism*. Nova Iorque: Dover Publications, 1962.
OPÁRIN, A. *A origem da vida*. Traduzido do francês. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1956.
PADILHA, Tarcísio Meireles. *Uma filosofia da esperança*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 1984.
PADOVANI, Umberto e CASTAGNOLA, Luiz. *História da filosofia*. São Paulo: Companhia Melhoramentos Editora, 1990.
PANNENBERG, Wolfhart. *What is man?* Traduzido do alemão por Duane A. Prieve. Filadélfia: Fortress Press, 1970.
PASCAL. *Pensamentos*. Traduzido por Sérgio Milliet. Coleção Os Pensadore. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.
PATKA, Frederick. *Existentialist: thinkers & Trhought.* Nova Iorque: The Citadel Press, 1962.
PAUL, André. *O que é o intertestamento*. Traduzido do inglês por Clodovis Barleta de Morais. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.
PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Caloustre Gulbenkian, 1979.

PÉRIGORD, Monique. *Evolução e temporalidade em Teilhard*. Cadernos Teilhard nº.4. Traduzido do francês pelo frei Eliseu Lopes. Petrópolis: Editora Vozes, 1968.
PIETRE, André. *Marxismo*. Traduzido do francês por Paulo Mandes Campos e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editor (s/d).
PLATÃO. *Diálogos: a república*. Traduzido do grego por Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Edições Ediouro (s/d).
_____. *The dialogues of platô.* Great Books of the Western World. Traduzido do grego por Benjamim Jowet. Chicago: The University of Chicago, 1952.
_____. *Diálogos.* Traduzido do grego por Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1955.
_____. *Diálogos*. Traduzido por José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Colação Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.
_____. *Em defesa de Sócrates*. Traduzido do grego por Jaime Bruna, Líbero Rangel de Andrade e Gilda Starzynski. Coleção Os Pensadores. São Paulo Editora Abril Cultural, 1980.
PLEKHÂNOV, G. *Questões fundamentais do marxismo*. Traduzido do francês por João Batista de Lima e Silva. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1956.
PODEUR, lucien. *Imagem moderna do mundo e fé cristã*. Traduzido do francês por Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.
POLANY ,Michael. Personal knowledge. Nova Iorque: Harper & Torchbooks, 1964.
_____. *The study of man. Chigago: The University of Chigago* Press, 1958.
_____. *The tacit dimensions.* Nova Iorque: Doubleday Anchor Books, 1967.
POPPER, Karl R. *Conhecimento objetivo*. Traduzido do inglês por Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1975.
_____. *Conjecturas e refutações*. Traduzido do inglês por Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1975.
PRADO JÚNIOR, Caio. *Dialética do conhecimento* (2 vols.). São Paulo: editora Brasiliense, 1960.
RABUSKE, Edvino A. *antropologia filosófica*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1981.
RAHNER, Karl. *A antropologia: problema teológico.* Traduzido do alemão por Belchior Cornélio da Silva. São Paul: Editorial Herder, 1968.
_____. *Teologia e ciência.* Traduzido do alemão por Hugo Assmann. São Paulo: Edições Paulinas, 1970.

_____. *Teologia e antropologia*. Traduzido do alemão por Hugo Assmann. São Paulo: Edições Paulinas, 1969.
RAUSCHENBUSCH, Walter. *A theology for the social gospel*. Nova Iorque: The Abingdon Press, 1917.
RAVALICO, Domenico E. *A Criação não é um mito.* Traduzido do italiano por Honório Dalbosco. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.
REALE, Giovanni, e ANTISERI, Dario. *História da filosofia* (3 vols.). Traduzido do italiano. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
RIBEIRO, Darcy. *O dilema da América Latina*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.
_____. *O processo civilizatório*. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.
_____. *As Américas e a civilização*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.
_____. *Os brasileiros: teoria do Brasil* (vol. 1). Petrópolis: Editora Vozes, 1983.
RIESMAN, David e outros. *The lonely crowd*. New Haven: Iale University Press, 1964.
RIVIÉRE, Claude. Teilhard, laudel e Mauriac. Cadernos Teilhard nº. 7. Traduzido do francês por Conrad Detrez. Petrópolis: Editora Vozes, 1967.
ROBERTSON, E. H. *Dietrich Bonhoeffer*. Richmond: John Knox Press,, 1966.
ROBINSON, H. Wheller. *Corporate personality in ancient Israel*. Filadélfia: Fortress Press, 1964.
_____. *The Christian doutrine of man*. Edinburgo: T & T Clark, 1958.
ROBINSON, John A. T. *Honest go God.* Filadélfia: The Westminster Press, 1963.
ROHDEN, Huberto. *Agostinho (um drama de humana miséria e divina misericórdia)*. Rio de Janeiro: EPASA, 1946.
ROMEYER-DHERBEY. *Os sofistas.* Traduzido do francês por João Amado. São Paulo: Edições 70 (s/d).
ROSA, Merval. *O ministro evangélico: sua identidade e integridade*. Duque de Caxias: Associação Fluminense de Educação, 1982.
_____. *Psicologia da religião.* Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1971.
_____. *Psicologia evolutiva* (4 vols.) Petrópolis: Editora Vozes, 1983.
ROST, Leonard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígraficos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qunran.* Traduzido do alemão por Dom Mateus Ramalho Rocha. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
ROSTAND, Jean. *Pode-se modificar o homem?* Lisboa: Publicações Europa-América (s/d/)

ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica.* Traduzido do inglês por Rui Gutierres. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
_____. *A fé em Israel.* Traduzido do inglês por Alexandre MacIntyre. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.
RUITENBERG, Hendrik M. *The individual and the crowd.* Nova Iorque: A Mentor-Omega Books, 1964.
RUSSEL, Bertrand. *Our knowledge of the external world.* Nova Iorque: A Mentor-Omega Books, 1956.
_____. *Philosophy and sience*. Nova Iorque: A Mentor-Omega Books, 1956.
RUST, Eric C. *Salvation history*. Richmond: John Knox Press, 1964.
SANTOS, José Trindade. *Antes de Sócrates: introdução ao estudo da filosofia grega.* Lisboa: Edições Gradiva, 1985.
SANTOS, Theobaldo Miranda. *Noções de filosofia da educação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954.
SARTRE, Jean-Paul. *As palavras.* Traduzido do francês por J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1990.
_____. *A náusea*. Traduzido do francês por Antonio Coimbra Martins. Lisboa: Publicações Europa-América (s/d).
_____. *O existencialismo é um humanismo.* Traduzido do francês por Virgílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
_____. V*erdade e existência.* Traduzido do francês por Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1990.
_____. *Sursis*. Traduzido do francês por Sérgio Milliet. Segundo volume da trilogia “Os caminhos da liberdade”. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.
_____. *Com a morte na alma*. Traduzido do francês por Sérgio Milliet. Terceiro volume da trilogia “Os caminhos da liberdade”. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.
SCHEFFCZYK, Leo. *O homem moderno e a imagem bíblica do homem*. Traduzido do alemão por Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Paulinas, 1976.
ASCHOLEM, Gershom. *A mística judaica.* Traduzido do inglês por J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
SCIACCA, M. F. *Herejias y verdades de nuestro tiempo*. Traduzido do italiano por Juan J. Ruiz Cuevas. Barcelona: Luiz Miracle Editor, 1958.
SENET, André. *O homem descobre seus antepassados.* Traduzido do francês por Pierre Santos. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1959.
SIEGMUND, Georg. *O ateísmo moderno: história e psicanálise.* Traduzido do alemão por Bruno Rabuske e Frederico Laufer. São Paulo: Edições Loyola, 1966.

SKINNER, B. F. *Walden two*. Nova Iorque: The Macmillan Publisching, 1948.
SMITH, R. G. *Martin Buber*. Richmond: John Knox Press, 1967.
SMULDERS, Pieter. *A visão de Teilhard de Chardin*. Traduzido do francês pelo frei Orlando dos Reis. Petrópolis: Editora Vozes, 1969.
SNOW, C. P. *The two cultures: and a second look*. Nova Iorque: A Mentor – Omega Book, 1964.
SOUSA, José Cavalcante de. *Os pré-socráticos*. Coleção Os Pensamentos. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978.
SPIELBERGER, Charles. *Anxiety: current trends in theory and research* (2 vols.). No Iorque: Academic Press, 1972.
SPRIGGE, C. J. S. *Karl Marx*. Nova Iorque: Collier Books, 1962.
SATILN. *Materialismo dialético e materialismo histórico*. Traduzido por Olinto Berkerman. São Paulo: Global Editora, 1987.
STRIEDER, Inácio. *Os fundamentos do homem*. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, 1983.
TELES, Albert. *Consciência, reflexão, coletivação em Teilhard, Cadernos* Teilhard nº. 2. Traduzido do francês por Amrcos Penna. Petrópolis: Editora Vozes, 1968.
TILLICH, Paul. *Perspetives on 19th and 20th century protestant theology*. Nova Iorque: Harper & Row, Publischers, 1967.
_____. *On the boundary*. Nova Iorque: Charles Scribner's & Sons, 1964.
_____. *Systematic theology*. Nova Iorque: The University of Chicago Press, 1963. (Há tradução para a língua portuguesa pelas Edições Paulina.)
_____. *The shaking of the foundations*. Nova Iorque: Charles Scribner's & Sons (s/d).
_____. *The theology of Paul Tillich*. Nova Iorque: the Macmillan Company, 1964.
_____. *The courage to be*. New Haven: Yale University Press, 1952. (Há tradução para a língua portuguesa pela Editora Paz e Terra, RJ.)
_____. *My search for absolutes*. Nova Iorque: A Touchsone Books, 1967.
_____. *The world situation.* Filadélfia: Fortress Press, 1965.
_____. Theology of culture. Nova Iorque: Oxford University Press, 1964.
_____. *Christiany and the encounter of the world religion.* Nova Iorque: Columbia University Press, 1964.
_____. *The protestant era.* Chicago: The Univesity of Chicago Press, 1963.

_____. *The eternal now*. Nova Iorque: Charles scribner's & sons, 1962.
_____. *Love, powes and justice*. Nova Iorque: Oxford Univesrity Press, 1960.
_____. *Biblical religion and the search for ultimate reality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
_____. *The new being*. Nova Iorque: Charles Scribner's & Sons, 1955.
TITIEV, Mischa. *Introdução à antropologia cultural*. Traduzido do inglês por João Ferreira Neto. Lisboa: Fundação Caloustre Gulbenkian, 1963.
OCQUER, René de. *Que é o homem?* Traduzido do francês por David ª Ramos Filho. São Pulo: Livraria Editora Flamboyant, 1960.
TOFFLER, Alvin. *Future shock*. Londres: Pan Books, 1973.
_____. *The third wave*. Nova Iorque: Bantam Books, 1980.
TOURNIER, Pul. *The whole person in a broken world*. Traduzido do francês por John e Helen Doberstein. Nova Iorque: Harper & Row, Publishers, 1977.
TYLOR, Edward Burnett. *Religion in primitive culture*. Nova Iorque: Harper & Brothers, Publishers, 1958.
UNAMUNO, Miguel de. *Del sentiemento trágico de la vida*. NovaIorque: Lãs Américas Publishing Comapny (s/d).
UNGERSMA, A. J. *The search for meaaning*. Filadélfia: The Westminster Press, 1961.
VANCOURT, Raymond. *Pensamento moderno e filosofia cristã*. Traduzido do francês por Valeriano de Oliveira. São Paulo: Livraria e Editora Flamboyant, 1960.
VITA, Luiz Washington e outros. *Sören Kierkegaard*. São Paulo: Revista Brasileira de Filosofia, 1956.
VORKINK, II Peter. *Bonhoeffer: in a word coming of age*. Filadélfia: Fortress Press, 1968.
VRIES, Egbert de. *El hombre en los rápidos cambios socials*. Montevidéu: Junta Latino-Americana, 1962.
WALKER, Willinston. *História da igreja cristã* (2 vols.) Traduzido do inglês por Dom Glênio Santos e N. Duval da Silva. Rio de Janeiro: JUERP/ASTE, 1980.
WATHERHEAD, Leslie D. *Prescription for ansiety*. Nova Iorque: The Abingdon Press, 1956.
WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Traduzido do alemão por M. Irene e Tomás Szmrecsanyi. São Paulo: Editora da universidade de Brasília, 1981.

WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade: o uso do humano dos seres humanos.* Traduzido do inglês por José Paulo Paes. São Paulo: Editora Cultrix. 1968.
WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. Traduzido do alemão por Antônio Steffen. São Paulo: Edições Loyola, 1975.
XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Traduzido do grego por Jaime Bruna, Líbero Rangel de Andrade e Gilda Maria Starzynski. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1980.
YURRE, Gregório Rodrigues. *El marxismo* (2 vols.). Madri: Biblioteca de autores Cristianos, 1976.

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA UMA PERSPECTIVA CRISTÃ

Apresenta uma visão panorâmica do estudo do homem através dos séculos, com ênfase numa interpretação cristã do ser humano. Não se trata de obra apologética; é mais um convite à reflexão.

Trata-se de uma proposta ousada, em que o autor, depois de estudar o homem como problema filosófico, incluindo sua origem, natureza e constituição, apresenta uma visão panorâmica dos humanistas, desde os pré-socráticos até os contemporâneos, como o existencialismo, o marxismo e o ateísmo. Num segundo momento, estuda-se a antropologia bíblica, no Antigo e Novo Testamentos, incluindo uma visão geral do conteúdo antropológico da literatura do período interbíblico e até mesmo do Talmude. Na parte sobre a história do pensamento antropológico do cristianismo, inclui-se a patrística, a escolástica, a Reforma protestante, e no pensamento teológico contemporâneo apresenta-se o católico Teilhard Chardin, o protestante Paul Tillich e o judeu Martin Buber.

Nas imagens contemporâneas do homem, todas profundamente influenciadas pelo antropocentrismo que caracteriza o nosso século, estuda-se sobretudo o homem psicológico, sociológico e tecnológico.

Concluindo, o autor apresenta um estudo da esperança do ponto de vista filosófico, psicológico e teológico e fala de plenitude conforme o modelo ideal de Jesus Cristo.

Merval Rosa é licenciado em Letras Clássicas pela Faculdade de Filosofia de Pernambuco.
Mestre em Teologia pelo Southern Baptist Theological Seminary (USA).
Doutor em Psicologia Educacional pela Kansas State University (USA).
Docente na Universidade Federal de Pernambuco e no Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil.