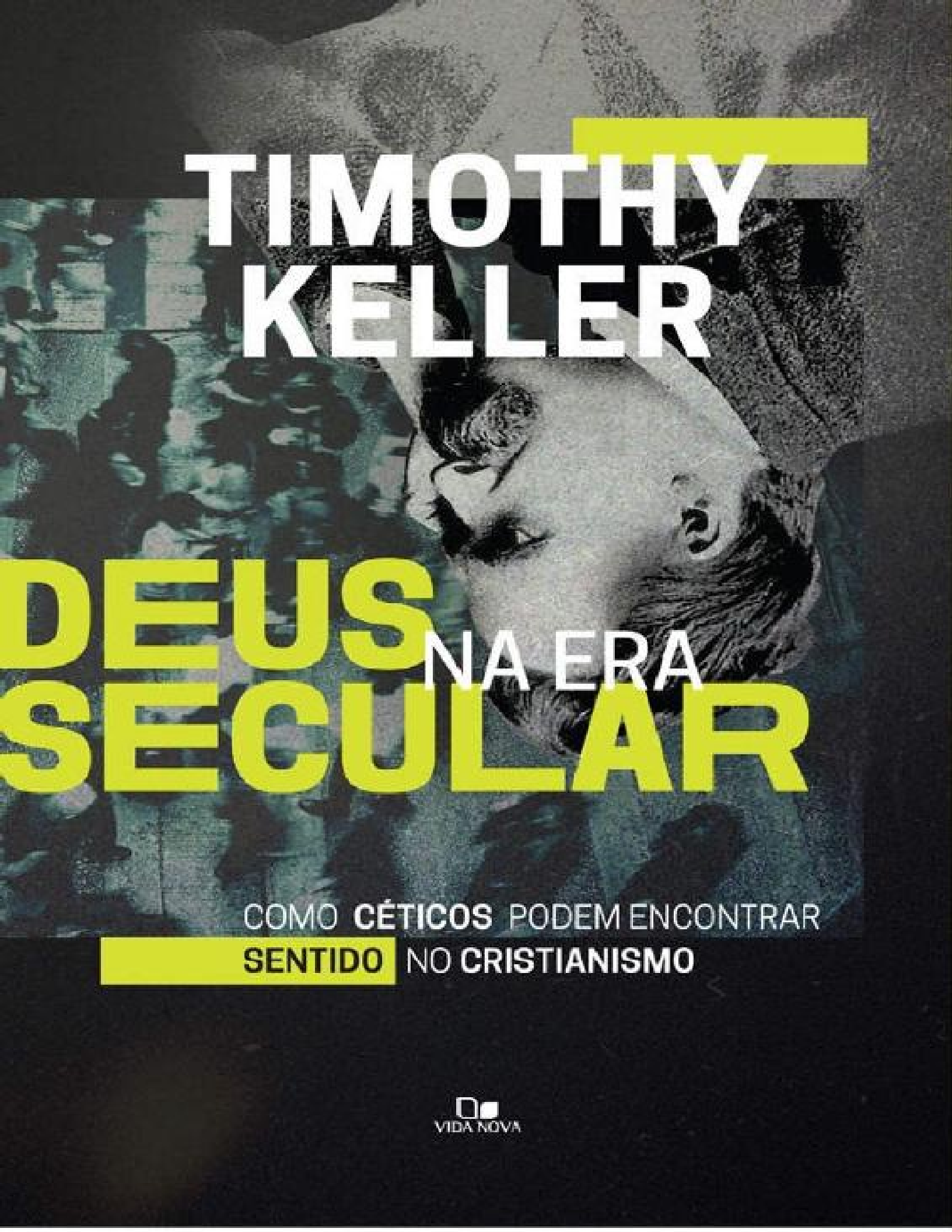




**TIMOTHY
KELLER**

**DEUS NA ERA
SECULARAR**

COMO CÉTICOS PODEM ENCONTRAR
SENTIDO NO CRISTIANISMO

DEUS NA ERA
SECULAR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Keller, Timothy

Deus na era secular: como os céticos podem encontrar sentido no cristianismo / Timothy Keller ; tradução de Jurandy Bravo. – São Paulo : Vida Nova, 2018. 320 p.

ISBN 978-85-275-0848-3

Título original: Making sense of God: an invitation to the skeptical

1. Fé 2. Apologética 3. Ceticismo I. Título II. Bravo, Jurandy

18-0779 CDD 239

Índices para catálogo sistemático:

1.

Apologética

**TIMOTHY
KELLER**

**DEUS NA ERA
SECULAR**

COMO CÉTICOS PODEM ENCONTRAR
SENTIDO NO CRISTIANISMO

TRADUÇÃO
Jurandy Bravo


VIDA NOVA

©2016, de Timothy Keller

Título do original: *Making sense of God: an invitation to the skeptical*, edição publicada por VIKING, uma divisão de PENGUIN RANDOM HOUSE LCC (New York, New York, EUA).

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA

Rua Antônio Carlos Tacconi, 63, São Paulo, SP, 04810-020 vidanova.com.br |
vidanova@vidanova.com.br

1.^a edição: 2018

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

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Todas as citações bíblicas sem indicação da versão foram extraídas da Almeida Século 21.

As citações com indicação da versão *in loco* foram traduzidas diretamente da King James Version (KJV).

DIREÇÃO EXECUTIVA

Kenneth Lee Davis

GERÊNCIA EDITORIAL

Fabiano Silveira Medeiros

EDIÇÃO DE TEXTO

Marisa Lopes

Arthur Wesley Dück

PREPARAÇÃO DE TEXTO

Guilherme Lorezentti Marcia B. Medeiros

REVISÃO DE PROVAS

Aldo Menezes

GERÊNCIA DE PRODUÇÃO

Sérgio Siqueira Moura

DIAGRAMAÇÃO

Catia Soderi

CAPA

Souto Crescimento da Marca

A todos os meus colaboradores que se esforçam para comunicar
a fé em uma era de ceticismo

De modo especial,

a Craig Ellis, a Mai Hariu-Powell e a meu filho, Michael Keller.

sumário

Agradecimentos

PREFÁCIO — A fé do secular

PRIMEIRA PARTE

Por que as pessoas precisam de religião?

UM A religião não está desaparecendo?

DOIS A religião não se baseia na fé, e o secularismo, em evidências?

SEGUNDA PARTE

Religião é mais do que você pensa

TRÊS Um sentido que o sofrimento não consegue tirar de você

QUATRO Um contentamento que não se baseia em circunstâncias

CINCO Por que não posso ser livre para viver como bem entendo, desde que não faça mal a ninguém?

SEIS O problema do eu

SETE Uma identidade que não esmaga você nem exclui os outros

OITO Uma esperança capaz de enfrentar qualquer coisa

NOVE O problema da moralidade

DEZ Uma justiça que não cria novos opressores

TERCEIRA PARTE

O cristianismo faz sentido

ONZE É sensato crer em Deus?

DOZE É sensato crer no cristianismo?

EPÍLOGO Somente em Deus

Leitura complementar

agradecimentos

Tenho o privilégio de ter três jovens colegas de ministério que vivem na cidade de Nova York e, nos últimos anos, foram para mim importantes parceiros e consultores com quem pude conversar. Craig Ellis, Mai HariuPowell e Michael Keller jamais se cansam de procurar maneiras de ajudar os amigos e o próximo da nossa grande cidade a entender melhor as ofertas e as demandas dessa fé religiosa estranha (aos olhos de tantos novaiorquinos) que é o cristianismo. Agradeço a todos eles, e a Rose Shabet, por me darem suas opiniões sobre o manuscrito deste livro e as ideias nele contidas.

Quero agradecer também àqueles que me proporcionaram lugares e espaços incríveis para trabalhar neste livro, entre eles, Ray e Gill Lane do The Fisherbeck Hotel, em Ambleside, Cumbria, no Reino Unido, e Janice Worth, na Flórida. Como sempre, sou grato a David McCormick e Brian Tart, sem cujo saber editorial e literário eu não conseguiria ter trazido este nem meus outros livros às mãos dos leitores. E, acima de tudo, agradeço a Kathy, cujo ferro afia o meu (Pv 27.17).

prefácio

A fé do secular

Sou ministro cristão em Manhattan há quase trinta anos. Nesta cidade que chamo de lar, a maioria das pessoas não é religiosa. Nem é o que se costumava chamar de “cristãos só de Páscoa e Natal”. Em vez disso, a maior parte se identificaria como alguém “sem vínculo religioso” ou “secular”.

Há pouco tempo, o *New York Times* publicou uma matéria sobre um espaço que nossa igreja abre para debates semanais com pessoas céticas sobre a existência de Deus ou de qualquer realidade sobrenatural. Segundo as regras estabelecidas para o grupo, não se pressupõe que a verdade esteja nem com alguma religião nem com o secularismo. Antes, diversas fontes são levadas em consideração — a experiência pessoal, a filosofia, a história, a sociologia, bem como textos religiosos — a fim de se comparar sistemas de crença e se pesar até que ponto eles fazem sentido quando comparados uns com os outros. A maioria dos participantes com certeza já vem para a discussão com um ponto de vista prévio e uma ponta de esperança de ver sua cosmovisão se mostrar mais consistente ao longo desse processo de avaliação. Todavia, cada um também é incentivado a se manter aberto a críticas e a se dispor a admitir falhas e problemas em seu modo de ver as coisas.¹

Depois que saiu no *New York Times*, o artigo foi objeto de discussão em vários fóruns e murais de mensagens da Internet. Não faltou quem zombasse de nosso esforço. Um comentário disse que o cristianismo “*não faz o menor sentido no mundo real e natural em que vivemos*”, portanto “*não tem mérito algum [em termos racionais]*”. Muitos objetaram à perspectiva de que o secularismo seja um conjunto de crenças comparável a outros sistemas. Pelo contrário, disseram eles, o secularismo faz apenas uma avaliação sensata da natureza das coisas com base em uma análise

puramente racional do mundo. Segundo disseram, os religiosos tentam impor suas crenças aos outros, mas os secularistas, quando defendem as próprias ideias, só contam com fatos, e quem discorda está fechando os olhos para os fatos. O único modo de ser cristão, segundo disse outro desses participantes, é presumir que os contos de fadas da Bíblia são verdadeiros e fechar os olhos para toda e qualquer forma de razão e evidência.

Em outro fórum, os participantes não conseguiram entender por que um cético secular frequentaria um grupo como o nosso. “Alguém acha que os ‘sem religião’ [pessoas sem vínculo religioso] americanos nunca ouviram as ‘boasnovas’?”, perguntou um homem, incrédulo. “Pensam que os secularistas irão a um lugar desses para ficar ouvindo e então dizer ‘puxa, por que ninguém nunca me contou isso antes’?”. Outro ainda escreveu: “As pessoas não são ‘sem religião’ por falta de conhecer alguma religião — mas justo pelo fato de *conhecerem*”.²

Apesar disso, ao longo dos anos, participei de incontáveis grupos de discussão como esses, e as conjecturas levantadas por seus críticos são bastante equivocadas. Tanto os crentes *quanto* os não crentes em Deus chegam à posição que adotam por uma combinação de experiência, fé, raciocínio e intuição. E nesses fóruns tornou-se comum ouvir céticos me falarem: “Gostaria de ter sabido antes da existência desse tipo de crença religiosa e desse modo de pensar. Não significa necessariamente que passarei a crer agora, mas nunca me ofereceram tanto material para reflexão em torno dessas questões”.

O material deste livro é uma forma de oferecer aos leitores — em especial àqueles mais céticos, que talvez achem que falta relevância cultural às “boasnovas” — o mesmo material para reflexão. Compararemos as crenças e alegações do cristianismo com as crenças e alegações da visão secular, e questionaremos qual delas explica melhor esse mundo complexo e a experiência humana.

Antes de prosseguirmos, contudo, precisamos pausar um instante para examinar como empregaremos o termo “secular”. Hoje em dia ele é utilizado no mínimo de três maneiras.

Uma delas o aplica à estrutura social e política. *Sociedade secular* é aquela em que existe separação entre religião e Estado. Nenhuma fé religiosa é privilegiada pelo governo e pelas instituições culturais com mais poder. A

palavra “secular” também pode ser usada para descrever indivíduos. A *pessoa secular* é aquela que não sabe se existe um Deus ou qualquer esfera sobrenatural além do mundo natural. De acordo com essa concepção, para tudo existe uma explicação científica. Por fim, o termo pode descrever um tipo particular de cultura com seus temas e narrativas. Uma “*era secular*” é aquela em que toda a ênfase recai sobre o *saeculum*, sobre o aqui e o agora, sem que haja qualquer concepção daquilo que é eterno. O sentido da vida, orientação e felicidade são entendidos e buscados na prosperidade econômica, no conforto material e na realização emocional do presente.

Convém distinguir cada um desses aspectos da secularidade, pois não são idênticos. Uma sociedade pode ter um Estado secular mesmo havendo poucas pessoas de mentalidade secular no país. Outra distinção é muito comum. Indivíduos podem professar uma fé religiosa e se dizer não seculares. Todavia, na prática, a existência de Deus pode não ter impacto perceptível algum em suas decisões e conduta de vida. Isso acontece porque em uma era secular, até mesmo as pessoas religiosas tendem a escolher namorados e cônjuges, profissões e amizades e a tomar decisões financeiras sem ter outro objetivo maior do que a própria felicidade pessoal no presente. Sacrificar a paz e a riqueza pessoal em favor de causas transcendentais se torna algo raro, mesmo entre quem afirma crer em valores absolutos e na eternidade. Mesmo que você não seja uma pessoa secular, a era secular consegue “esgarçar” (secularizar) a fé até ela ser vista como apenas mais uma opção na vida — ao lado do emprego, da diversão, dos hobbies, da política — e não como uma estrutura abrangente que determina todas as escolhas da vida.³

Neste livro, empregarei o termo “secular” nas acepções segunda e terceira e farei com frequência críticas aguçadas a essas posições. No entanto, sou grande defensor do primeiro tipo de secularismo. Não quero que a igreja nem qualquer instituição religiosa controle o Estado, nem quero que o Estado controle a igreja. Sociedades em que o Estado adotou e promoveu uma só fé como verdadeira costumam ser opressoras. Governos têm usado a autoridade dessa “única religião verdadeira” como autorização para a violência e o imperialismo. Todavia, ironicamente, a união entre igreja e Estado acaba enfraquecendo a religião privilegiada, em vez de fortalecê-la. Quando se impõe às pessoas uma religião por meio de pressão social, em

lugar de lhes permitir que a escolham livremente, com frequência elas a adotam de modo insincero ou até hipócrita. A melhor opção é que o governo não promova nem uma só fé nem uma forma doutrinária de crença secularista que denigra e marginalize a religião.

Um Estado secular de verdade daria origem a uma sociedade genuinamente pluralista e a um “supermercado de ideias” em que pessoas de todos os tipos de religião, incluindo adeptos de crenças seculares, pudessem contribuir, se comunicar, coexistir e cooperar com toda liberdade, em respeito mútuo e harmonia. Esse lugar existe? Não, ainda não. Seria um lugar em que pessoas com diferenças profundas ainda assim ouviriam com paciência e atenção antes de falar. Um lugar em que evitariam as falácias e tratariam as objeções e dúvidas umas das outras com respeito e seriedade. Haveriam de se esforçar para entender o outro lado tão bem que seus oponentes diriam: “Você representa minha posição melhor e de maneira mais convincente do que eu mesmo”. Reconheço que esse lugar não existe, mas espero que este livro sirva como uma pequena e imperfeita contribuição para sua criação.

Alguns anos atrás, escrevi um livro chamado *The reason for God*,⁴ o qual oferece uma argumentação, um conjunto de razões, para se crer em Deus e no cristianismo. Conquanto tenha sido um livro bastante útil para muitos, para outros não chega a voltar no tempo o suficiente. Há quem nem se dê ao trabalho de começar a análise porque, francamente, o cristianismo não lhes parece relevante o bastante para valer o esforço. “A religião não requer saltos de fé cega em uma era de ciência, razão e tecnologia?”, indagam. “Com certeza cada vez menos pessoas sentirão necessidade dela, que acabará se extinguindo”.

O presente livro começa tratando dessas objeções. Nos dois primeiros capítulos, desafiarei com veemência tanto o pressuposto de que o mundo está se tornando mais secular, quanto a crença de que pessoas seculares, sem religião, fundamentam sua concepção da vida principalmente sobre a razão. A realidade é que cada um adota a própria cosmovisão por causa de vários fatores racionais, emocionais, culturais e sociais.

Nos capítulos seguintes à primeira parte do livro, compararei e confrontarei como o cristianismo e o secularismo (com referências ocasionais a outras religiões) buscam proporcionar às pessoas sentido, satisfação, liberdade,

identidade, um norte moral e esperança — coisas tão cruciais que não podemos viver sem elas. Argumentarei que o cristianismo é o que mais faz sentido do ponto de vista emocional e cultural, que ele explica essas questões da vida com maior perspicácia, e que nos proporciona recursos incomparáveis para satisfazer essas necessidades humanas inevitáveis.

The reason for God também deixou de tratar de muitas crenças formativas que nossa cultura nos impõe acerca do cristianismo, fazendo-o parecer tão implausível. Essas hipóteses não nos são explicitadas pela via da argumentação. Pelo contrário, são assimiladas por meio de histórias e temas de entretenimento e mídia social. Pressupõe-se que simplesmente retratem “como as coisas são”.⁵ Revestem-se de tamanha força que muitos cristãos chegam a achar, talvez em segredo a princípio, que sua fé está se tornando cada vez menos real na mente e no coração. Grande ou a maior parte do que acreditamos nesse nível é, portanto, invisível para nós *como* crença. Algumas das crenças de que tratarei aqui são estas:

- “Você não precisa acreditar em Deus para ter uma vida repleta de significado, esperança e satisfação” (caps. 3, 4 e 8).
- “Você deveria ser livre para viver como bem entende, desde que não prejudique ninguém” (cap. 5).
- “Você se encontra quando se mantém fiel a seus sonhos e desejos mais profundos” (caps. 6 e 7).
- “Você não precisa crer em Deus para ter uma base de valores morais e direitos humanos” (caps. 9 e 10).
- “Existe pouca ou nenhuma evidência da existência de Deus ou da veracidade do cristianismo” (caps. 11 e 12).

Se acha que o cristianismo não promete grande coisa quando se trata de fazer sentido para seres pensantes, então este livro foi escrito para você. Se você tem amigos ou familiares que se sentem assim (e quem não se sente desse jeito em nossa sociedade?), este livro deve ser de grande interesse tanto para você quanto para eles.

Ao fim de uma das discussões “de boas-vindas aos cétricos”, em nossa igreja, um senhor de mais idade se aproximou de mim. Estivera presente em vários de nossos encontros. “Só agora percebi que nunca examinei de verdade quais são os meus fundamentos”, disse ele, “tanto nos anos da minha juventude, quando eu frequentava a igreja, *quanto* nos anos em que tenho vivido como ateu. Tenho sido influenciado em demasia pelo que me rodeia. Não refleti sobre as coisas por mim mesmo. Obrigado por esta oportunidade”.

Minha esperança é que este livro permita que leitores, inseridos ou não no

contexto da crença religiosa, façam o mesmo.

- 1 Samuel G. Freedman, “Evangelists adapt to a new era, preaching the gospel to skeptics”, *New York Times*, March 16, 2016. O artigo é um bom relato do que acontece nesses debates patrocinados por nossa igreja. Eu acrescentaria que não há novidade na abordagem aqui descrita com o intuito de falar acerca da fé. Esse é o único modo que sempre conversei sobre fé com as pessoas em meus quarenta anos de ministério, e muitos de meus colegas cristãos também.
- 2 Disponível em: www.reddit.com/r/skeptic/comments/48zdpe/evangelists_adapt-to-a-new-erapreaching-the/, acesso em: 21 abr. 2017.
- 3 Essas três maneiras de empregar o termo “secular” se baseiam na análise de Charles Taylor em seu livro *A secular age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), p. 1-22 [edição em português: *Uma era secular*, tradução de Nélcio Schneider; Luiza Araújo (São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010)]. A princípio, ele apresenta as duas definições mais comuns de secularidade. A primeira afirma que *sociedade secular é aquela em que o governo e as principais instituições sociais não estão atrelados a uma religião*. Em uma sociedade religiosa, todas as instituições, incluindo o governo, são baseadas em um conjunto determinado de crenças religiosas, as quais promovem. Em uma sociedade secular, as instituições e as estruturas políticas são desvinculadas de qualquer religião específica (exceto em termos históricos, mas não substanciais, como na Bretanha e nos países escandinavos). A vida e o poder políticos são compartilhados de modo igualitário entre crentes e não crentes. A segunda definição mais comum de secularidade afirma que *sociedade secular é aquela em que muitas ou a maioria das pessoas não creem em Deus ou na existência de um domínio imaterial, transcendente*. Segundo essa definição, ser secular é ser pessoalmente sem religião, não crer na existência de uma dimensão sobrenatural da vida e do Universo. Ainda que alguns indivíduos seculares possam ser abertamente ateus ou agnósticos, outros talvez continuem a frequentar algum culto religioso e a extrair verdades morais da religião para viverem. Em última análise, contudo, acham todos os recursos de que necessitam — para encontrar sentido na vida e realização pessoal, para ter moralidade e trabalhar por justiça — em recursos puramente humanos, deste mundo. Taylor chama isso de “humanismo da autossuficiência ou exclusivo. [...] Secular é a era em que o eclipse de todos os objetivos que não o florescimento do ser humano se torna concebível” (p. 19). Até mesmo pessoas que mantêm ligação com instituições religiosas são, ainda assim, seculares se considerarem a realização na vida em termos puramente terrenos de desenvolvimento de seu pleno potencial, e rejeitarem a ideia da abnegação e da obediência a Deus a fim de alcançarem a vida eterna. A cultura adverte que a abnegação para servir a outras pessoas ou por ideais mais elevados pode ser emocionalmente nociva e um modo de colaborar com forças opressoras. Embora admita que a palavra “secular” em geral tenha um desses dois primeiros significados, Taylor oferece um terceiro. Ele considera *secular a sociedade em que as condições para crer mudaram* (p. 2-3). Nas sociedades religiosas, a fé simplesmente se presume. A religião não é algo que se escolhe, pois fazer isso seria considerado uma atitude perigosa, escandalosamente egocêntrica. Na cultura secular, contudo, a religião é vista como algo que se deve escolher, e de fato o pluralismo das sociedades seculares significa de verdade que, em última análise, sua religião é algo que você pode escolher ou abandonar. Por conseguinte, você precisa ter alguma justificativa para suas crenças, quer esses fundamentos sejam racionais, quer sejam mais intuitivos e práticos. Na cultura secular, a crença deixou de ser automática ou axiomática. Nesse sentido, diz Taylor, somos todos (na sociedade ocidental) pessoas que pertencem a uma era e a uma sociedade seculares.
- 4 Edição em português: *A fé na era do ceticismo: como a razão explica Deus*, tradução de Regina Lyra (São Paulo: Vida Nova, 2015).

5 Em *A secular age*, Charles Taylor fala de algo a que chama “imaginário social”, ou seja, “um modo de construir significado e relevância” (p. 26). É mais ou menos como o que chamaríamos de cosmovisão — um conjunto de profundas crenças formativas que moldam tudo. Mas Taylor evita o termo “cosmovisão” e, em seu lugar, usa a expressão “imaginário social” a fim de transmitir alguns aspectos importantes de como vivemos e que o termo “cosmovisão” simplesmente não abrange. Seu desejo é chegar a algo “muito mais amplo e profundo do que [...] meros esquemas intelectuais” (p. 171). Diz ele que o imaginário social abarca não só proposições de como devemos viver, mas também “noções normativas e imagens mais profundas que fundamentam essas expectativas” (p. 171). O que isso quer dizer?

Primeiro, que o imaginário social é em grande medida inconsciente — parte dele é identificável como crenças específicas, expressas, mas outra parte, talvez a maior delas, como um iceberg, encontra-se abaixo da superfície. Muito do que molda nossa visão de mundo é chamado por Michel Foucault de “impensado” (p. 427) ou “contextual” — a “visão em grande parte não estruturada e não articulada de toda a nossa situação” (p. 173). Essas “noções normativas” mais profundas, via de regra, não são proposições defendidas de forma consciente. São mais parecidas com um “senso comum incontestado” em relação ao que é real, possível e imaginável. Por serem consideradas óbvias, não se baseiam em justificativas bem elucubradas, e quem as adota assume uma postura bastante defensiva caso essas justificativas sejam pedidas. Não nos parecem necessárias. As coisas simplesmente são assim. É literalmente impensável ou inimaginável para nós que não sejam a verdade. Discordar delas não é estar errado apenas, mas ser ridículo e ultrapassar todos os limites.

Segundo, um imaginário social é muito mais do que mera estrutura intelectual. Ele é “comunicado” não por meio de teorias, mas de “imagens, histórias [...] etc.”. É formado basicamente por meio das experiências (que por instinto interpretamos em forma narrativa) e histórias que nos contam. Ele forma, então, não só (ou talvez nem de modo preponderante) a mente, mas também a imaginação (p. 171-2).

Determina o que podemos imaginar como possível e molda o que atrai a imaginação como algo bom, desejável, belo.

Terceiro, esse imaginário é “social” de duas formas complementares. É uma “compreensão implícita do espaço social” — diz respeito à maneira de vivermos uns com os outros (p. 173). Essa compreensão do espaço social contém tanto o fático quanto o normativo — “como as coisas costumam acontecer [...] entremeadas com como deveriam acontecer” (p. 172). Mas, além disso, esse imaginário é social por ser uma “compreensão *comum*”, um “senso de legitimidade amplamente compartilhado”, o que possibilita práticas comuns (p. 172). Uma das razões pelas quais é ele tão óbvio e não necessita de justificação teórica é que “todo o mundo que conheço se sente da mesma forma”. Assim, o imaginário social é formado em comunidade — achamos mais plausíveis as crenças das pessoas com quem mais nos associamos, e especialmente das pessoas e comunidades entre as quais desejamos ser aceitos como membro.

Taylor observa, no entanto, que imaginários sociais, embora em si mesmos não sejam estruturas teóricas, com frequência começam como tais. Os imaginários sociais se transformam quando uma pequena minoria de pessoas *de fato* começa a imaginar e elaborar teorias, e depois a transmiti-las. Apresentam novas ideias, argumentam em seu favor e com essas ideias produzem arte para dar forma à imaginação. Mas “o que começa como teorias defendidas por poucas pessoas pode vir a se infiltrar no imaginário social — primeiro das elites, talvez, e depois de toda a sociedade” (p. 172). Com o tempo, a nova ideia, sobre a qual se discutiu em termos teóricos, passa a ser “a forma das coisas tida como ponto pacífico, algo óbvio demais para merecer menção” (p. 176). Em suma: o imaginário social é o “contexto de vida que se pressente”, o modo em que “compreendemos qualquer ato” (p. 174), algo que as pessoas pegam das outras em seus grupamentos sociais, com frequência sem sequer

adotar de fato as crenças conscientes que o criaram.



PRIMEIRA PARTE

**POR QUE AS PESSOAS
PRECISAM DE
RELIGIÃO?**





um

A religião não está desaparecendo?

Você escolheu este livro, o que mostra que tem algum interesse em saber se a crença religiosa é possível em nossos dias. Mas deve mesmo continuar lendo? Um livro sobre a relevância da religião não passaria de um gesto desesperado de defesa? A realidade maior não é que “a descrença está se alastrando”? Que a religião em geral e o cristianismo em particular são forças exauridas, em inevitável declínio? Uma porcentagem cada vez maior da população, em especial entre os *millennials*, nascidos de 1980 a 1990 e também conhecidos como geração Y, não está descobrindo que tem menos necessidade de Deus e da fé em sua vida?

Uma senhora da minha igreja trouxe um colega do mundo dos negócios para visitar um culto dominical. O homem de quase sessenta anos ficou perplexo ao ver milhares de profissionais presentes, a maioria jovem e moradores de Manhattan. Considerou proveitoso o culto, estimulante para o pensamento, emocionante até. Depois ele reconheceu para a amiga que a experiência fora inquietante. Ela quis saber o porquê. Ele respondeu: “Sempre tive a convicção de que a religião está definhando, ao menos entre pessoas instruídas e com toda certeza entre os jovens. Até sou capaz de entender os jovens adultos atraídos por coisas como concertos de rock cristão. Mas minha experiência aqui na igreja abre uma espécie de buraco nessa conjectura”.

Depois de um novo e importante estudo feito pelo Centro de Pesquisas Pew Research Center, o *Washington Post* publicou um artigo intitulado “Previsão de que o mundo se torne mais — não menos — religioso”. Embora reconheça que nos Estados Unidos e na Europa a porcentagem de pessoas sem vínculo religioso crescerá por determinado tempo, o artigo esmiuçou as descobertas da pesquisa, a saber, que a religião como um todo passa por um crescimento constante e vigoroso no mundo. Cristãos e muçulmanos comporão um percentual crescente da população mundial, ao passo que a

proporção secular encolherá. Jack Goldstone, professor de políticas públicas na George Mason University, é citado: “Os sociólogos queimaram a largada quando afirmaram que o avanço da modernização traria um aumento da secularização e da descrença. [...] Não é o que estamos vendo”, disse ele. “As pessoas [...] precisam de religião”.¹

Muitos leitores do artigo do *Washington Post* tiveram a mesma reação que nosso visitante. Consideraram inacreditáveis as descobertas do estudo. Um deles opinou: “É fácil se livrar da religião, basta instruir as pessoas acerca de outras religiões, ou mesmo lhes oferecer uma perspectiva imparcial da história da religião que qualquer um tenha aprendido na infância”.² Em outras palavras, uma vez que os níveis de educação aumentem e a modernização avance, a religião *precisa* se extinguir. De acordo com essa visão, as pessoas sentem que necessitam da religião apenas se não aprenderem ciência, história e pensamento lógico.

O estudo do Centro de Pesquisas Pew, no entanto, pôs em xeque todas essas crenças profundamente arraigadas acerca da razão pela qual as pessoas são religiosas. Não faz muito tempo, estudiosos importantes da sociedade ocidental também eram praticamente unânimes em postular que a religião passava por um inevitável declínio. Achavam que a necessidade de religião desapareceria à medida que a ciência fornecesse explicações e subsídios contra os elementos naturais de maneira mais adequada do que Deus jamais o fizera. Em 1966, John Lennon representou esse consenso ao afirmar: “O cristianismo acabará. Desaparecerá, minguará para sempre. Não preciso argumentar acerca disso; estou certo e o tempo provará que tenho razão”.³

Todavia, a previsão não se concretizou. De acordo com o que prova o estudo do Centro de Pesquisas Pew, a religião está em ascensão, e o surgimento desses “novos ateus”, mais ruidosos e beligerantes, pode na verdade ser uma reação à persistência e mesmo à ressurgência de uma religiosidade vibrante.⁴ Tampouco o florescimento da fé está acontecendo só entre pessoas menos instruídas. Ao longo da última geração, filósofos como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor e Alvin Plantinga têm produzido um importante conjunto de obras acadêmicas em apoio à crença em Deus e criticando o secularismo moderno de maneiras que não são nada fáceis de

responder.⁵

Os demógrafos nos contam que o século 21 será menos secular do que o anterior. Têm ocorrido mudanças religiosas de proporções sísmicas voltadas para o cristianismo na África subsaariana e na China, enquanto na América Latina o evangelicalismo e o pentecostalismo têm tido um crescimento exponencial. Mesmo nos Estados Unidos, o crescimento dos “sem religião” tem ocorrido sobretudo entre pessoas de postura mais nominal em seu relacionamento com a fé, e os religiosos fervorosos nos Estados Unidos e na Europa estão crescendo.⁶

A crença em Deus faz sentido para quatro em cada cinco pessoas no mundo, e continuará desse modo no futuro previsível.⁷ A dúvida imediata é: por quê? Qual o motivo de a religião ainda crescer em meio a tanta oposição secular? Alguns poderiam responder que a maior parte das pessoas do mundo é pouco escolarizada, enquanto outros poderiam ser um pouco mais indelicados e responder: “Porque a maior parte das pessoas é idiota”. Todavia, uma resposta mais elaborada e menos misantrópica se faz necessária. Há duas boas explicações para a questão do motivo pelo qual a religião ainda perdura e continua a crescer. Uma delas é que muita gente considera que “faltam coisas” no raciocínio secular que são necessárias para se viver bem a vida. Outra explicação é que grandes quantidades de pessoas percebem intuitivamente um domínio transcendente além deste mundo natural. Examinaremos as duas ideias, uma de cada vez.

A consciência de que falta alguma coisa

Há alguns anos, uma chinesa que fazia pós-graduação em teorias políticas na Universidade de Columbia começou a frequentar nossa igreja. Viera aos Estados Unidos para estudar em parte devido à opinião crescente entre os cientistas sociais chineses de que a ideia cristã da transcendência era a base histórica para os conceitos de direitos humanos e igualdade.⁸ Afinal de contas, disse ela, a ciência sozinha não conseguiria dar provas da igualdade humana. Expressei surpresa diante da afirmação, mas ela afirmou que essa não era apenas uma ideia que alguns acadêmicos chineses estavam discutindo, mas que alguns dos pensadores seculares mais respeitados no

Ocidente também andavam propagando. Com sua ajuda, constatei que a fé passava por uma espécie de resgate da popularidade em círculos filosóficos rarefeitos em que a razão secular — ou seja, a racionalidade e a ciência desacompanhadas da crença em uma realidade sobrenatural, transcendente — tem sido considerada cada vez mais como uma perspectiva em que faltam coisas de que a sociedade precisa.

Um dos filósofos mais ilustres do mundo, Jürgen Habermas, durante décadas foi defensor da visão iluminista de que só a razão secular deveria ser utilizada em espaços públicos.⁹ Pouco tempo atrás, no entanto, Habermas surpreendeu a classe filosófica com uma atitude transformada e mais positiva para com a fé religiosa. Ele agora acredita que a razão secular sozinha não consegue explicar o que ele chama de “a substância do (ser) humano”. Argumenta ele que a ciência não tem como fornecer parâmetros pelos quais julgar se suas invenções tecnológicas são boas ou más para os seres humanos. Para isso, precisamos saber o que é um ser humano bom, e a ciência não é capaz de julgar a moralidade ou definir uma coisa dessas.¹⁰ As ciências sociais podem ser capazes de nos dizer o que a vida humana é mas não o que deveria ser.¹¹ O sonho dos humanistas do século 19 era que o declínio da religião levaria a menos guerras e conflitos. Em vez disso, o século 20 foi marcado por violência ainda maior, praticada por Estados ostensivamente irreligiosos e que agiram com base na racionalidade científica. Aos que ainda confiam [no sonho humanista] de que “a razão filosófica [...] é capaz de determinar o que é verdadeiro e falso”, Habermas diz simplesmente que olhem para as “catástrofes do século 20 — fascistas religiosos e Estados comunistas, que agiram com base na razão prática — para ver que estão depositando sua confiança no lugar errado”.¹² Verdadeiras atrocidades foram praticadas em nome da religião, mas o secularismo não tem se mostrado como um avanço nesse sentido.

Evidências favoráveis à tese de Habermas vêm de pesquisa recente sobre a história do movimento da eugenia, no início do século 20. Thomas C. Leonard, da Universidade de Princeton, mostra que há um século em geral entendia-se que as políticas sociais progressistas, baseadas na ciência, envolviam a esterilização ou internação de pessoas que se julgava que tivessem genes defeituosos.¹³ Em 1926 ficou famoso o julgamento de John T. Scopes, com base na lei do Tennessee, por ensinar a evolução. Pouca

gente se recorda, no entanto, que o livro didático utilizado por Scopes, *Civic biology* [Biologia cívica], de George Hunter, não só ensinava a evolução, mas também argumentava que a ciência impunha que deveríamos esterilizar ou até mesmo matar as classes de pessoas que enfraqueciam o reservatório genético humano difundindo “enfermidade, imoralidade e crime para os quatro cantos deste país”.¹⁴ Isso era típico dos livros-textos científicos da época.

Foram os horrores da Segunda Guerra Mundial, não a ciência, que fizeram a eugenia cair em descrédito. O vínculo entre estrutura genética e formas variadas de comportamento antissocial nunca foi refutado; de fato, o oposto é verdadeiro. Estudos recentes, por exemplo, mostram que determinado gene receptor diminuía a probabilidade de os meninos permanecerem na escola, mesmo com apoio e ajuda compensatórios de professores e pais.¹⁵ Há vários elos de hereditariedade em enfermidades, vícios e outros comportamentos problemáticos. Thomas Leonard argumenta que “a eugenia e a ciência da raça não foram pseudociências na [...] Era Progressiva. Foram ciências”.¹⁶ Era algo perfeitamente lógico concluir que seria mais eficaz do ponto de vista social e econômico, levando-se em conta o custo, se aqueles geneticamente propensos a uma vida improdutiva não passassem adiante seu código genético. Contudo, os campos de extermínio suscitaram a intuição moral de que a eugenia, ainda que talvez fosse eficiente do ponto de vista científico, é algo *perverso*. No entanto, se você crê ser esse o caso, deve encontrar apoio para sua convicção em alguma fonte além da ciência e da análise de custo-benefício estritamente racional da razão prática. Onde procurar por esse apoio? Habermas escreve: “Os ideais de liberdade [...] da consciência, de direitos humanos e da democracia [são] um legado direto da ética judaica de justiça e da ética cristã de amor. [...] Até hoje não existe alternativa para isso”.¹⁷

Nada disso nega que a ciência e a razão sejam fontes de enorme e insubstituível bem para a sociedade humana. A questão é, mais propriamente, que a ciência *sozinha* não pode servir como guia para essa sociedade.¹⁸ Isso foi bem resumido em um discurso escrito, mas nunca proferido para o “monkey trial”¹⁹ de Scopes: “A ciência é uma força material magnífica, mas não um mestre da moralidade. Ela pode aperfeiçoar

tecnologias, mas não acrescenta limites morais que protejam a sociedade do uso indevido dessas tecnologias. [...] A ciência não ensina [nem pode] o amor fraternal”.²⁰ A razão secular e científica é uma grande virtude, mas se a entendermos como a única base para a vida humana, haveremos de descobrir que existem coisas demais de que precisamos e que nela faltam.

Enfrentando a morte e encontrando perdão

Um livro popular que defende ideias semelhantes é o best-seller *When breath becomes air*, as reflexões de um jovem neurocirurgião, hoje falecido, que escreveu sobre uma jornada de retorno à fé quando estava morrendo de câncer.²¹ Paul Kalanithi tinha sido um “ateu ferrenho”. A acusação básica que ele fazia contra o cristianismo era “seu fracasso em bases empíricas. Com certeza a razão esclarecida oferecia um cosmo mais coerente [...] uma concepção material da realidade, uma cosmovisão científica, em última análise”.²² Mas o problema dessa concepção como um todo acabou ficando evidente para ele. Se tudo precisa ter uma explicação e uma prova científica, então isso significa “banir não só Deus do mundo, mas também o amor, o ódio, o sentido — [...] este evidentemente *não* é o mundo em que vivemos”.²³

Tudo o que a ciência consegue fazer, defende Kalanithi, é “reduzir fenômenos a unidades administráveis”. Pode fazer “alegações acerca da matéria e da energia” e sobre nada mais. Por exemplo, a ciência pode explicar o amor e o sentido como reações químicas ocorridas no interior do cérebro que ajudaram nossos ancestrais a sobreviver. Mas se afirmarmos, coisa que praticamente todo o mundo faz, que amor, sentido e moralidade não apenas *parecem* reais, mas, de fato, o são — a ciência não tem como apoiar isso. Assim, ele concluiu, “o conhecimento científico [é] inaplicável” aos “aspectos centrais da vida humana” incluindo esperança, amor, beleza, honra, sofrimento e virtude.²⁴

Quando Kalanithi constatou que não havia prova científica para a realidade do sentido e da virtude, coisas de cuja existência ele tinha certeza, repensou toda a sua visão da vida. Se a premissa do secularismo levava a conclusões que ele sabia não serem verdadeiras — por exemplo, que o amor, o sentido

e a moralidade são ilusões — então era hora de mudar de premissa. Deixou de considerar uma insensatez crer em Deus. Passou a crer não só em Deus, mas também nos “valores centrais do cristianismo — sacrifício, redenção, perdão — porque os achei irresistíveis”.²⁵ Paul Kalanithi também descobriu, como dizia Habermas, que “faltavam” ao ponto de vista inteiramente secular coisas demais que ele sabia serem tanto necessárias quanto reais.

Kalanithi faz uma referência casual ao perdão como um dos motivos que o levaram a deixar o secularismo para trás. Não chega a elaborar o tema, mas outro relato pode lançar alguma luz sobre o assunto. A autora e professora Rebecca Pippert teve a oportunidade de assistir como ouvinte a alguns cursos em nível de pós-graduação da Universidade de Harvard, e um deles foi “Sistemas de aconselhamento”. Em certo ponto, o professor apresentou um estudo de caso em que métodos terapêuticos foram usados para auxiliar um homem a trazer à tona sua hostilidade e sua raiva profundas contra a mãe. Isso ajudou o cliente a entender a si mesmo de novas maneiras. Pippert então perguntou ao professor como ele reagiria se o homem tivesse pedido ajuda para perdoá-la.²⁶ O professor respondeu que o perdão era um conceito que presumia responsabilidade moral e muitas outras coisas com que a psicologia científica não podia lidar. “Não imponha seus valores [...] relacionados ao perdão sobre o paciente”, ele argumentou. Como alguns alunos reagiram com desalento, o professor procurou aliviar a tensão com um pouco de humor. “Pessoal, se estiverem em busca de um coração transformado, creio que vieram ao departamento errado.” Contudo, como Pippert observa, “a verdade é que *estamos* em busca de um coração transformado”.²⁷ A razão secular por si só não pode nos dar uma base para “sacrifício, redenção e perdão”, como Paul Kalanithi concluiu em seus últimos meses de vida.

Um senso do transcendente

O segundo motivo pelo qual a religião continua fazendo sentido para as pessoas mesmo em nossa era secular é mais existencial do que intelectual. James Wood, professor de Harvard, em um artigo para a *New Yorker* intitulado “Is that all there is?” [Isso é tudo o que existe?] conta sobre uma amiga, filósofa analítica e atea convicta, que de vez em quando acorda no

meio da noite assombrada por uma ansiedade visceral:

Como é possível que este mundo seja o resultado de um big bang acidental? Como pode não ter havido desígnio algum, nenhum propósito metafísico? Será possível que toda a vida — a começar pela minha, do meu marido, do meu filho e por aí afora — seja cosmicamente irrelevante?²⁸

Wood, ele próprio um homem secular, reconhece que “à medida que se fica mais velho, os pais e os amigos começam a morrer e os obituários do jornal não são mais missivas de uma terra distante, mas, sim, cartas locais, e seu projeto parece cada vez mais sem sentido e efêmero, esses momentos de pânico e incompreensão parecem mais frequentes e mais agudos e, creio eu, têm a mesma probabilidade de se manifestarem tanto no meio do dia quanto da noite”.²⁹

O que é essa “incompreensão” capaz de tomar de assalto de repente mesmo pessoas seculares? As perguntas da amiga de Wood revelam mais uma intuição do que uma linha de raciocínio. É o senso de que somos mais e de que a vida é mais do que aquilo que nossos olhos conseguem enxergar no mundo real. Steve Jobs, ao contemplar a própria morte, confessou que sentia como “é estranho pensar que você acumulou toda essa experiência [...] e ela simplesmente acaba. Sendo assim, quero mesmo acreditar que alguma coisa sobrevive, que talvez nossa consciência permaneça”. Para Jobs parecia desleal para com a realidade que, para algo tão importante como o ego humano, a morte fosse apenas um “botão de desliga”, de modo que tudo se resumisse a um “Clique! E você já era”.³⁰

Lisa Chase, viúva do ilustre jornalista Peter Kaplan, também rejeita a visão fechada, totalmente secular do mundo. Acredita que seu falecido marido ainda esteja vivo em espírito. No fim do seu ensaio na *Elle*, ela cita o filho enlutado, que afirma: “Gostaria que vivêssemos em um mundo mágico onde a ciência não fosse a resposta para tudo [e não o contrário]”. Chase, mesmo vivendo no coração da sofisticada e progressista Manhattan, conclui que a descrição que o filho faz desse “mundo mágico” *está* mais próxima da verdade do que a secular.³¹ Sua percepção acerca da realidade do transcendente além do natural se tornaram bem pronunciadas.

Às vezes essa percepção desencadeia um protesto contra o modo que o secularismo parece deixar a vida insípida e reduzi-la de modo que “tudo o que obtemos e despendemos na vida não passa de cansaço enquanto

esperamos a morte”.³² Outras vezes, temos uma apreensão mais positiva das realidades que nossa razão objetiva nos diz que não podem existir de verdade. Julian Barnes, por exemplo, se descobre profundamente comovido com certas obras de arte que ele percebe que na verdade não deveriam causar esse efeito. O *Réquiem* de Mozart conta com o entendimento cristão da morte, do juízo e da vida após a morte para atingir seu atordoante esplendor. Com sua razão objetiva, Barnes rejeita essas ideias. Acredita não haver nada após a morte a não ser a extinção. No entanto, o *Réquiem* mexe com ele — e não só os sons, mas as palavras. “É uma das hipóteses assombrosas para o descrente”, escreve. “Como seria ‘se [o *Réquiem*] fosse verdade’[?].”³³

O filósofo Charles Taylor indaga se pessoas como Barnes conseguem explicar *por que* esse tipo de arte as afeta de forma tão profunda. Há ocasiões em que somos “tomados” por experiências de uma beleza tão avassaladora que nos sentimos compelidos a usar o termo “espiritual” para explicar nossa reação. Pensadores coerentemente seculares, como Steven Pinker, cientista de Harvard, ensinam que a origem do nosso senso estético deve ser, como tudo o mais que nos diz respeito, algo que ajudou nossos antepassados a permanecerem vivos, e depois disso chegou até nós por meio de nossos genes”.³⁴

Explicações reducionistas como as de Pinker, no entanto, reforçam a tese de Taylor, na verdade. A maioria das pessoas, e não só as sem religião, dirá em protesto: “Não!”, ou seja, a beleza não pode ser só isso. “Aqui se desafia o descrente”, escreve Taylor, “a encontrar um registro não teísta segundo o qual reagir [às grandes obras de arte] sem apelar para o empobrecimento”.³⁵ Creio que Taylor queira dizer algo assim. Se você se sente tomado por alegria e maravilhamento diante de uma obra de arte, haverá de se sentir empobrecido ao ser lembrado de que esse sentimento nada mais é do que a mera reação química que ajudava seus ancestrais a encontrarem alimento e fugirem dos predadores. Nesse caso, você terá de se blindar contra a própria visão secular das coisas, a fim de tirar o máximo proveito da experiência. É difícil extrair “verdadeiro prazer da música se você sabe e se lembra de que seus ares de importância não passam de pura ilusão”.³⁶ Leonard Bernstein ficou famoso por reconhecer que quando ouvia música extraordinária e [era tocado por] grande beleza ele sentia o “céu”,

uma ordem por trás das coisas. “[Beethoven] é portador da virtude maior, de uma substância celestial, do poder de nos fazer sentir a plenitude: há algo que está certo no mundo. Há algo que faz sentido, do início ao fim, que segue sua própria lei com constância: algo em que podemos confiar, que jamais nos desapontará”.³⁷

É possível, então, que a arte continue a provocar nas pessoas a inescapável intuição de que a vida é mais do que o secularismo científico é capaz de explicar?

A experiência da plenitude

A religião também faz sentido para muita gente por causa de uma experiência direta com o transcendente que vai muito além das intuições mais frágeis da experiência estética.

Em seu ensaio “Is that all there is?” Wood discute a descrição de “plenitude” de Charles Taylor.³⁸ Às vezes a pessoa experimenta uma plenitude em que o mundo de repente parece carregado de significado, coerência e beleza que irrompem em meio ao nosso senso comum de estar no mundo.³⁹ Para alguns que experimentam isso é inevitável saber que a vida é infinitamente mais do que apenas saúde física, riqueza e liberdade. Existe profundidade e maravilhamento e uma espécie de Presença que está acima e além da vida cotidiana. Ela pode nos fazer sentir pequenos e até mesmo insignificantes na sua frente, mas também cheios de esperança e despreocupados acerca das coisas que costumam nos deixar ansiosos.

É provável que essas experiências sejam mais frequentes do que se imagina, pois a maioria das pessoas fala sobre elas com muita relutância, sabendo que os amigos e a família pensarão que enlouqueceram. Frank Bruni escreveu no *New York Times* sobre experiências como essas, que deixam as pessoas se sentindo a meio caminho entre a “devoção a Deus e a descrença em Deus”, pois parecem levar à conclusão de que existe algo além do mundo material, visível.⁴⁰ Os filósofos Hubert Dreyfus e Sean Kelly chamam a experiência de “o sopro”.⁴¹ O filósofo inglês Roger Scruton fala do senso de uma “ordem sagrada” que o tempo todo eclode em nossa consciência.⁴² Um exemplo clássico disso é o que aconteceu com o lorde Kenneth Clark,

um dos mais ilustres escritores e historiadores de arte da Grã-Bretanha, produtor da série televisiva *Civilization* da BBC. Em um relato autobiográfico, Clark escreve que viveu um episódio curioso, quando morou em uma vila na França.

Tive uma experiência religiosa. Deu-se na igreja de San Lorenzo, mas não pareceu estar ligada à beleza harmoniosa da arquitetura. Só posso dizer que, por poucos minutos, meu ser inteiro foi inundado por uma espécie de júbilo celestial, muito mais intenso do que qualquer coisa que eu jamais experimentara. Esse estado mental durou vários minutos [...] mas por mais que tenha sido maravilhoso, representou um estranho problema em relação a como agir. Minha vida estava longe de ser irrepreensível. Teria de me corrigir. Minha família acharia que eu enlouquecera e, talvez aquilo não passasse de um delírio; afinal de contas, em todos os sentidos, eu era indigno de tamanha torrente de graça. Pouco a pouco, o efeito foi passando e não fiz o menor esforço para retê-lo. Acho que agi com razão. Estava enterrado fundo demais no mundo para mudar de curso. Mas “senti a mão de Deus”, tenho certeza, e embora a lembrança dessa experiência tenha desaparecido, ela ainda me ajuda a entender as alegrias dos santos.⁴³

Experiência semelhante aconteceu com o autor e revolucionário tcheco Václav Havel. Um dia, na prisão, ele olhou para a copa de uma grande árvore e de repente foi “dominado por uma sensação” de que “saíra do tempo, para um lugar em que todas as coisas belas que já vira e experimentara existiam em um ‘copresente’ absoluto — algo que a tradição teria chamado de eternidade. Ele foi “inundado por um senso de felicidade e harmonia absolutas” e sentiu que estava “bem à beira do infinito”.⁴⁴

Ateísmo acompanhado de um Deus indomável

Enquanto Clark e Havel deram interpretações religiosas a seus encontros com a plenitude, outros mantêm a incredulidade em Deus, embora não tenham como explicar a experiência racionalmente.⁴⁵ Na revista *Paris Review*, Kristin Dombek escreve: “Sou ateia há mais de quinze anos e tenho sido capaz de explicar para mim mesma quase tudo em relação à fé em que fui criada, mas nunca consegui explicar essas experiências extremamente reais com Deus, em que ele entrou em quartos a seu bel-prazer, iluminou-os de alegria e tornou as pessoas generosas. [...] Era como ter um vislumbre do melhor segredo do mundo: o amor não precisa ser incomum”.⁴⁶

A ateia Barbara Ehrenreich, mais conhecida pela obra inspiradora *Nickel and dimed*,⁴⁷ escreveu suas memórias com o título *Living with a wild God* [Vivendo com um Deus indomável]; a obra gira em torno de uma experiência mística que transformou a sua vida em maio de 1959, aos dezessete anos. Com treze anos, ela dera início a uma investigação para encontrar respostas para as perguntas “Qual o sentido da nossa breve existência?” e “O que estamos fazendo aqui e para quê?”.⁴⁸ Ehrenreich foi criada por pais ateus e seus esforços para responder essas perguntas eram feitos em bases estritamente racionalistas. Isso a levou ao que ela própria chama de “atoleiro” do solipsismo. Sentia que não havia como diferenciar o certo do errado ou o verdadeiro do falso.⁴⁹ Mas então, com dezessete anos, em uma rua deserta pouco antes do amanhecer, “encontrei o que quer que vinha procurando desde a articulação da minha busca”. Foi uma experiência, como outros também já relataram, impossível de ser descrita. “Nesse ponto saímos do domínio da linguagem, onde nada resta senão murmúrios de rendição expressos em termos como ‘inefável’ e ‘transcendente’”.⁵⁰

Não houve visões, vozes proféticas ou aparições de animais totêmicos, apenas um esplendor por toda parte. Alguma coisa se derramava para dentro de mim e eu me derramava sobre essa coisa. Não era uma incorporação beatífica passiva com “o Todo”, como prometido pelos místicos orientais. Era um encontro furioso com uma substância viva. [...] “Êxtase” seria uma palavra boa para isso, mas só se você reconhecer [que ela] não ocupa o mesmo espectro da felicidade ou da euforia, que [...] pode se assemelhar a uma explosão de violência.⁵¹

Agora que dispunha de todas as evidências de que havia ao menos a “possibilidade de um agente inumano [...] de Outro misterioso [...] ainda poderia me considerar ateia?”.⁵² Decidiu que sim. Por quê? Disse que não havia a menor semelhança entre sua experiência e a “iconografia religiosa” na qual fora criada.⁵³ Primeiro, a Presença não parecia nada solícita para com os seres humanos. “O atributo divino do qual mais se fala [...] [é] o fato de o Deus cristão ser ‘bom’”. Mas sua experiência a conectara com algo “indomável”, incondicionado, perigoso e violento até, não com algo que pudesse considerar agradável e bom. Segundo, sua experiência não viera acompanhada de “instruções de conteúdo ético”. Não ouviu voz alguma. “O que quer que eu tenha visto *era o que era*, sem qualquer [...] referência a preocupações humanas”. E, no entanto, diz ela, o resultado imediato foi que ela se sentiu sacudida para fora dos dilemas filosóficos claustrofóbicos e foi

arrastada para a “grande planície da história — oprimidos contra opressores, invadidos contra invasores. Eu fora arrebatada para essa luta”.⁵⁴ Ela se tornou uma ativista social e se manteve atuante pelo resto da vida.

Contrariando sua interpretação, no entanto, a experiência por que passou condiz com grande parte da teologia cristã e bíblica acerca de Deus. Ela fala de um “Outro indomável, amoral”, não de alguém que impõe “instruções de conteúdo ético”, mas uma leitura do livro do Jó mostra que os seres humanos conhecem Deus como as duas coisas.⁵⁵ Nos relatos bíblicos de encontros com o divino (veja Êxodo 3; 33 e Isaías 6), os beneficiários humanos se sentem insignificantes ao extremo. Esses textos também revelam um Deus cuja presença é violentamente traumática e letal, embora envolvente e atraente ao mesmo tempo. Agostinho, em *Confessions*, narra uma experiência com Deus anterior à conversão, a qual ele só conseguia descrever como “o lampejo de um resplandecer tremulante” que lhe forneceu um vislumbre fascinante, mas ameaçador de algo inteiramente diferente.⁵⁶ Mais tarde, depois que ele conheceu a Deus por meio de Cristo, os encontros de Agostinho com o divino foram marcados pela “união de amor e temor” (*Confessions* XI, 11). Henry Chadwick, historiador de Oxford, em seu livro sobre a teologia de Agostinho, explica:

O temor [era] provocado pela contemplação do Outro inalcançável, tão distante e “diferente”; o amor, pela consciência do Outro tão semelhante e próximo.⁵⁷

Até mesmo o comentário casual de Ehrenreich de que Deus *era o que era* soa como a palavra de Deus para Moisés: “EU SOU O QUE SOU” (Êx 3.14). O caráter “indomável” que Ehrenreich descreve se encaixa com perfeição em várias descrições de Deus na Bíblia.⁵⁸ Deus surge como um redemoinho (Jó 38.1); em outras passagens, mostra-se como uma chama de fogo (Êx 3.2) ou como um fogareiro fumegante e uma tocha de fogo (Gn 15.17).⁵⁹ A experiência de Ehrenreich soa estranhamente semelhante à famosa descrição feita por Rudolf Otto do “Santo”. Ela se deparou, nas palavras de Otto, “com algo ‘inteiramente outro’ em essência, cujos tipo e caráter são incomensuráveis com os nossos, e diante de quem por conseguinte retrocedemos em um maravilhamento que nos provoca calafrios e nos paralisa”.⁶⁰

Apesar disso tudo, ela continua ateia. Todavia, poderíamos dizer que sua estrutura estritamente secular não está mais íntegra ou fechada. Ela afirma que “não é mais do tipo de ateia desdenhosa, dogmática que meus pais tinham sido”. Quando lhe perguntaram em um programa de TV sobre seu ateísmo, a resposta foi:

Eu só disse que não “acredito em Deus”, o que era verdade em certa medida. É evidente que não poderia prosseguir e completar: “Não preciso ‘acreditar’ em Deus porque conheço Deus, ou ao menos uma espécie de deus”. É possível que tenha me faltado convicção, pois recebi um telefonema de minha tia Marcia, inteligente e heroica em seu ateísmo, contando que assistira ao programa e detectara um tremor quase imperceptível de evasiva em minha resposta.⁶¹

Charles Taylor argumenta que “plenitude” não é nem uma crença nem uma mera experiência em termos estritos. É a percepção de que a vida é maior do que as explicações naturalistas conseguem revelar e, como estamos vendo, é uma condição generalizada e real de vida da maioria dos seres humanos, independente da cosmovisão.⁶² O desafio tanto para crentes quanto para não crentes é como explicar, dentro de suas estruturas de crença, essas experiências vividas de plenitude. Se esta vida se resume a isso, por que ansiamos tão profundamente por algo que não existe e jamais existiu? Por que tantas experiências apontam para além do retrato que o mundo faz do secularismo, inclusive no caso daqueles que não aceitam de bom grado essas percepções? E se esta vida se resume a isso, o que você fará com esses desejos que não encontram realização dentro da estrutura secular fechada?

Por que imaginar é algo tão natural

Os limites da razão secular, a experiência ordinária da transcendência nas artes e as experiências extraordinárias que abalam as estruturas seculares até dos ateus mais empedernidos — tudo isso explica por que a crença religiosa se reafirma o tempo todo, mesmo no coração do ocidente secular.

Na verdade, é bastante natural que os seres humanos caminhem na direção da crença em Deus. Como Mark Lilla, um estudioso do gênero humano, escreveu: “Para a maior parte dos humanos, a curiosidade em relação às coisas mais elevadas acontece com naturalidade; é a indiferença para com

elas que precisa ser aprendida”.⁶³ O secularismo estrito sustenta que pessoas são apenas entidades físicas sem alma, que os entes deixam de existir quando morrem, que as sensações de amor e beleza não passam de fatos neurológicos/químicos, que não existe certo ou errado fora do que nós, em nossa mente, determinamos e escolhemos. Essas posições são no mínimo profundamente contraintuitivas para quase todo mundo, e grandes faixas de humanidade continuarão a rejeitá-las como algo impossível de se crer.

Muitos perguntam: por que as pessoas sentem necessidade de religião? Talvez agora vejamos que a maneira que essa pergunta é formulada não explica a persistência da fé. As pessoas creem em Deus não pelo simples fato de sentirem alguma necessidade emocional, mas porque isso explica que veem e experimentam. De fato, temos visto que muita gente ponderada é atraída para a crença com certa relutância. E adotam a religião por pensarem que ela é mais fiel aos fatos da existência humana do que o secularismo.

Ainda assim — a religião não está em declínio?

Com certeza sou capaz de imaginar um leitor que a essa altura admite muito do que tenho dito, que o secularismo não consegue explicar muitos aspectos da experiência humana, e que um número grande de pessoas tem um forte senso de realidade transcendente. Mas ainda assim você pode retrucar: não há muito mais gente perdendo a fé do que a encontrando? Um articulista do *Times* de Londres assegurou aos leitores de que o declínio da religião entre as pessoas do mundo é inevitável, “à medida que a injustiça da justiça divina, a irracionalidade do ensino, ou o preconceito [...] começa a incomodá-las”. Ele concluiu que “o secularismo e formas mais amenas de religião se sagrarão vencedoras em longo prazo”.⁶⁴

Muita gente investe pesado nessa forma de explicar os fatos. Seja como for, as evidências contrárias são fortes. Os sociólogos Peter Berger e Grace Davie relatam que “a maior parte dos sociólogos da religião hoje concordam que a tese da secularização — que a religião entra em declínio à medida que a sociedade se torna mais moderna — “tem-se mostrado empiricamente

falsa”.⁶⁵ Países como a China estão se tornando mais religiosos (e cristãos) à medida que se modernizam.⁶⁶ Outros estudos sociológicos, como o trabalho inovador do professor José Casanova, de Georgetown, não encontraram nenhuma tendência de declínio na religião à medida que as sociedades se modernizam.⁶⁷

O mais impressionante de tudo são os estudos demográficos prevendo que estão em declínio a longo prazo não as populações religiosas, mas as seculares. O estudo do Centro de Pesquisas Pew, realizado em abril de 2015, projeta que o percentual de ateus, agnósticos e sem vínculo religioso sofrerá uma diminuição lenta mas constante, passando de 16,4% da população mundial atual para 13,2% em quarenta anos. Eric Kaufmann, professor da Universidade de Londres, em seu livro *Shall the religious inherit the Earth?* [Os religiosos herdarão a Terra?] fala da “crise do secularismo” e argumenta que a retração do secularismo e da religião liberal é inevitável.⁶⁸

Por quê? Há duas razões básicas. Uma diz respeito às tendências de retenção e conversão. Muitos apontam para o percentual crescente de adultos jovens “sem religião” nos Estados Unidos como prova da retração inevitável da religião. Contudo, Kaufmann mostra que quase todos os novos desvinculados de religião vêm não dos grupos religiosos conservadores e sim dos mais liberais. A secularização, ele escreve, “corrói principalmente [...] as crenças não questionadas, já aceitas e por isso moderadas, as quais tiram vantagem do fato de serem predominantes e estabelecidas”.⁶⁹ Por conseguinte, as formas muito “liberais e moderadas” de religião, que a maioria das pessoas considera ter maior probabilidade de sobreviver, não o farão. As entidades religiosas conservadoras, pelo contrário, têm uma taxa de retenção de seus membros muito alta e convertem mais do que perdem.⁷⁰

A segunda razão principal para o fato de que o mundo se tornará mais religioso é que as pessoas religiosas têm significativamente mais filhos, ao passo que quanto mais irreligiosa e secular a população, tanto menor a taxa de casamentos e menores as famílias.⁷¹ Isso é verdade pelo mundo afora e se aplica a toda população de uma nação, a qualquer nível de escolaridade e em todas as classes econômicas. Assim, por exemplo, não estou dizendo que pessoas religiosas têm mais filhos por serem menos instruídas. As pessoas

religiosas, quando se tornam mais instruídas e urbanas, continuam a se reproduzir mais do que seus pares menos religiosos “em uma proporção esmagadora”.⁷²

Deve ficar claro que ninguém está defendendo a ideia de que “quanto mais filhos melhor”. Jeffrey Sachs, economista da Universidade de Columbia, defende a ideia de que superpopulação e taxas de natalidade exorbitantes são fatores importantes que contribuem para a pobreza mundial.⁷³ No entanto, seria um erro pensar que o problema oposto não existe. Culturas que não têm uma taxa de nascimento que atinja um nível de substituição se extinguem, à medida que são desalojadas por outras populações e culturas. Como Kaufmann e outros demonstram, as sociedades mais seculares são mantidas por meio da imigração de pessoas mais religiosas.⁷⁴

Nos Estados Unidos e na Europa, entidades religiosas liberais continuarão a perder membros, que incharão a massa de seculares e desvinculados, ao passo que as religiões conservadoras, ortodoxas crescerão.⁷⁵ As elites culturais têm dificuldade para entender isso, uma vez que as religiões liberais são as únicas que os pensadores seculares consideram viáveis. No musical *The book of Mormon* [O livro de Mórmon], sucesso na Broadway, os personagens principais são missionários com ideias conservadoras a princípio, mas que, no fim, passam a enxergar as histórias de suas escrituras apenas como metáforas que nos levam a amar e fazer do mundo um lugar melhor. Certezas sobre a vida após a morte e até sobre Deus são desnecessárias. Essa religião liberal “inteiramente horizontal e nada vertical” soa bem aos ouvidos das plateias americanas seculares; porém, como os sociólogos têm mostrado, é o tipo de fé que está se extinguindo mais depressa no mundo.⁷⁶ Nesse meio tempo, crenças que dependem de conversão vivem um crescimento exponencial.

Há anos, conversei com um homem que durante quatro décadas foi ministro de uma das principais denominações liberais em Manhattan. Ele me contou que quando recebera treinamento para o ministério, no início da década de 1960, seus professores lhe disseram com toda a segurança que a única religião que sobreviveria no futuro seria a do tipo mais ameno e moderno, que não acreditasse em milagres ou na divindade de Cristo ou em uma ressurreição literal, corpórea. Mas na época em que conversamos ele se

aproximava da aposentadoria e observou que a maior parte da sua geração de ministros estava à frente de santuários eclesiásticos vazios cujas congregações definhavam, cada vez mais velhas. “Por irônico que pareça”, ele observou, “elas só conseguem manter as portas abertas alugando-os para igrejas vibrantes e em crescimento, que acreditam em todas as doutrinas que nos disseram que logo se tornariam obsoletas”.

O que acontece, então, é que o individualismo da cultura moderna não necessariamente leva a um declínio da religião, mas, sim, da religião *herdada*, aquela em que se nasce.⁷⁷ A religião que mingua é acompanhada de uma identidade nacional ou étnica atribuída, como, por exemplo, “Você é indiano, então é hindu; você é norueguês, então é luterano; você é polonês, então é católico; você é americano, então deveria ser um bom membro de uma denominação cristã”. O que não está em declínio nas sociedades contemporâneas é a religião *escolhida*, baseada não em etnia ou somente na criação, mas em uma decisão pessoal.⁷⁸ Por exemplo, entre todas as entidades religiosas dos Estados Unidos, só os protestantes evangélicos convertem mais pessoas do que perdem — exatamente o que Berger, Casanova, Davie e outros sociólogos nos levariam a esperar.⁷⁹

No mundo não ocidental, o crescimento do cristianismo é impressionante. No último domingo, havia mais cristãos dentro da igreja na China do que em toda a “Europa cristã”.⁸⁰ Por volta de 2020, o cristianismo terá crescido de 11,4 milhões de cristãos na Ásia Oriental (China, Coreia, Japão) em 1970 e 1,2% da população, para 171,1 milhões e 10,5% da população.⁸¹ Em 1910, só 12 milhões de pessoas, ou 9% da população da África, eram cristãs, mas somarão 630 milhões, ou 49,3% da população, por volta de 2020.⁸² No último domingo, em *cada* uma destas nações, a saber, Nigéria, Quênia, Uganda, Tanzânia e África do Sul, havia mais anglicanos na igreja do que anglicanos e episcopais em toda a

Grã Bretanha e os Estados Unidos juntos.⁸³

Kaufmann, acadêmico canadense e secularista, responde à pergunta do título do seu livro — *Shall the religious inherit the Earth?* — na última página com um *sim* inequívoco.⁸⁴ Em entrevista para a *New Humanist*, perguntaram-lhe se o secularismo poderia virar o jogo e “se sair melhor em conquistar [pessoas]”. Sua resposta: “A religião tem mesmo um fascínio, um

sentido e uma emoção que no atual momento falta a nós [aos secularistas]”.⁸⁵

Por que continuar lendo

Entendeu por que deve ler este livro? Uma das razões é de ordem prática. Neste capítulo, não tratei da questão se a religião é verdadeira. Só procurei defender a ideia de que ela não é de modo algum uma força moribunda. O rabino Jonathan Sacks, em seu livro *Not in God's name* [Não em nome de Deus], conclui que “o século 21 será mais religioso do que o 20”.⁸⁶ Ele toca em muitas das realidades que observamos aqui. O secularismo no século 20 não se mostrou capaz de fornecer orientação moral para a tecnologia ou o Estado. Muitos intuem, de forma mais leve ou mais pronunciada, que nós, seres humanos, com nossas paixões e aspirações, não podemos ser reduzidos a matéria, química e genes. Por fim, citando os baixos índices de natalidade de países seculares, ele argumenta que a religião oferece uma base para o crescimento, e não para o declínio, das comunidades humanas. Precisamos, então, nos livrar da visão de que a crença religiosa não é digna da nossa atenção por estar se tornando irrelevante. Convido você a continuar lendo, mesmo que não esteja interessado no cristianismo, ao menos com o intuito de entender a fé de cada vez mais pessoas que aos milhares estão sendo atraídas pela fé.

A outra razão para continuar lendo é de ordem pessoal. Você pode perceber que as descrições de “plenitude” e outras intuições desse tipo encontram eco em sua própria experiência. Mas e se isso não acontecer? Talvez você diga: “Não sinto necessidade alguma de Deus em minha vida”. A fé, contudo, não é produzida estritamente por necessidade emocional nem deveria. Muitos dos pensadores seculares que citamos se moveram com relutância em direção à religião não por necessidade emocional, mas porque crer em Deus explica melhor a vida do que não crer. Como observamos, as pessoas se achegam à fé em Deus por intermédio de uma mescla de razões racionais, pessoais e relacionais. Exploraremos todas essas categorias neste livro. Considere também o que Agostinho fala para Deus em suas *Confessions*: “nosso coração está inquieto até descansar em ti”.⁸⁷ Em outras palavras, se você está experimentando inquietação e insatisfação na vida,

isso pode ser sinal de uma necessidade de Deus que está aí, mas que você não reconhece como tal. Essa é a teoria de Agostinho. Pode valer a pena investir tempo em explorar se ele está certo ou não.

- 1 Sarah Pulliam Bailey, “The world is expected to become more religious — not less”, *Washington Post*, April 24, 2015.
- 2 Ibidem, disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2015/04/24/the-world-is-expected-to-become-more-religious-not-less/>, acesso em: 25 abr. 2017. Veja os comentários do leitor identificado pelo nome de “KoltirasRip Tallus”.
- 3 Maureen Cleave, “The John Lennon I knew”, *Telegraph*, October 5, 2005, disponível em: www.telegraph.co.uk/culture/music/rockandjazzmusic/3646983/The-John-Lennon-I-knew.html, acesso em: 25 abr. 2017.
- 4 Tese bem defendida de Stephen LeDrew em *The evolution of atheism: the politics of a modern movement* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- 5 Veja Alasdair MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?* (Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 1988) [edição em português: *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, tradução de Marcelo Pimenta Marques (São Paulo: Loyola, 1991)] e *After virtue*, 3. ed. (Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 2007) [edição em português: *Depois da virtude*, tradução de Jussara Simões (São Paulo: Edusc, 2001)]; Charles Taylor, *A secular age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007) [edição em português: *Uma era secular*, tradução de Nélcio Schneider; Luiza Araújo (São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010)]; Alvin Plantinga, *Warranted Christian belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000 [edição em português: *Crença cristã avalizada* (São Paulo: Vida Nova, 2018)]) e *Where the conflict really lies: science, religion, and naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011 [edição em português: *Ciência, religião e naturalismo: onde está o conflito?* (São Paulo: Vida Nova, 2018)]). Não só os crentes em Deus estão produzindo conhecimento de alto nível, como um número surpreendente de pensadores seculares de ponta, em anos mais recentes, têm defendido que a ciência e a razão sozinhas não podem responder todas as grandes questões humanas. Entre eles se incluem Jürgen Habermas, Thomas Nagel, Ronald Dworkin, Terry Eagleton e Simon Critchley. Eles defendem de diversas maneiras a ideia de que uma visão puramente naturalista do mundo — um mundo em que tudo tem uma causa científica, material — não consegue explicar a realidade dos valores morais ou dar sustentação aos direitos humanos como um programa de justiça. Veja Jürgen Habermas et al., *An awareness of what is missing: faith and reason in a post secular age* (Cambridge: Polity Press, 2010); Thomas Nagel, *Mind and cosmos: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Ronald Dworkin, *Religion without God* (Cambridge: Harvard University Press, 2013); Simon Critchley, *The faith of the faithless: experiments in political theology* (London: Verso, 2012); Terry Eagleton, *Reason, faith, and revolution: reflections on the God debate* (New Haven: Yale University Press, 2009 [edição em português: *O debate sobre Deus: razão, fé e revolução* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011)]) e *Culture and the death of God* (New Haven: Yale University Press, 2015) [edição em português: *A morte de Deus na cultura*, tradução de Clóvis Marques (Rio de Janeiro: Record, 2016)]. Voltaremos a examinar as contribuições de cada um desses pensadores mais adiante.
- 6 A literatura sobre o assunto é vasta. O primeiro estudioso a chamar a atenção de muita gente foi Philip Jenkins, *The next Christendom: the coming global Christianity* (Oxford: Oxford University Press,

2002; 3. ed., 2011) [edição em português: *A próxima cristandade*, tradução de Vera Maria Masagão Ribeiro (Rio de Janeiro: Record, 2004)]. Uma resenha recente do livro pode ser encontrada em Rodney Stark, *The triumph of faith: why the world is more religious than ever* (Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 2015). Veja tb. David Barrett; George T. Kurian; Todd M. Johnson, *World Christian encyclopedia*, 2. ed. (Oxford:

Oxford University Press, 2001); Scott W. Sunquist, *The unexpected Christian century: the reversal and transformation of global Christianity, 1900-2000* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015); Peter Berger; Grace Davie; Effie Fokas, *Religious America, secular Europe?* (Burlington: Ashgate, 2008).

- 7 Para os números destes parágrafos, veja o estudo do Centro de Pesquisas Pew, “The future of world religions: population growth projections 2010-2050”, disponível em: www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/, acesso em: 25 abr. 2017. É preciso estar ciente de que outros institutos de pesquisa renomados têm dito que as projeções do Centro de Pesquisas Pew são na verdade conservadoras demais, pois subestimam o crescimento da igreja na China. Veja uma reação desse tipo ao estudo do Centro de Pesquisas Pew por parte do Center for the Study of Global Christianity da Universidade de Boston, e do seminário Gordon-Conwell, disponível em: www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/CSGCPewResponse.pdf, acesso em 25 abr. 2017.
- 8 Zhuo Xinping é membro do comitê permanente do Congresso Popular Nacional da China e diretor do Instituto das Religiões Mundiais da Academia Chinesa de Ciências Sociais. Ele escreve: “Somente aceitando esse entendimento [cristão] da transcendência como nosso critério podemos compreender o real significado de conceitos como lei, universalidade e proteção ambiental” (Zhuo Xinping, “The significance of Christianity for the modernization of Chinese society”, *Crux* 33 (March 1997), p. 31). Também citado em: Niall Ferguson, *Civilization: the West and the rest*, reimpr. (New York: Penguin, 2012), p. 287 [edição em português: *Civilização: Ocidente x Oriente*, tradução de Janaína Marcoantonio (São Paulo: Planeta, 2012)]. Veja Ferguson, p. 256-94, para uma visão geral do crescimento extraordinário do cristianismo na China, bem como seu impacto cultural amplo e positivo. Veja tb. Zhuo Xinping, “Christianity and China’s modernization”, disponível em: www.kas.de/wf/doc/kas_6824-1522-1-30.pdf?51011091504; acesso em: 25 abr. 2017. “Desde [...] 1978 [...] mais e mais chineses entendem que os valores cristãos têm uma potencial influência multiforme no desenvolvimento da civilização e da modernização chinesas. Hoje, o conceito cristão de pecado auxilia na compreensão que os chineses têm de si mesmos a partir de uma nova perspectiva. O conceito de salvação e transcendência inspira o povo chinês a caminhar rumo à democracia” (Jinghao Zhou, *China’s peaceful rise in a global context: a domestic aspect of China’s road map to democratization* (Lanham: Lexington, 2012), p. 179). Como exemplo do tipo de análise favorável que os estudiosos chineses estão fazendo do cristianismo, veja Zhuo Xinping, *Christianity*, tradução para o inglês de Zhen; Caroline Mason (Leiden, Alemanha: Brill, 2013), p. xxv: “O dilema [é] que o cristianismo prega o pecado original, mas protege e amplia a dignidade dos seres humanos, enquanto grande parte do pensamento confucionista promove a bondade original da natureza humana, mas na prática solapa os direitos humanos”. É importante ter em mente que intelectuais como Zhuo não esperam nem querem que a China seja completamente cristianizada ou ocidentalizada, e, no entanto, ele e outros veem o crescimento do cristianismo na China como algo bom, por acreditarem que o cristianismo oferece uma base melhor do que o secularismo ocidental para os direitos humanos, a igualdade e o Estado de direito.
- 9 Durante anos, Habermas argumentou que, se trabalhassem juntos, os seres humanos poderiam determinar como conduzir nossa vida sem nenhuma das alegações da religião. “A [antiga] autoridade do sagrado”, ele escreveu certa vez, “é [...] substituída pela autoridade de um

- consenso [racionalmente] alcançado” (citado por Stanley Fish em: “Does reason know what it is missing?”, *New York Times*, April 12, 2010). Um breve relato sobre a “evolução” de Habermas em relação ao tema razão e religião é apresentado no ensaio “Habermas and religion”, de Michael Reder; Josef Schmidt, in: Habermas et al., *An awareness of what is missing*, p. 1-14. Veja tb. Jürgen Habermas, *Between naturalism and religion* (Cambridge: Polity, 2008) [edição em português: *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, tradução de Flavio Beno Siebeneichler (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007)].
- 10 Habermas et al., *An awareness of what is missing*, p. 18-21. Outro pensador que mais recentemente defendeu essa mesma ideia é a historiadora Karen Armstrong, em entrevista concedida em 23 de novembro de 2014 para a revista *Salon*. Perguntaram-lhe se a religião não é um “fardo de irracionalidade” sobre nossa sociedade e se deveríamos nos “purgar dessa irracionalidade onde quer que a encontremos”. Armstrong responde que apesar de se dizer que o comunismo era “um modo mais racional de organizar uma sociedade”, baseava-se no mito de um Estado que cura, e que embora os revolucionários franceses tivessem estado “imbuídos do espírito do Iluminismo” e fossem fortemente antirreligiosos e antieclesiásticos e até falassem na “deusa da razão”, decapitaram dezessete mil pessoas em público. Armstrong argumenta que ninguém é perfeitamente racional porque ciência e racionalidade não podem dizer o que é certo ou errado, o que faz sentido ou não. Não podem, em última análise, orientar o comportamento, a não ser nos dizer qual o modo mais eficiente e prático de alcançar determinadas metas. Não podem nos dizer se essas metas são boas ou ruins. Portanto, por mais que se esforcem para tentar ser racionais, os seres humanos necessitam das “histórias [...] que contamos para nós mesmos, que nos capacitam a injetar algum tipo de sentido último”. Ela conclui que pelo fato de a racionalidade sozinha não conseguir dar sentido, e pelo fato de costumar ser o único discurso público permitido, “tem havido um vazio muito marcante na cultura moderna, apesar de nossas conquistas magníficas”. Ela percebe um “niilismo”, um enfado e uma indecisão por trás da grande quantidade de crimes e inquietações em nossa cultura. “A falta de sentido é uma coisa perigosa em uma sociedade.” Veja Michael Schulson, “Karen Armstrong on Bill Maher and Sam Harris”, *Salon*, November 23, 2014, disponível em: www.salon.com/2014/11/23/karen_armstrong_sam_harris_anti_islam_talk_fills_me_with_despair/, acesso em: 26 abr. 2017.
 - 11 Alguém pode redarguir que a ciência social consegue medir a felicidade e nos dizer como viver a vida a fim de maximizar a felicidade. Mas isso leva à pergunta: “Por que acreditar que os seres humanos deveriam viver em torno da felicidade?”. A ciência não pode responder essa pergunta, pois ela requer uma argumentação moral ou filosófica. Veja Miroslav Volf, *Flourishing: why we need religion in a globalized world* (New Haven: Yale University Press, 2015) para ver uma argumentação extensa de que a globalização e os estados seculares necessitam da religião para fornecer o que só a religião é capaz de fornecer — uma perspectiva do bem e do florescimento humanos que imponha limites à ciência e ao mercado.
 - 12 Habermas, *An awareness of what is missing*, p. 81.
 - 13 Thomas C. Leonard, *Illiberal reformers: race, eugenics, and American economics in the Progressive Era* (Princeton: Princeton University Press, 2016).
 - 14 Ibidem, p. 111.
 - 15 Frank M. Spinath; Wendy Johnson, “Behavior genetics”, in: Tomas Chammoro-Premuzic et al., eds., *The Wiley-Blackwell handbook of individual differences* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), p. 295-6.
 - 16 Leonard, *Illiberal reformers*, p. 190.
 - 17 A citação completa: “O igualitarismo universalista, do qual brotaram os ideais de liberdade e de

umavida coletiva em solidariedade, a conduta autônoma da vida e da emancipação, a moralidade individual da consciência, os direitos humanos e a democracia, é o legado direto da ética judaica de justiça e da ética cristã do amor. Esse legado, substancialmente intacto, tem sido objeto de apropriação e reinterpretação crítica contínua. Até hoje não existe alternativa para ele. E à luz dos desafios correntes de uma constelação pós-nacional, continuamos a beber da substância dessa herança. Tudo o mais não passa de conversa fiada pós-moderna” (Jürgen Habermas, *Time of transitions* (Cambridge: Polity, 2002 [edição em português: *Era das transições* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003)]), p. 150-1). O ensaio também aparece em Jürgen Habermas, *Religion and rationality: essays on reason, God, and modernity* (Cambridge: Polity, 2002), p. 149. Em poucas palavras, até o compromisso do Estado moderno com a igualdade de direitos, segundo argumenta Habermas, foi herdado da Bíblia. Alguns diriam que nessa linha de raciocínio Habermas estava seguindo a orientação de seu professor da famosa Escola de Frankfurt, Max Horkheimer. De semelhante modo, Horkheimer defendia a ideia de que o raciocínio secular sozinho não consegue honrar a dignidade humana nem satisfazer nossos anseios mais profundos. Ele delineia como o raciocínio secular moderno nos afastou da crença em quaisquer verdades absolutas, independentes da mente e universais pelas quais podíamos determinar se um ato humano era certo ou errado. Veja Max Horkheimer; Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: philosophical fragments*, organização de Gunzelin Schmid Noerr, tradução para o inglês de Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002) [edição em português: *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, tradução de Guido Antonio de Almeida (Rio de Janeiro: Zahar, 1986)] e Stephen Eric Bronner, in: *Critical theory: a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011). Horkheimer e Adorno argumentaram que o pensamento secular, que negava as realidades imateriais, tornou-se “instrumental”. Ou seja, uma ação era razoável e certa desde que servisse com eficiência ao progresso e à preservação das pessoas que estavam por trás desse raciocínio. Esse “bem” estava então livre para ser definido pela maioria como qualquer coisa que a pessoa considerasse de seu maior interesse. Seria possível argumentar que matar o pobre de fome ou excluir determinada minoria étnica da composição genética nacional era “o maior bem para o maior número de pessoas”, e o raciocínio secular não poderia contestar essa decisão. A ciência podia julgar apenas a eficiência e o custo-benefício, o que talvez levasse a tratar as pessoas como objetos ou apenas mais uma peça na engrenagem da máquina econômica. Horkheimer e Adorno escreviam na esteira da Segunda Guerra Mundial e tinham visto como tanto a esquerda do comunismo quanto a direita do fascismo tinham usado essa visão do raciocínio científico para justificar a violência. Veja Max Horkheimer, *Eclipse of reason* (Oxford: Oxford University Press, 1947) [edição em português: *Eclipse da razão*, tradução de Sebastião Uchoa Leite (São Paulo: Centauro, 2007)]. Isso levou à crítica que ambos fizeram de todas as ordens econômico-políticas modernas — do socialismo ao capitalismo de livre mercado. Todas, cada uma a seu modo, “transformam o qualitativo em quantitativo”. Buscam reduzir bens pessoais, espirituais, morais e humanos em mercadorias capazes de serem manipuladas e definidas pela métrica. Todas oferecem prosperidade material como o bem máximo, mas que nunca consegue satisfazer a necessidade de “eternidade, beleza, transcendência, salvação e Deus” ou o que Horkheimer chamava de “o anseio pelo totalmente outro” (citado em: Bronner, *Critical theory*, p. 92). Veja tb. Max Horkheimer, “The ego and freedom movements”, in: *Between philosophy and social sciences*, tradução para o inglês de G. F. Hunter; M. S. Kramer; John Torpey (Cambridge: MIT Press, reimpr., 1995).

- 18 Peter Watson também cita Thomas Nagel, Ronald Dworkin e Habermas como “três filósofos de ambos os lados do Atlântico, cada qual bem no auge da carreira”, e todos dizem a mesma coisa: o ateísmo materialista simplesmente não consegue explicar coisas que sabemos ser verdadeiras,

- coisas como valor moral, consciência humana e livre-arbítrio. Todos eles sustentam que não creem em um Deus pessoal, mas reconhecem que “não podemos fugir de buscar a transcendência”. Peter Watson, *The age of nothing: how we have sought to live since the death of God* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2014), p. 5. Watson está se referindo às obras de Habermas já citadas e a Nagel, *Mind and cosmos*, e Dworkin, *Religion without God*.
- 19 *Monkey trial* [julgamento do macaco] foi uma designação pejorativa dada para o julgamento ocorrido em Dayton, Tennessee (EUA) em 1925. O professor John T. Scopes foi acusado de ensinar a teoria da evolução de Darwin nas aulas de biologia. Scopes foi declarado culpado e multado por sua ação, mas recorreu e ganhou a causa. Esse julgamento expôs a controvérsia entre modernistas e fundamentalistas nos EUA. (N. do E.)
 - 20 Esse discurso foi escrito por William Jennings Bryan, que processou Scopes. A citação é de umaresenha de Malcolm Harris do livro de Leonard, “The dark history of liberal reform”, *New Republic*, January 21, 2016, disponível em: <https://newrepublic.com/article/128144/dark-history-liberal-reform>, acesso em: 27 abr. 2017.
 - 21 Paul Kalanithi, *When breath becomes air* (New York: Random House, 2016) [edição em português: *O último sopro de vida*, tradução de Claudio Carina (Rio de Janeiro: Sextante, 2016)].
 - 22 Ibidem, p. 168.
 - 23 Ibidem, p. 169.
 - 24 Ibidem, p. 169-70.
 - 25 Ibidem, p. 168 e 171. A partir do momento que Kalanithi se abriu para a existência de Deus, começou a olhar para as religiões e descobriu que o ensinamento do cristianismo sobre graça e redenção era mais irresistível do que o de outras religiões, as quais enfatizavam a conquista da bênção de Deus por meio do desempenho moral. Os capítulos de 3 a 9 deste livro cobrirão grande parte desse território.
 - 26 Rebecca Pippert, *Hope has its reasons: the search to satisfy our deepest longings* (Downers Grove: InterVarsity, 2001), p. 117.
 - 27 Ibidem, p. 119.
 - 28 James Wood, “Is that all there is? Secularism and its discontents”, *New Yorker*, August 14, 2011.
 - 29 Ibidem.
 - 30 Walter Isaacson, *Steve Jobs* (New York: Simon & Schuster, 2011), p. 571 [edição em português: *Steve Jobs: a biografia*, tradução de Berilo Vargas; Denise Bottmann; Pedro Maia Soares (São Paulo: Companhia das Letras, 2016)]. Citado em James K. A. Smith, *How (not) to be secular: reading Charles Taylor* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), p. 13.
 - 31 Lisa Chase, “Losing my husband — and finding him again through a medium”, *Elle*, October 5, 2014.
 - 32 Andrew Delbanco, *The real American dream: a meditation on hope* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), p. 3.
 - 33 Julian Barnes, *Nothing to be frightened of* (London: Jonathan Cape, 2008), p. 54 [edição em português: *Nada a temer*, tradução de Léa Viveiros de Castro (Rio de Janeiro: Rocco, 2009)].
 - 34 Steven Pinker, *How the mind works* (New York: Norton, 1997), p. 524 e 537 [edição em português: *Como a mente funciona*, tradução de Laura Teixeira Motta (São Paulo: Companhia das Letras, 2012)], citado em David Skeel, *True paradox: how Christianity makes sense of our complex world* (Downers Grove: InterVarsity, 2014), p. 67.
 - 35 Taylor, *A secular age*, p. 607.
 - 36 C. S. Lewis, “On living in an atomic age”, in: *Present concerns* (New York: Harcourt, 1986), p. 76.
 - 37 Leonard Bernstein, *The joy of music* (New York: Simon & Schuster, 2004), p. 105.

- 38 A discussão de “plenitude” de Taylor pode ser encontrada em *A secular age*, p. 1-22, e no cap. “Cross pressures”, p. 594-617.
- 39 Ibidem, p. 6.
- 40 Frank Bruni, “Between godliness and godlessness”, *New York Times*, August 30, 2014.
- 41 Hubert Dreyfus; Sean Dorrance Kelly, *All things shining: reading the Western classics to find meaning in a Secular Age* (New York: Simon & Schuster, 2011), p. 201. Cornelius Plantinga também escreveu sobre essa experiência em “Longing and Hope”, o primeiro capítulo do seu livro *Engaging God’s world: a Christian vision of faith, learning, and living* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002 [edição em português: *O crente no mundo de Deus: uma visão cristã da fé, da educação e da vida* (São Paulo: Cultura Cristã, 2008)]), p. 1-16.
- 42 Roger Scruton, *The soul of the world* (Princeton: Princeton University Press, 2014 [edição em português: *A alma do mundo* (Rio de Janeiro: Record, 2017)]). Filósofo, Scruton usa a disciplina da fenomenologia para “abrir espaço” para a crença religiosa.
- 43 Citado em Stuart Babbage, “Lord Kenneth Clark’s encounter with the ‘motions of grace’”, *Christianity Today*, June 8, 1979, p. 28.
- 44 Václav Havel, *Letters to Olga* (New York: Knopf, 1988), p. 331-2 [edição em português: *Cartas a Olga* (São Paulo: Estação Liberdade, 1992)]. Citado em Taylor, *A secular age*, p. 728-9.
- 45 A “conversão” de Havel na prisão não resultou em uma profissão de fé no cristianismo ou mesmo em uma crença no Deus tradicional das religiões monoteístas. Mas ele desenvolveu uma visão do “Ser” divino que está além de todas as religiões e culturas. Veja M. C. Putna, “The spirituality of Vaclav Havel in its Czech and American contexts”, *East European Politics and Societies* 24, n. 3 (August, 2010): p. 353-78, disponível em: <http://eep.sagepub.com/content/24/3/353.full.pdf+html>, acesso em: 28 abr. 2017.
- 46 Kristin Dombek, “Letter from Williamsburg”, *Paris Review* 205 (Summer, 2013), disponível em: www.theparisreview.org/letters-essays/6236/letter-from-williamsburg-kristin-dombek, acesso em: 28 abr. 2017. Observação: a versão online do ensaio diz: “Sou ateia há mais de quinze anos”; já a impressa: “Há quinze anos parei de acreditar”. Citei a primeira, mesmo sem saber qual das duas foi alterada.
- 47 Edição em português: *Miséria à americana: vivendo de subemprego nos Estados Unidos* (Rio de Janeiro: Record, 2004).
- 48 Barbara Ehrenreich, *Living with a wild God: a nonbeliever’s search for the truth about everything* (New York: Twelve Books, 2014), p. 1.
- 49 Ibidem, p. 37-44 e 77.
- 50 Ibidem, p. 115.
- 51 Ibidem, p. 116.
- 52 Ibidem, p. 203.
- 53 Ibidem, p. 127.
- 54 Ibidem, p. 197.
- 55 Ibidem, p. 226-7.
- 56 Augustine, *Confessions*. Essa é a tradução para o inglês que Maria Boulding fez da obra Saint Augustine of Hippo, *The confessions: with an introduction and contemporary criticism*, organização de David Vincent Meconi (San Francisco: Ignatius, 2012), livro VII, cap. 23, p. 186 [edição em português: Agostinho, *Confissões*, tradução de J. Oliveira Santos; A. Ambrosio de Pina (Petrópolis: Vozes, 2011)].
- 57 Henry Chadwick, *Augustine: a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 23.

- 58 Cf. C. S. Lewis: “Um ‘Deus impessoal’ — satisfatório. Um Deus subjetivo de beleza, verdade e bondade, dentro de nossa cabeça — melhor ainda. Uma força viva sem forma fluindo por meio de nós, um vasto poder que podemos acessar — o melhor de tudo. Mas o próprio Deus, vivo, puxando a outra ponta da corda, talvez se aproximando a uma velocidade infinita, o caçador, o Rei, o marido — aí a questão é completamente outra”. C. S. Lewis, *Miracles* (New York: Touchstone, 1996), p. 125 [edição em português: *Milagres*, tradução de Ana Schäffer (São Paulo: Vida, 2006)].
- 59 Veja a resenha do livro de Ehrenreich por Francis Spufford: “Spiritual literature for atheists”, *First Things*, n. 257 (November, 2015). “Justiça *indomável* — a justiça sem mediação nem filtros — é diferente daquilo que, cheios de melindres, tentamos fazer nas salas de audiência”. Spufford também escreve que o amor *indomável*, aquele que fervorosamente insiste em nosso bem e não permitirá que prejudiquemos a nós mesmos — “é terrivelmente diferente do produto adulterado a que nos habituamos. [...] Chamar de ‘amoral’ a presença com que se depara [como faz Ehrenreich] é no mínimo reconhecer a sua diferença” (p. 47-8).
- 60 Rudolf Otto, *The idea of the holy* (London: Oxford University Press, 1931), p. 28 [edição em português: *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*, 3. ed., tradução de Walter O. Schlupp (São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2014)].
- 61 Ehrenreich, *Living with a wild God*, p. 203 e 215.
- 62 Taylor, *A secular age*, p. 8.
- 63 Mark Lilla, “The hidden lesson of Montaigne”, *New York Review of Books* 58, n. 5 (March 24, 2011), citado em James K. A. Smith, *How (not) to be secular: reading Charles Taylor* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), p. 1.
- 64 Matt Ridley, “Why Muslims are turning away from Islam”, *Times* (London), November 23, 2015.
- 65 Peter Berger; Grace Davie; Effie Fokas, *Religious America: secular Europe? A theme and variation* (Farnham: Ashgate, 2008), p. 10.
- 66 Não só a China tem se tornado mais cristã à medida que se moderniza, como os estudiosos chineses entendem que o crescimento do cristianismo está levando à maior modernização e democracia. Veja o trabalho de Zhuo Xinping e outros citados na nota 8.
- 67 Veja a obra de José Casanova que se tornou uma referência, *Public religions in the modern world* (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Ele compara a Espanha, a Polônia, o Brasil e os Estados Unidos e encontra diversas trajetórias diferentes (tanto ascendentes quanto descendentes) para a religião e as igrejas inseridas na modernização. Essa trajetória depende em grande parte de como as igrejas respondem à cultura moderna. Em geral, as que são hostis demais (recuando ou atacando) ou amigáveis demais (adaptando-se e assimilando) entram em declínio. O caminho também depende de se, no passado, o vínculo com a religião foi algo mais formal e estatal ou mais local e voluntário. Quanto mais a religião estiver vinculada a uma identidade nacional por meio de um monopólio passado (e.g., igrejas do Estado), mais a religião declina. Quanto mais a religião estiver baseada em uma agremiação livre e voluntária, mais forte ela permanece na cultura moderna. Resumindo, não é a religião em si que declina sob a modernidade, mas a religião herdada. A religião por escolha e baseada na conversão pode prosperar. Veja tb. Mark Noll, *From every tribe and nation: a historian’s discovery of the global Christian story* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), p. 72-5.
- 68 Eric Kaufmann, *Shall the religious inherit the Earth? Demography and politics in the twenty-first century* (London: Profile Books, 2010), p. 1-45.
- 69 Ibidem, p. 253.
- 70 Veja Caspar Melville, “Battle of the babies”, *New Humanist*, March 22, 2010, disponível em: <http://newhumanist.org.uk/2267/battle-of-the-babies>, acesso em: 29 abr. 2017. Trata-se de uma

- resenha de *Shall the religious inherit the Earth?* bem como de uma entrevista com o autor.
- 71 Na verdade, aqueles que nunca frequentam cultos religiosos têm menos filhos do que aqueles que ofazem raramente, os quais, por sua vez, têm menos descendentes do que frequentadores assíduos de todas as semanas. Veja o trabalho do estudioso alemão Michael Blume, que demonstra existir uma correlação positiva global entre a frequência ao culto e o número de filhos. Jesse Bering, "God's little rabbits: religious people outreproduce secular ones by a landslide", *Scientific American*, December 22, 2010: "Quem 'nunca' comparece a cultos religiosos, em média, tem 1,67 filho ao longo da vida [abaixo do nível de substituição de 2,0]; quem o faz 'uma vez por mês' eleva a média para 2,01 filhos; 'mais de uma vez por semana', para 2,5 filhos".
- 72 Ibidem.
- 73 Veja Jeffrey Sachs, *The end of poverty: economic possibilities for our time* (New York: Penguin, 2015), p. xli-xlii [edição em português: *O fim da pobreza: como acabar com a miséria mundial nos próximos vinte anos*, tradução de Pedro Maia Soares (São Paulo: Companhia das Letras, 2005)].
- 74 Kaufmann, *Shall the religious inherit the Earth?*, p. 45. Ele também escreve: "Temos um longo caminho a percorrer até que todas as regiões do planeta completem suas transições demográficas. [...] Quando a transição concluir seu curso no século 22, as nações seculares do planeta responderão por uma cota bem menor da população mundial do que acontece hoje. E isso presume que o [próprio] Ocidente permanecerá tão secular quanto hoje: o que é improvável. [...] O 'amorenamento' do Ocidente vem dando uma nova injeção de sangue religioso na sociedade secular...", p. 254.
- 75 Ibidem.
- 76 Veja David Brooks, "Creed or chaos", *New York Times*, April 21, 2011.
- 77 Berger; David; Fokas, *Religious America, secular Europe?* p. 40-1.
- 78 Ibidem, p. 41-2. Veja tb. p. 33-4.
- 79 O estudo do Centro de Pesquisas Pew descobriu que as igrejas evangélicas e pentecostais, aquelas que exigem decisão e conversão, na verdade cresceram em dois milhões de pessoas ao longo dos sete anos antecedentes, enquanto o vínculo tanto com os tradicionais ramos protestante e católico tiveram declínio acentuado. Veja Sarah Pulliam Bailey, "Christianity faces sharp decline as Americans are becoming even less affiliated with religion", *Washington Post*, May 12, 2015.
- 80 Noll, *From every tribe and nation*, p. 130.
- 81 Veja <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/ChristianityinitsGlobalContext.pdf>, p. 36.
- 82 Ibidem, p. 22.
- 83 Noll, *From every tribe and nation*, p. 130.
- 84 Kaufmann, *Shall the religious inherit the Earth?*, p. 269.
- 85 Melville, "Battle of the babies".
- 86 Rabino Jonathan Sacks, *Not in God's name: confronting religious violence* (New York: Schocken, 2015), p. 18.
- 87 Augustine of Hippo, *The confessions: with an introduction and contemporary criticism*, organização de David Vincent Meconi (San Francisco: Ignatius, 2012), p. 3.



dois

A religião não se baseia na fé, e o secularismo, em evidências?

A mídia e a literatura atuais estão repletas do que se poderia chamar de histórias de “desconversão”. S. A. Joyce nos oferece a sua.

Nos anos posteriores à minha saída das forças armadas voltei para a faculdade — não em uma tentativa séria de obter um diploma, mas só para me aprimorar. [...] Deparei com um conjunto de valores humanistas, um quebra-cabeças que tive de montar, que acabou se revelando bem mais coerente e pertinente para o mundo contemporâneo do que um decálogo de tabus bíblicos gravados em pedra. Começava a ficar claro para mim que o Universo se comportava praticamente como seria de se esperar caso Deus não existisse, ou pelo menos não se importasse. Pouco a pouco me conscientizei de que no grande esquema das coisas, na verdade, não havia grande esquema algum. [...] Deus não desempenhava função alguma e não tinha nenhum propósito válido. A pergunta invadiu minha mente: “O que é um Deus sem propósito e do qual não existe evidência alguma?”. “Inexistente”, foi a resposta óbvia. A venda do dogma e o jugo do temor enfim tinham caído. Para mim, o Universo agora brilhava sob nova luz benfazeja, o fulgor reconfortante da realidade não mais distorcido nem pela “glória” artificial quase caricaturada do mito e do milagre nem pelo esplendor temível do fogo do inferno. Eu estava livre!

Ele intitula seu testemunho de desconversão como “Uma noite pedi em oração para conhecer a verdade. Na manhã seguinte descobri que era ateu”.¹

Se lermos ou ouvirmos vários desses relatos de perda da fé — investi tempo nisso —, alguns padrões podem ser identificados. Citei S. A. Joyce porque a história dele é quase prototípica. Os narradores relatam que foram confrontados com a falta de evidência empírica para as alegações da religião, e tiveram de enfrentar o problema do mal em um mundo supostamente supervisionado por um Deus bom, todo-poderoso. Chegaram à decisão de que o Universo não exhibe nenhum traço sequer do Deus tradicional. Se por um instante se preocuparam que não houvesse propósito na vida sem Deus, logo descobriram não crenças solícitos e muito mais apaixonadamente comprometidos com a justiça e a igualdade do que a

maior parte das pessoas religiosas que conheciam.

Concluíram que os seres humanos não necessitam de Deus para ter uma vida boa e construir um mundo bom para todos que nele vivem. De fato, desempenhamos melhor essas tarefas sem religião alguma. Após lutar contra as implicações de todas essas descobertas, e colocar na balança os custos de “sair do armário” na condição de céticos, eles afinal decidiram enfrentar a realidade e falar a verdade.²

Esse é um enredo impactante. Retrata a descrença como decorrência da busca pela verdade e da coragem de enfrentar a vida como ela é. Implica na ideia de que o descrente está pronto para conseguir a adesão de qualquer crente que se mostre capaz de alcançar o mesmo nível de objetividade e sinceridade. Um comentarista secular escreveu: “Acho ridículo que qualquer adulto pensante consiga crer em Deus e nunca houve um ínfimo grão de prova da sua existência. Estou aberto para que qualquer um que ache ter essa prova tente provar sua crença para mim”.³

Relatos de desconversão costumam manifestar o desejo de um mundo que não mais seja infinitamente dividido entre crentes verdadeiros e infiéis. Pessoas que recentemente passaram a ser seculares se sentem mais receptivas aos outros. Um site da internet intitulado “A good life without God” [Uma boa vida sem Deus] argumenta que, sem a influência da religião, enfim seremos capazes de alcançar “uma sociedade tolerante e aberta onde [exista] respeito mútuo e igualdade para todos os povos, não uma única visão do Universo, mas várias visões, e onde todas as pessoas conseguirão realizar seu potencial”.⁴

Por trás dessas histórias, no entanto, está uma narrativa mais profunda, a saber, que as pessoas religiosas estão vivendo uma fé cega, ao passo que as seculares e as que não creem em Deus alicerçam sua posição em evidências e na razão. A maioria dos que perderam a fé diz estar apenas seguindo os ditames da racionalidade. Mas antropólogos como Talal Asad contra-argumentam que na verdade o que está ocorrendo é a troca de um conjunto de narrativas morais — com seus personagens próximos e distantes, com seus heróis e hereges, e seus pressupostos improváveis sobre a realidade — por outro. Asad chama a típica história de desconversão de passagem “de uma selva escura para a luz”.⁵ O enredo é o de um herói que tem a coragem

de pensar por si mesmo.

Charles Taylor chama essa narrativa de “história de subtração”.⁶ As pessoas alegam que a perspectiva secular por elas adotada é simplesmente o que lhes restou depois que a ciência e a razão lhes subtraíram a antiga crença no sobrenatural. A partir do momento em que a superstição se foi, conseguiram ver coisas que estavam diante delas o tempo todo — ver que só a razão pode estabelecer a verdade, e os “valores humanistas” de igualdade e liberdade. Contudo, cada uma dessas ideias é uma nova crença, um compromisso impregnado de valores e que não pode ser provado empiricamente. Passar da religião para o secularismo não é tanto perder a fé quanto mudar para um novo conjunto de crenças e para uma nova comunidade de fé, a qual traça a linha divisória entre ortodoxia e heresia em lugares diferentes.

Essa é uma das principais razões por que muitas pessoas seculares pensam não valer a pena explorar e pesar as alegações dos crentes em Deus e no cristianismo. Presumem que essa crença é acima de tudo uma questão de fé, ao passo que a descrença se baseia principalmente na razão. Neste capítulo desejo desafiar essa visão com todas as minhas forças. Sei que para a maioria dos leitores essa ideia — de que o secularismo é um conjunto de dogmas de fé — é novidade. Por isso, começarei deixando mais visíveis essas crenças seculares.

Racionalidade exclusiva

O primeiro conjunto de crenças que muita gente secular adota é o que denominarei de “racionalidade exclusiva”. Trata-se da crença de que a ciência é o único árbitro do real e factual, e de que não deveríamos acreditar em nada, a menos que possamos prová-lo de forma conclusiva por meio da observação empírica. As coisas que podemos provar são as únicas dignas de serem chamadas de “verdade”. Tudo o mais que alguém possa dizer ou pensar pertence ao campo não confiável dos sentimentos e da opinião humana. Essa perspectiva da razão é fundamental para a afirmação secular de que a religião não consegue provar sua alegação de que existe um Deus e uma esfera sobrenatural.

Em nossa sociedade atual, isso pode parecer uma posição perfeitamente

sensata. Todavia, muitos que fizeram uma análise [do percurso] dessa perspectiva até sua conclusão lógica consideraram-na profundamente problemática. Certa vez conheci um rapaz, um estudante de filosofia bastante dedicado. Assim como seu herói, o filósofo francês René Descartes, ele partia de uma única certeza, qual seja, de que ele era capaz de pensar, e daí, existir. A partir daí tentou avançar elaborando uma visão da vida totalmente racional e comprovada em cada detalhe. Para seu desalento, veio a descobrir que não conseguia chegar a praticamente nenhum lugar. Não foi capaz de provar que o Universo não era uma ilusão de ótica, uma peça pregada nele por algum demônio. Tampouco conseguiu provar com base em qual padrão algo é “provado”. Acabou caindo em uma espécie de agnosticismo intenso, radical, incapaz de saber se qualquer coisa existia fora do seu próprio “eu” e de sua própria mente.

Em sua biografia espiritual, Barbara Ehrenreich testemunha que chegou a essa mesma situação quando adolescente. “O projeto lógico inteiro começou a ruir, como imagino que esteja fadado a acontecer quando se confronta o mundo tomando como certo apenas o ‘eu’”, escreveu ela. Uma amiga cristã a criticou com severidade por não crer em Deus e ela respondeu que era bastante difícil crer *nela*. “Crer nela, ou mesmo nos membros da minha família, aliás, como mentes independentes, exigiu todo o esforço que eu podia amearhar”.⁷ Tanto Ehrenreich quanto o estudante de filosofia do exemplo anterior recorreram à racionalidade exclusiva — a crença de que não se pode conhecer nada a menos que seja possível prová-lo empiricamente — e chegaram à conclusão de que, em razão disso, mal podiam conhecer coisa alguma. Não deveríamos encarar esses casos como discrepâncias extremas. Em vários sentidos eles foram um prenúncio do caminho que o pensamento filosófico tomou ao longo do século 20.

William Kingdon Clifford, matemático e filósofo britânico, cristalizou a racionalidade exclusiva em seu famoso ensaio “The ethics of belief” [A ética da crença] (1877). Escreveu ele: “É errado sempre, seja quem for e em que parte for, crer em qualquer coisa que seja com base em evidências insuficientes”, e por “evidências suficientes” ele queria dizer a verificação empírica passível de convencer qualquer pessoa racional capaz de avaliar a questão.⁸ Apesar de a maior parte das pessoas seculares de hoje nunca terem ouvido falar de Clifford, esse é o princípio ativo que a maior parte

delas usa para rejeitar a crença religiosa.⁹ Há inúmeros desafios propostos por ateus na internet que dizem às pessoas religiosas: “Se quer que eu acredite em Deus, você precisa provar a existência dele”.

No entanto, agora se entende que essa maneira de ver a razão tem problemas incontornáveis. Por um simples motivo: ela não consegue corresponder aos próprios padrões. De acordo com a tese de Clifford, não deveríamos crer em algo a menos que pudéssemos prová-lo empiricamente. Mas qual é a prova empírica *dessa* proposição?

Outro problema é que poucas de nossas convicções acerca da verdade podem ser provadas de maneira científica. Conquanto talvez sejamos capazes de provar demonstrando a qualquer pessoa racional que a substância X entra em ebulição à temperatura Y na altitude Z, não temos como provar do mesmo modo aquilo que cremos sobre a justiça e os direitos humanos, ou que todos são iguais em dignidade e valor, ou o que pensamos ser bom e mau no que se refere ao comportamento humano. Se usássemos para outras crenças nossas o mesmo padrão de evidência que muita gente secular usa para rejeitar a crença em Deus, ninguém seria capaz de justificar praticamente nada. As únicas coisas que seriam “éticas” de se crer seriam as passíveis de serem provadas em laboratório.¹⁰ O filósofo Peter van Inwagen destaca que o ensaio de Clifford costuma ser ensinado nas aulas de religião da atualidade, mas nunca nas aulas de epistemologia (que trata de como sabemos o que sabemos). Isso porque, segundo van Inwagen, quase não há mais professores de filosofia no Ocidente que ainda acreditam na visão de razão defendida por Clifford.¹¹

Um problema adicional é que até mesmo os critérios para provar algo são amplamente contestados. Isso significa que mesmo enunciados agnósticos podem conter afirmações de fé acerca da racionalidade. Dizer, por exemplo, que não se acredita na comprovação de P é aceitar pela fé um padrão de “prova” com o qual nem todo o mundo concorda.¹² Obviamente, não se pode provar um modelo de prova racional sem utilizá-lo. Assim, a razão só pode alegar que ela é o caminho para se chegar à verdade se apelar para si mesma. Um filósofo escreve: “Isso soa para alguns como defender a confiabilidade de um vendedor de carros fazendo com que ele jure que sempre diz a verdade”.¹³

Essa afirmação é injusta. A razão é um modo crucial e insubstituível de ajudar-nos a pesar crenças concorrentes. Mas é impossível afirmar que deveríamos crer apenas no que é passível de ser provado e que, portanto, uma vez que a religião não pode ser provada, não deveríamos abraçá-la. Todos temos coisas em que acreditamos — e pelas quais inclusive nos sacrificaríamos e até morreríamos — que não podem ser provadas. Cremos nelas por uma série de motivos racionais, experienciais e sociais que se combinam. Mas uma vez que essas crenças não são passíveis de prova, isso significa que não deveríamos mantê-las, ou que não temos como saber se são verdadeiras? O que deveríamos fazer, portanto, é parar de exigir que a crença em Deus satisfaça um padrão de prova universalmente reconhecido, quando não aplicamos esse mesmo padrão a outros compromissos sobre os quais baseamos nossa vida.

“Visão formada a partir de lugar nenhum”

Assim, razão e prova precisam começar com fé na razão e crença em algum conceito específico de prova. Todavia, há ainda mais fé envolvida na racionalidade ordinária do que isso. Pensadores do século 20 como Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty e Ludwig Wittgenstein argumentaram que todo raciocínio é baseado em prévios compromissos de fé sobre os quais não se raciocina.¹⁴

Por exemplo, a razão depende de crermos que não estamos sendo enganados por nossos sentidos cognitivos — os olhos e ouvidos, a mente e a memória. Todavia, não existe um meio de estabelecer isso que não seja circular. Não podemos testar a confiabilidade delas sem usá-las e, portanto, sem presumi-las. Ludwig Wittgenstein demonstrou que é impossível refutar a alegação de que a Terra tem apenas cem anos e que veio a existir com todos os sinais de antiguidade.¹⁵ Para explicar o que Wittgenstein quer dizer, pense no filme *Matrix*. Você é capaz de provar que na verdade não está mergulhado em um tanque, com plugues saindo da nuca a alimentá-lo de uma realidade alternativa? Não podemos, portanto, provar essas premissas fundamentais para o funcionamento do raciocínio. Nós as aceitamos pela fé e desdenhamos, por uma questão de defesa, de quem questiona essas crenças, pois sabemos que não podemos acessar “o que

está por trás delas” a fim de prová-las.

E mais, até a afirmação de que ciência e evidências empíricas são as únicas formas seguras de entender a realidade pressupõe uma visão do Universo que só pode ser conhecida pela fé. Por exemplo, o filósofo americano C. Stephen Evans escreve: “A ciência, por sua própria natureza, não é adequada para investigar se a realidade vai além do mundo natural”.¹⁶ Como a metodologia básica da ciência é presumir sempre uma causa natural para cada fenômeno, não há experimento capaz de provar *ou* refutar a existência de algo que vá além do mundo material. Por exemplo, não haveria meios de provar empiricamente que um milagre ocorreu, uma vez que o cientista teria de presumir, independentemente de qualquer outra coisa, que nenhuma causa natural fora descoberta *ainda*. Se tivesse de fato sido um milagre sobrenatural, não seria possível à ciência moderna discerni-lo.

Evans argumenta, então, que tanto a declaração “não existe nenhuma realidade sobrenatural além deste mundo” quanto a declaração “existe uma realidade transcendente além deste mundo” são proposições filosóficas, não científicas. Nem uma nem outra pode ser provada empiricamente de modo que não deixe dúvidas para pessoa racional alguma.¹⁷ Declarar que não existe Deus algum *ou* que existe um Deus, portanto, necessariamente envolve fé. E assim, a declaração de que a ciência é o único árbitro da verdade não é, em si mesma, uma descoberta científica. É uma crença.

Tudo isso porque as crenças mais profundas sobre a natureza do ser, algo que a tradição chama de “ontologia”, são inevitáveis, embora empiricamente não sejam passíveis de serem provadas. A filosofia hindu ensinada na Índia sustenta que o mundo é a emanção de um espírito absoluto e, portanto, grande parte da realidade só pode ser discernida, de fato, por meio da contemplação. Já a ciência ocidental, ao contrário, presume que as coisas existem por si só — e, portanto, que todos os efeitos materiais são dependentes de causas materiais antecedentes.¹⁸ Se a visão indiana estiver certa, a realidade não é previsível em última análise. A ciência ocidental, no entanto, presume um sistema fechado de causas naturais e que, portanto, havendo conhecimento empírico suficiente, todas as coisas poderiam ser previstas. Não pode haver experimento algum capaz de testar se a visão correta é a indiana ou a ocidental, e essa é a questão.

Como o filósofo do século 18 David Hume propôs em extensa argumentação, nossa ciência é baseada em crenças acerca do Universo impossíveis de serem provadas ou refutadas.¹⁹

Resumindo, ninguém pode se livrar de todos os pressupostos de fé e assumir uma postura de abertura para evidências objetivas que seja pura, imparcial e livre de crenças. Não existe “visão formada a partir de lugar nenhum”.

Crenças de fundo

O cientista e filósofo Michael Polanyi defendeu a ideia de que todo ato individual de conhecimento humano opera em dois níveis — o da “consciência focal”, em que o detentor do conhecimento dedica atenção direta a um objeto observado, e o da “consciência subsidiária”, em que esse detentor emprega um conjunto de pressupostos tácitos e não reconhecidos à medida que são empregados”.²⁰ Polanyi mostra que todas as pessoas trazem consigo inúmeras crenças sobre a realidade e acerca da relevância que chegam até nós por meio das experiências físicas, de autoridades em quem confiamos e das comunidades de que participamos. Essas crenças passam a fazer parte de nós e as conservamos como conhecimento tácito, crenças de que mal temos consciência, e “paradigmas” da realidade.²¹ De modo que sempre observamos tudo com um “pré-entendimento” das coisas, das expectativas e dos valores existentes, o qual controla o que vemos, o que parece plausível e o que não parece.²²

Esse conhecimento tácito, de que mal temos consciência, molda nosso raciocínio consciente mais do que nos damos conta. Com frequência consideramos determinados argumentos irresistíveis, em especial devido às nossas crenças de fundo, e quando essas crenças mudam, em geral não por meio de argumentos, mas de experiências e de intuição, isso faz argumentos que antes pareciam fortes começarem a ser vistos como fracos.

O problema do mal é um bom estudo de caso de como as crenças de fundo controlam nosso suposto pensamento estritamente racional. James Wood e Barbara Ehrenreich explicam como o problema do mal e do sofrimento no mundo foi decisivo para impedi-los de crer em Deus quando jovens adultos.

Wood, criado em um lar cristão evangélico, afirma que a crueldade e a perversidade da vida humana real deixariam a vida sem sentido mesmo se Deus existisse.²³ Wood classifica essa objeção à existência de Deus como algo “extremamente óbvio e antigo”, mas na verdade não é bem esse o caso. O livro de Jó, por exemplo, apresenta a indignidade do sofrimento imerecido tão bem quanto qualquer texto antigo, no entanto, de modo algum o apresenta como uma objeção à existência de Deus. É provável que os antigos estivessem muito mais familiarizados com a brutalidade, a perda e o mal do que nós. A literatura deles — e o livro de Jó é só um exemplo — está repleta de lamentos pelo sofrimento inexplicável. Todavia, quase não há pensador antigo algum que, com base nesse mal, tenha raciocinado que, por conseguinte, Deus não poderia existir. Por que esse argumento contra a existência de Deus parece tão racional e convincente hoje?

Charles Taylor explica a razão pela qual as pessoas de hoje têm probabilidade muito maior de perder a fé diante do sofrimento do que as do passado. Diz ele que isso acontece porque, culturalmente, a crença e a confiança que depositamos nos poderes do nosso próprio intelecto mudaram. As pessoas da antiguidade não supunham que a mente humana tivesse sabedoria suficiente para julgar o modo que um Deus infinito estava dispendo as coisas. Só nos tempos modernos obtivemos “a certeza de que temos todos os elementos necessários para promover um julgamento de Deus”.²⁴ Só quando essa crença de fundo na suficiência do nosso próprio intelecto mudou foi que a presença do mal no mundo pareceu ser um argumento contra a existência de Deus.

Sendo assim, há um cenário significativo de fé por trás dos argumentos contra Deus que a modernidade articula com base no mal. Não se prova, mas se pressupõe que um Deus que esteja além da nossa razão não poderia existir — e por isso concluímos que ele não existe. Isso é, claramente, petição de princípio. Nossas crenças de fundo predisuseram nosso raciocínio consciente a não conseguir encontrar evidências suficientes da existência de Deus. Assim, os jovens James Wood e Barbara Ehrenreich, pensadores brilhantes que eram, encontraram a tese do anseio pelo “Deus monoteísta”. Mas não foi verdade que o raciocínio deles lhes tenha minado a fé. Antes, o que aconteceu foi que um novo tipo de fé, a fé no poder do raciocínio e na capacidade humanos de compreender a profundidade das

coisas, substituiu um tipo de fé mais antigo, mais modesto.

A crítica da dúvida

Portanto, até nosso pensamento racional mais rigoroso é perpassado por diversas formas de fé. Michael Polanyi vai um passo além, no entanto, e mostra que inclusive a dúvida cética sempre contém um elemento de crença. Em seu ensaio “The critique of doubt” [A crítica da dúvida], Polanyi argumenta que dúvida e crença são “equivalentes”, em última análise. Por quê? “Duvidar de qualquer declaração explícita”, ele escreve, “é negar [uma] crença [...] a favor de outras não contestadas no momento”.²⁵ Não se pode duvidar da crença A exceto com base em uma crença B que o indivíduo, naquele instante, aceite como verdadeira. Assim, por exemplo, você não pode dizer “Ninguém consegue ter conhecimento suficiente a ponto de ter certeza acerca de Deus e da religião” sem presumir naquele momento que você sabe o suficiente sobre a natureza do conhecimento religioso para estar certo *disso*.

Alguns anos atrás, um homem começou a frequentar nossa igreja. A princípio ele tinha uma crença genérica em Deus, mas foi tomado por dúvidas nos anos de faculdade e viveu durante décadas sem qualquer fé religiosa. Depois de vários meses frequentando nossa igreja, ele me contou que a fé em Deus lhe parecia mais plausível. Quando perguntei como isso estava acontecendo, ele afirmou que o ponto de virada fora uma palestra em que me ouviu falar sobre “duvidar de suas dúvidas”. Disse ele: “Eu nunca me dera conta de que tinha de haver algum tipo de fé por trás das minhas dúvidas. E quando olhei para as coisas em que de fato cria, descobri que não tinha boas razões para *elas*. Quando comecei a examinar algumas das bases para minhas dúvidas, não me pareceu tão difícil ter fé em Deus”.

O que significa fazer isso? À medida que fui conhecendo esse homem e ele se tornou um amigo e acabou se tornando membro da minha igreja, comecei a analisar que coisas haviam desencadeado suas primeiras dúvidas. Mais tarde descobri um blogueiro ateu que preparara uma lista quase idêntica:

A primeira causa que planta a semente inicial de dúvida varia de pessoa para pessoa. Contudo,
algumas

das razões comuns incluem: conhecer um verdadeiro ateu e descobrir que ele não é o misantropo imoral e infeliz que o crente tem sido a levado a esperar; testemunhar um colega cristão bom e fiel sofrer terrivelmente sem razão aparente; testemunhar a corrupção ou a hipocrisia institucionalizada na hierarquia religiosa do crente; perceber injustiça básica nas doutrinas do inferno e da salvação; ou encontrar nas Escrituras escolhidas pelo crente uma contradição ou um erro para os quais não se tenha resposta.²⁶

Aqui está como meu amigo duvidou das próprias dúvidas.

Conhecer um verdadeiro ateu que não era um misantropo imoral e infeliz. Essa dúvida se baseia na crença implícita de que pessoas religiosas são salvas por Deus graças a sua bondade e moralidade. Se esse for o caso, então todos os ateus deveriam ser maus e imorais por definição. Quando ele aprendeu o ensino bíblico de que somos salvos somente pela graça imerecida, não por nosso caráter moral, constatou que não havia razão para que um ateu não pudesse ser uma pessoa muito melhor do que um cristão. A crença por trás de sua dúvida desmoronou, de modo que a dúvida deixou de existir.

Testemunhar o sofrimento terrível, sem razão aparente, de um crente bom e fiel. Essa dúvida brota da crença de que se nós, seres humanos, não conseguirmos discernir razão suficiente para um ato de Deus, é porque ela não existe. Meu amigo veio a perceber que pensar assim era presumir que, se havia um Deus infinito, a mente finita deveria ser capaz de avaliar suas motivações e seus planos. Ele se perguntou se era razoável acreditar nisso, ter tanta confiança em sua própria percepção, e a dúvida começou a se dissipar.

Testemunhar corrupção ou hipocrisia em uma instituição religiosa. Essa talvez seja a base mais procedente para se duvidar de verdade de uma fé em particular. Mas, então, meu amigo percebeu que os padrões morais que estava usando para julgar crentes hipócritas vinham principalmente do próprio cristianismo. “A pior coisa que eu poderia dizer a respeito dos cristãos era que não estavam sendo suficientemente cristãos; mas, afinal, por que seriam, se o cristianismo não fosse de fato verdadeiro?”

Perceber injustiça básica nas doutrinas do inferno e da salvação. Essa dúvida, segundo meu amigo, vinha em grande parte das crenças subjacentes de sua cultura. Ele tinha um amigo chinês que não acreditava em Deus, mas dizia que se Deus existisse, com certeza teria o direito de julgar as pessoas como bem entendesse. Ele então percebeu que sua dúvida acerca do

inferno era baseada em uma disposição mental tipicamente ocidental, democrática, individualista e característica da raça branca, da qual a maioria das outras pessoas do mundo não compartilhava. “Insistir em que o Universo seja governado como uma democracia ocidental era na verdade um ponto de vista muito etnocêntrico”, ele me contou.

Uma contradição ou um erro nas Escrituras para os quais não se tenha resposta. Essa dúvida, segundo meu amigo, baseava-se no pressuposto de que todos os crentes teriam uma confiança ingênua e acrítica na Bíblia. “Desde que vim para sua igreja já vi umas mil teses de doutorado redigidas em torno de um único versículo, e notei que para cada controvérsia sobre um versículo que contradiz outro ou representa um erro, há dez contrapontos convincentes”. Ele acertadamente perdeu a fé de que algum dia seria capaz de encontrar uma dificuldade na Bíblia para a qual “não se tenha resposta”.

Equilíbrio entre razão e fé

Nada do que eu disse deveria ser lido como um argumento em defesa da irracionalidade ou de uma crença baseada só em emoção e impulso. Saltos não racionais de fé, preconceitos e tradicionalismo incondicional são errados. Teses e proposições devem ser testadas de maneira racional tanto em sua coerência interna quanto no alinhamento com o que sabemos da realidade. Devemos ter tantos bons motivos quanto possíveis para aquilo que acreditamos. Contudo, existe um polo objetivo e um polo subjetivo no conhecimento. O Iluminismo, seguindo René Descartes e John Locke, recusou-se terminantemente a enxergar a subjetividade como conhecimento verdadeiro. Em compensação, pensadores do século 20 como Jacques Derrida e Michel Foucault, sensíveis a como o poder molda percepções públicas da verdade, atacaram a ideia de que houvesse qualquer polo objetivo. Ninguém, segundo eles pensavam, deveria ter certeza de nada.

Mas Michael Polanyi tem convicção de que ambas essas posições — de puro objetivismo ou de puro subjetivismo — são autodestrutivas e, em última análise, impossíveis de se sustentar. Os objetivistas não conseguem justificar a gama de valores que inevitavelmente *conhecem*, embora não possam

provar. E os subjetivistas fazem suas próprias afirmações sem sentido e contraditórias. De onde tiram a certeza de conhecimento que é necessária para afirmar que ninguém tem o direito de ter certeza? O objetivo de Polanyi era “restaurar o *equilíbrio* de nossos poderes cognitivos”.²⁷ Cientistas sociais têm argumentado que chegamos ao que consideramos ser “verdade” por meio de uma variedade de métodos entre os quais estão o pensamento analítico, a experiência, a empatia ou “mentalização” e a intuição.²⁸ Agostinho entendia que razão e fé trabalham sempre juntas e que a razão sempre opera “debaixo da orientação da crença antecedente”.²⁹

O cristão usa a razão e a fé para chegar a suas crenças do mesmo modo que seu semelhante secular usa a razão e a fé para chegar às dele. Os dois olham para as mesmas realidades, presentes na natureza e na vida humana, e buscam um modo de explicá-las por meio de um processo que seja racional, pessoal, intuitivo e social. A razão não opera sozinha nem pode.

A secularidade contemporânea, portanto, não é ausência de fé, mas em vez disso se baseia em todo um conjunto de crenças, entre as quais há diversas hipóteses altamente contestáveis, acerca da natureza da prova e da própria racionalidade.³⁰

Moral humanística

Além de um conjunto de crenças acerca da racionalidade, a maioria das pessoas seculares de hoje também tem um conjunto de crenças éticas sobre a natureza da vida humana. Muitos se descreveriam como “humanistas liberais” comprometidos com a ciência e a razão, com o progresso e o bem da humanidade, e com os direitos, a igualdade e a liberdade de cada ser humano.³¹ A secularidade é marcada por um chamado “a assumir responsabilidade ativa pelo aprimoramento progressivo do mundo [...] a trabalhar pela melhoria de outros seres humanos, incluindo estranhos de outras terras”.³² E, segundo eles argumentam, afastar do mundo a influência da religião nos ajudará a perceber esses valores.

No entanto, de onde vêm tais valores? Não só nenhum desses padrões morais humanísticos pode ser comprovado empiricamente, mas também

não são uma consequência lógica de uma visão de mundo materialista. Muita gente parece não enxergar esse problema. Por exemplo, alguém que deixou um comentário em um artigo do *New York Times* sobre o significado da vida escreveu:

Quando o telescópio [sic] espacial Hubble apontou para um ponto negro no céu, mais ou menos do tamanho de uma daquelas borrachas que se usa na extremidade do lápis, durante uma semana, encontrou 30 mil galáxia [sic] de mais de 13 bilhões de anos de idade com muitos trilhões de estrelas e muitos e muitos mais trilhões de supostos planetas. [E você,] que importância tem? [...] Você não é um floco de neve único, não é especiais [sic], você é só mais um pedaço de matérias [sic] em decomposição no topo da cadeia de compostagem deste mundo. Nada do que você é nem do que fará no curto espaço de tempo que está aqui importará. Tudo o que fique aquém desse entendimento é vaidade. Portanto, celebre a vida a cada momento, admire suas maravilhas [e] ame sem reservas.³³

A primeira parte dessa declaração oferece uma visão materialista revigorante e irrestrita do mundo. Em sentido estrito, você é feito de matéria sem alma alguma. Não foi criado para nenhum propósito especial. Não há vida após a morte. O mundo acabará sendo consumido pelo fogo com a morte do sol. Nada que você faz aqui, algo gentil ou cruel, fará a menor diferença no final. Mas depois disso, com a palavra “Portanto”, que indica uma sequência lógica, nos é dito que deveríamos, por causa de tudo isso, viver uma vida de celebração e amor.

Todavia, se somos apenas um pedaço de matéria em decomposição neste Universo em decadência, e se não somos nada mais significativo do que isso, por que deveríamos levar uma vida de amor para com os outros? Não deveríamos. Por que não haveríamos de viver de modo tão egoísta que conseguíssemos? Como as crenças em coisas como liberdade individual, direitos humanos e igualdade podem brotar da ou se alinhar com a ideia de que seres humanos passaram a ser o que são por meio da sobrevivência do mais apto? De fato, não foi isso que aconteceu. O filósofo russo Vladimir Solovyov assim resumiu, de maneira bem sarcástica, o raciocínio ético do humanismo secular: “O homem descende dos macacos, portanto, devemos amar-nos uns aos outros”.³⁴ A segunda premissa não emana da primeira. Se no passado era natural que o forte devorasse o fraco, por que não é permitido às pessoas fazê-lo agora? É evidente que não estou argumentando que não deveríamos amar uns aos outros. Antes, estou dizendo que, dada a visão secular do Universo, a conclusão de que devemos amar ou fazer justiça social não é mais lógica do que a conclusão de que

devemos odiar ou destruir. Esses dois conjuntos de crenças — no materialismo científico extremo e no humanismo liberal — simplesmente não se coadunam um com o outro. Cada conjunto de crenças é evidência contra o outro. Muitos chamariam isso de uma visão profundamente incoerente do mundo.

Se os valores do humanismo secular não podem ser inferidos nem deduzidos de um universo materialista, então de onde eles vêm?

A resposta é que eles têm uma “genealogia”, uma história. O filósofo francês Jacques Derrida afirmou: “Hoje, a pedra angular da lei internacional é o sagrado [...] a sacralidade do homem na condição de nosso semelhante [...] criado por Deus ou pelo homem que Deus criou. [...] Nesse sentido, o conceito de crime contra a humanidade é cristão e penso que tal coisa não existiria na lei atual se não fosse o legado cristão, abraâmico, bíblico”.³⁵ Já ouvimos Jürgen Habermas expressar o consenso crescente entre muitos estudiosos,³⁶ ou seja, que os “ideais

[modernos] de liberdade [...] de consciência, dos direitos humanos e da democracia” vêm do ensino bíblico sobre a justiça e o amor, e a sociedade secular não encontrou nenhum caminho alternativo para alicerçar esses ideais.³⁷ Derrida e Habermas estão reconhecendo que os valores morais humanistas do secularismo não são produtos do raciocínio científico, mas chegaram a nós vindos de tempos antigos, e têm uma história teológica. E que as pessoas hoje os aceitam somente pela fé.

O legado do cristianismo

Em *A brief history of thought* [Uma breve história do pensamento], Luc Ferry conta como a fé cristã cresceu e suplantou a cultura greco-romana clássica e o pensamento pagão no ocidente.³⁸ Uma razão pela qual isso aconteceu foi porque “o cristianismo deu ao mundo [...] [ideias que] [...] muitos sistemas éticos modernos viriam a adotar para propósitos próprios”.³⁹ Um deles foi o da igualdade humana. A cosmovisão grega se baseava “inteiramente na convicção de que existe uma hierarquia natural. [...] Alguns homens nascem para mandar, outros para obedecer”. Mas “em franca contradição com isso, o cristianismo haveria de introduzir a noção de que a humanidade era

fundamentalmente idêntica, de que os homens eram iguais em dignidade — uma ideia sem precedentes na época, e à qual nosso mundo deve toda a sua herança democrática”.⁴⁰ Marx Horkheimer escreve que, enquanto o pensamento grego nos deu a ideia parcial de uma democracia que se limitava apenas ao nascido em berço de ouro e instruído, a ideia bíblica da “criação do homem por Deus à sua própria imagem e a expiação de Cristo por todos os homens” promoveu o “imensurável” fortalecimento do indivíduo.⁴¹

O cristianismo não forneceu somente uma ideia genérica de igualdade, mas também os recursos para uma visão de direitos humanos “naturais”. Quem teve a ideia de que o ser humano tinha “direitos” não conferidos pelo Estado, aos quais se podia apelar contra o Estado? De onde veio o pensamento de que algumas coisas são devidas a *todas* as pessoas, independentemente de seu status social, seus dons ou suas habilidades, apenas em razão de serem humanas? Conquanto popularmente se pense que os direitos humanos foram criação do secularismo moderno contra a opressão da religião, a realidade é que esse conceito surgiu não no Oriente, mas no Ocidente, e não após o Iluminismo, mas durante a cristandade medieval. Como reconheceram Horkheimer na década de 1940 e Martin Luther King Jr. na de 1960, a ideia de direitos humanos foi baseada na ideia bíblica de que todos foram criados à imagem de Deus.⁴²

Outra coisa que o cristianismo nos deu, contrariando as concepções gregas e de outros povos antigos, foi uma visão positiva do corpo e das emoções. Peter Brown, na obra emblemática *The body and society*, explica que, segundo a visão das classes governantes do mundo greco-romano, “considerava-se que a alma controlava o corpo com a mesma [...] autoridade que o homem bem-nascido controlava quem lhe era inferior e diferente”.⁴³ A cultura pagã da antiguidade acreditava que mente e razão (residente na alma) precisavam subordinar o corpo “hostil” e as emoções residentes dentro do corpo. Mas a Bíblia tem um entendimento diferente. Ela considera tanto o corpo quanto a alma bons e afetados pelo pecado em igual medida.⁴⁴ Ensina que a grande luta humana não é entre mente e corpo, mas a que ocorre dentro do nosso coração, “o cerne oculto do ‘eu’ que pode acatar ou rejeitar a vontade [...] [e o] amor paternal [de Deus]”.⁴⁵

O cristianismo, então, via a batalha pela virtude humana não mais como cabeça *versus* coração (tornar-se mais racional) nem da mente sobre a matéria (adquirir mais domínio técnico sobre o mundo). A batalha estava relacionada à questão de para onde direcionar o amor supremo do seu coração. Em direção a Deus e ao próximo, seja quem for esse próximo? Ou em direção a poder e riqueza para si mesmo e sua tribo?⁴⁶ Agostinho foi o primeiro a formular isso, valendo-se do ensinamento bíblico. O historiador Henry Chadwick, de Cambridge, argumentou que Agostinho “marca época na história da consciência moral humana”.⁴⁷ Pela primeira vez o objetivo supremo da vida não era o autocontrole e a racionalidade, mas o amor. Exigia-se amor para redirecionar a pessoa humana do egocentrismo para o serviço a Deus e aos outros. As *Confissões*, de Agostinho, firmaram os fundamentos para o que viríamos chamar de psicologia de uma forma que o pensamento não cristão clássico jamais poderia ter feito.⁴⁸ A noção anterior de o corpo ser mau e a alma, boa — das emoções (residentes no corpo) serem consideradas ruins e a razão, boa — mudaram sob a influência do cristianismo.

E essas novas concepções da importância do corpo e do mundo material lançaram as bases para a ascensão da ciência moderna. O mundo material não era mais entendido como uma ilusão ou apenas como algo a ser transcendido espiritualmente. Tampouco era somente um mistério incompreensível, mas, de acordo com a Bíblia, o mundo era criação de um ser pessoal, racional. Portanto, podia ser estudado e compreendido por outros seres pessoais, racionais.⁴⁹

De maneira geral, o cristianismo trouxe uma ideia sem precedentes da importância do indivíduo. “Para o budista, o indivíduo é apenas uma ilusão, algo destinado à dissolução e à impermanência; para o estoico [grego], o ‘eu’ individual está destinado a desaparecer dentro da totalidade do cosmo; o cristianismo, pelo contrário, promete a imortalidade do indivíduo: sua alma, seu corpo, seu rosto, sua voz amada — desde que ele seja salvo pela graça de Deus”.⁵⁰ Ele também foi aos poucos destruindo o elitismo da antiguidade. Para os gregos, “salvação” relacionava-se com contemplação filosófica, algo que só pessoas instruídas e com tempo livre podiam fazer. Para os cristãos, no entanto, ela acontecia por meio da fé dependente e confiante de que Jesus os salvara fazendo o que eles não podiam. Isso era

algo que estava ao alcance de qualquer um. Nesse sentido, o cristianismo era muito mais igualitário do que outros tipos de pensamento antigo e clássico.

O “fantasma na festa dos ateus”

De onde, então, vêm os valores morais da cultura ocidental, essa cultura liberal e secular, entre os quais estão a importância do indivíduo, a igualdade, os direitos, o amor e a preocupação com os pobres, e a necessidade de aprimorar as condições materiais de todos? Muitos estudiosos têm defendido uma forte tese histórica de que eles chegaram até nós a partir do pensamento judaico e cristão.

Em resposta, alguém poderia dizer: “E daí?”. Mesmo se não mais crermos em Deus ou na Bíblia, tem algum problema adotarmos os valores morais se gostarmos deles? Em vários sentidos, tem sim.

Esse “pacote” de crenças morais cristãs fazia grande sentido em um Universo intensamente pessoal. Quando o Evangelho de João chamou Jesus Cristo de *Logos* — palavra que significava para os filósofos gregos a ordem sobrenatural por trás do cosmo — foi revolucionário. Para os gregos, a afirmação de que a “ordem cósmica universal” podia ser identificada com um ser humano individual era uma “insanidade”.⁵¹ Para os cristãos, no entanto, significava uma “personalização” radical do Universo. Uma ideia inaudita de que o poder por trás do mundo era o amor, um Deus pessoal.⁵² A doutrina da encarnação, de que Deus se fizera humano, teve “um efeito incalculável sobre a história das ideias”, promovendo a pessoa humana ao status mais elevado possível; sem ela “a filosofia dos direitos humanos à qual subscrevemos hoje jamais teria se estabelecido”.⁵³

No pensamento antigo, o poder mais elevado havia sido ou a “ideia do bem” impessoal de Platão, ou um Deus divino “cuja característica determinante era a *apatheia*” (o fato de ser alguém “sem paixões”). Nesse tipo de universo, fazia sentido uma sociedade edificada sobre a ética do guerreiro, sobre o estoicismo, sobre o respeito pela força, pela hierarquia e pelo poder.⁵⁴ Convicções acerca do valor e da igualdade de todas as pessoas e a importância de amar o fraco só foram surgir em uma sociedade que

acreditava em um Universo em que havia um Deus pessoal, o qual criou todos para terem uma comunhão de amor com ele. O secularismo moderno tem mantido em larga escala esses ideais morais da fé bíblica, ao mesmo tempo que rejeita o universo pessoal em que essas ideais faziam sentido e do qual fluíram como implicações naturais.⁵⁵

Ninguém defendeu essa ideia com mais vigor do que Friedrich Nietzsche. O grande insight dele foi simples. Se não existe um Deus e um domínio sobrenatural, e este mundo material e vida são tudo o que há, então “não existe perspectiva mais elevada do que a própria vida”. Não há uma realidade transcendente que esteja além desta vida ou fora dela e que possa servir como padrão para determinar que partes do mundo estão certas ou erradas. Não há ponto de vista privilegiado o suficiente para escapar de fazer parte dessa “trama de forças” em que tudo o mais existe. Por exemplo, sua avaliação moral provém de um cérebro humano que opera dentro de uma cultura humana e processa uma experiência humana necessariamente limitada. Por que seu cérebro deveria julgar outros cérebros, culturas e experiências? O simples gesto de escolher e exaltar uma parte da vida real e chamá-la de “boa” em detrimento de outra que denominamos “ruim” é um ato arbitrário.⁵⁶ Por isso, Nietzsche escreveu: “Os julgamentos, os juízos de valor em relação à vida, favoráveis ou contrários, podem em última análise nunca ser verdadeiros”.⁵⁷ O crítico literário Terry Eagleton escreve:

Nietzsche vê que a civilização [ocidental] passa pelo processo de descartar a divindade ao mesmo tempo que ainda se apegue a valores religiosos, e que esse ato ultrajante de má-fé não deve permanecer incontestado. [...] Nossas concepções de verdade, virtude, identidade e autonomia, nosso senso de história como algo bem formatado e coerente, tudo isso têm profundas raízes teológicas...⁵⁸

A ideia defendida por Nietzsche é a seguinte: se você afirma não crer em Deus, mas acredita que todos têm direitos e também crê na necessidade de cuidar dos mais fracos e pobres, então continua apegado a crenças cristãs, quer o reconheça, quer não.⁵⁹ Por que, por exemplo, você haveria de olhar para o amor e a agressão — ambos partes da vida, ambos com raízes em nossa natureza humana — e escolher um como bom e rejeitar o outro como mau? Ambos fazem parte da vida. Onde você encontra um padrão para agir assim? Se não existe Deus ou um domínio sobrenatural, esse padrão não existe.

A crítica de Nietzsche ao humanismo secular nunca foi, de fato, respondida. Em uma nota sobre os escritos de George Eliot, Nietzsche prevê que o mundo anglófono tentaria abandonar a crença em Deus, mas manter os valores da compaixão, da benevolência universal e da consciência. No entanto, também prevê que nas sociedades que rejeitam Deus, com o tempo a própria moralidade se tornaria “um problema”.⁶⁰ Seria cada vez mais difícil justificar ou motivar a moralidade, as pessoas se tornariam mais egoístas e não haveria outro modo de controlá-las, exceto pela coerção. Em seu livro *Beyond good and evil*,⁶¹ ele zomba da filosofia dos utilitaristas — os que promovem os direitos humanos e a compaixão como simples sabedoria prática, a melhor maneira de se buscar “o bem maior para o maior número de pessoas”. E ainda indaga: Como se pode promover o comportamento altruísta usando o egoísmo como motivação?⁶² Não vai funcionar, e essa “conversa sobre direitos” apenas assumirá a forma que quiser qualquer que seja o grupo no poder.

Não quero dar a impressão de que ninguém jamais tentou responder à crítica de Nietzsche. O professor de direito Ronald Dworkin talvez tenha sido o que mais insistiu em defender que quem não acredita em Deus ainda assim pode crer na “realidade independente do [...] valor e do propósito”.⁶³ Dworkin surpreendeu muita gente, no entanto, ao dizer que a crença em valores humanistas era um ato de fé religiosa. De fato, embora sem acreditar em um Deus pessoal (e, portanto, mantendo sua identidade como ateu), ele professou fé em “algo [que está] além da natureza” e que é a fonte de beleza e moralidade, algo que “não pode ser compreendido nem mesmo ao finalmente se entender a mais fundamental das leis da física”.⁶⁴ Não se trata, na verdade, de uma refutação real do desafio de Nietzsche. Mas de uma confirmação de que o filósofo alemão estava certo. Quando os secularistas endossam a dignidade, os direitos e a responsabilidade do ser humano, a fim de eliminar o sofrimento humano, estão de fato exercendo fé religiosa em alguma espécie de realidade sobrenatural, transcendente.

Portanto, as crenças humanistas das pessoas mais seculares deveriam ser reconhecidas exatamente pelo que são: crenças. Não se pode deduzi-las de forma lógica ou empírica apenas a partir do mundo natural, material. Se não existe uma realidade transcendente além desta vida, então não existe valor nem sentido em nada.⁶⁵ Sustentar que os seres humanos não passam de

produto de um processo evolutivo no qual o forte devora o fraco, mas em seguida insistir em que, mesmo assim, toda pessoa tem uma dignidade humana a ser honrada — é um enorme salto de fé contra *todas* as evidências em contrário.

Mas nem mesmo Nietzsche consegue escapar do próprio bisturi. Ele destruiu os liberais seculares por serem incoerentes e covardes. Acreditava que postular vínculo social e benevolência para com o pobre e o fraco significava “uniformidade de rebanho, a ruína do espírito nobre e a preponderância das massas”.⁶⁶ Ele queria passar do “credo banal” do liberalismo moderno para a cultura trágica, guerreira (o “*Übermensch*” ou “super-homem”) dos tempos antigos. Acreditava que o novo “homem do futuro” teria coragem de olhar para a desolação de um Universo sem Deus e não se valer de consolo religioso algum. Teria o “espírito nobre” de “moldar a si próprio” de uma forma soberba, sem nada dever a padrões morais impostos por outros.⁶⁷

Todas essas declarações de Nietzsche compõem, é claro, uma narrativa profundamente moral. Por que o tal “espírito” por ele citado é nobre? Por que é bom ser corajoso, e quem disse isso? Por que é ruim ser incoerente? De onde vêm esses valores morais, e que direito Nietzsche tem, por sua própria filosofia, de rotular um modo de viver como nobre ou bom e outros como maus?⁶⁸ Resumindo, ele não consegue deixar de fazer o que diz a todo o mundo para deixar de fazer.

Assim, observa Eagleton, o “homem do futuro” de Nietzsche não aboliu Deus em absoluto. “Exatamente como o Todo-Poderoso, ele não se sustenta sobre nada que não seja si mesmo”. Vemos que não existe ser humano algum verdadeiramente irreligioso. Nietzsche está chamando as pessoas a adorarem a si mesmas, a conferirem a si próprias a mesma fé que um dia depositaram em Deus. Até Nietzsche crê. “O super-homem autônomo, autodeterminante é apenas mais outra peça de teologia falsificada”.⁶⁹ Vimos que o humanismo secular que Nietzsche desprezava carece de uma boa fundamentação para seus valores morais.⁷⁰ Contudo, os perigos ainda maiores do anti-humanismo de Nietzsche são objeto de registro histórico. Peter Watson detalha como os conceitos de Nietzsche foram inspirações importantes no século 20 para figuras totalitárias, tanto da esquerda quanto

da direita, tanto do nazismo quanto do stalinismo.⁷¹

Revisitando a história da desconversão

Vimos, então, que as pessoas nem adotam nem descartam a fé em Deus por meio de raciocínios puros, objetivos, pois isso não é possível. Vimos também que os valores morais sempre são fundamentados em pressupostos de fé que têm uma história cultural. À luz disso, será que podemos chegar a um melhor entendimento do que acontece nas experiências de desconversão já citadas neste capítulo?

David Sessions, jovem acadêmico, é um ex-cristão evangélico que se “desconverteu” da fé. Em uma postagem de blog ele relata que leu *A secular age*, de Charles Taylor, com grande interesse. Ele é a síntese da alegação de Taylor de que “incontáveis histórias de perda de fé seguem o caminho já familiar do crente sincero que se angustia diante das realidades da ciência e chega à conclusão de que precisa crescer e desistir de suas ilusões religiosas pueris”. E acrescenta: “Essa é a história que eu teria contado a meu próprio respeito em determinado momento da vida”.

Sessions recebeu o que chama de educação fundamentalista, que lhe ensinara que “o darwinismo era uma enganação, Colombo foi um missionário enviado por Deus aos selvagens, os fundadores dos Estados Unidos eram literalistas bíblicos e as elites liberais estavam tentando estabelecer um ‘governo mundial unificado’ etc.”. Quando foi exposto ao “poder de respostas alternativas às questões mais profundas em filmes e romances; livros de história, antropologia e ciência natural” isso o converteu em um “materialista, um crente massacrado pelos fatos”. Assim ele teria descrito sua jornada em determinada época.

Hoje, no entanto, reconhece que conquanto “argumentos racionais tenham desempenhado um papel importante na destruição” de sua fé, não foram tudo. Sessions toma o partido de Polanyi e outros contra a visão ingênua da razão que muitos dos seculares adotam para justificar sua desconversão. “O contexto do que faz sentido para nós muda antes mesmo de termos razões teóricas que expliquem por que mudamos de ideia”, ele escreve. Sua mudança de uma pequena cidade conservadora para viver na cidade de Nova York “despedaçou muitos dos estereótipos, preconceitos e noções

preconcebidas que constituíam o contexto no qual minha fé um dia fizera sentido”.

Como vimos, muito do que torna crível determinado modo de pensar não é apenas a coerência lógica de seus princípios explícitos. As crenças “tácitas” das pessoas, as crenças de apoio que mal se notam também desempenham seu papel. Quando as pessoas são apresentadas à fé cristã, as doutrinas reais com frequência são contrastadas com os antecedentes de outras crenças, atitudes e expectativas implícitas. Isso costuma incluir ideias sobre como devem ser os descrentes, como deveria ser a vida para um verdadeiro crente em Deus e como a pessoa deveria se sentir quando peca e viola as regras. Todas essas crenças de fundo são instiladas de várias formas implícitas, e se tornam parte importante da trama que sustenta o cristianismo e o ajuda a fazer sentido. Caso caíam por terra, o mesmo pode acontecer com a fé nas doutrinas explícitas.

Por exemplo, uma pessoa poderia nutrir a crença tácita de que “se sou cristão, e Deus me ama, há um limite para o quanto as coisas podem dar errado na minha vida”. Essa ideia não faz parte da doutrina cristã formal. De fato, a vida de Jesus, o Servo Sofredor, contradiz essa crença. Contudo, pode parecer uma inferência necessária extraída de certos textos e ensinamentos cristãos, e pode ser assimilada a partir da atitude de outras pessoas em uma comunidade. Então, se tudo começar a dar terrivelmente errado na vida do crente e sua crença tácita começar a ruir, todos os outros ensinamentos da fé podem passar a lhe parecer pouco convincentes também.

Além disso, muitos cristãos são levados a crer que todos os descrentes são mais egoístas, inescrupulosos e infelizes do que eles. Mas e se o crente se associar com um grupo de pessoas seculares bem equilibradas, altruístas, honestas e comprometidas? Quando a crença de apoio é invalidada, todas as crenças que estão em primeiro plano parecem menos atraentes. E se uma pessoa jovem, criada para acreditar que o sexo fora do casamento é pecado, também nutrir a ideia de que, em razão disso, qualquer experiência de sexo antes do casamento a faria se sentir vazia e insatisfeita? Mas e se, em vez disso, uma experiência de sexo antes do casamento fizer com que se sinta maravilhosa e animada? Quando, por meio de uma nova experiência vivida, descobre-se que a crença tácita está errada, isso afeta a plausibilidade de toda a ética cristã relativa a sexo. Algumas dessas crenças de apoio

“preconcebidas” fazem parte, de fato, da fé cristã histórica? Não, não fazem. No entanto, fazem parte da “consciência subsidiária” de Polanyi, cuja perda, se não for analisada, pode levar à perda de toda a fé.

À medida que Sessions começou a se afastar de suas antigas crenças, alguns de seus amigos cristãos o acusaram de estar sendo influenciado por seu contexto secular e de querer ser considerado um “cara legal”. Em resposta, ele retrucou que sua perda de fé era estritamente “fruto de leitura séria e de bons e sólidos argumentos intelectuais”. Mas agora reconhece que algo mais do que argumentos orientou essa mudança. Havia também “um senso transformador do tipo de pessoa que eu queria me tornar”. Sua experiência estava mudando, e o mesmo acontecia com várias de suas intuições e crenças de apoio, o que o fez se abrir para novos tipos de argumentos intelectuais.

Hoje ele está propenso a dizer que adotar uma perspectiva secular, materialista é “questão de uma nova história, de certa forma igualmente baseada em fé, que ofusca o poder explanatório da antiga. [...] O que acontece aqui não é que uma perspectiva moral se curva diante de fatos nus e crus. Ao contrário, podemos dizer que um ponto de vista moral cede lugar a outro”. Ele concorda com Nietzsche no sentido de que seus valores morais humanistas não são realmente uma decorrência de sua visão do Universo. “Há tantos juízos de valor no humanismo liberal quanto há na religião em que fomos criados, e muita gente que chega a ponto da descrença aceita tais juízos com prazer, apesar de se opor a juízos equivalentes que, no cristianismo, considera sem fundamento. [...] É engraçado perceber agora quão pouco [meus valores] tiveram a ver intrinsecamente com o materialismo de que me convencera. Nada na liberdade do indivíduo, nos direitos humanos ou no progresso da civilização se segue automaticamente do fato de que Deus está morto”.

Sessions conclui pedindo que as pessoas de mentalidade secular sejam mais conscientes do fato de que sua perspectiva é uma “inferência”, um modo de interpretar a realidade, e não apenas o único relato objetivo, factual da realidade. Ele escreve: “Não é necessário permanecer religioso para reconhecer potencial prejuízo na ausência de autoconsciência de certas interpretações seculares do mundo nem para ser capaz de ver a crença religiosa, com certa humildade e respeito, como uma inferência que pode

ser tão plausível quanto a nossa. E uma inferência a ser estudada com cuidado [...] por suas percepções cruciais acerca do ser humano”. Sessions prossegue instando os cristãos a demonstrarem maior humildade também, a renunciarem a seu triunfalismo e pararem de pensar que podem ganhar terreno estritamente por meio de provas e argumentos racionais. “Se você conseguir começar a puxar sua religião para fora desse abismo, não tenho palavras para dizer que contracorrente poderosa ela talvez se torne”.⁷²

O que isso quer dizer

Espero que a essa altura meus leitores mais céticos vejam que nem o secularismo nem o cristianismo carregam o “ônus da prova” principal. A secularidade ocidental não é a ausência de fé, mas um novo conjunto de crenças acerca do Universo.⁷³ Essas crenças não podem ser provadas, não são axiomáticas para a maior parte das pessoas e têm, como veremos a seguir, suas próprias contradições e problemas, como acontece com qualquer outra crença religiosa.⁷⁴ Um problema significativo é que os valores humanistas do secularismo moderno são incoerentes com sua crença em um Universo puramente material — e até mesmo minados por ela. O outro problema que temos levantado é que muita gente de mentalidade secular baseia sua descrença em uma visão rígida e simplista da razão. Não reconhecem que existem abordagens diferentes e contestadas da racionalidade e que todas elas incluem um exercício de fé.

A razão empírica não prova nem a alegação de que existe uma realidade sobrenatural e transcendente nem a alegação de que nada existe. Isso não quer dizer que não haja um modo de pesar e avaliar tais alegações de ordem filosófica ou religiosa. Significa apenas que é inadequado usar para elas provas rigorosas, passíveis de verificação, inquestionáveis. Blaise Pascal resume bem isso tudo em *Pensée 406*. “Temos uma incapacidade para provar qualquer coisa que nenhuma dose de dogmatismo consegue superar. Temos [também] uma ideia de verdade que nenhuma dose de ceticismo é capaz de sobrepujar”.⁷⁵

Em vez de cometer a injustiça de pedir apenas a pessoas religiosas que provem seu ponto de vista, precisamos comparar e cotejar crenças religiosas

e suas evidências com crenças seculares e *suas* respectivas evidências. Podemos e devemos discutir sobre quais crenças explicam o que vemos e experimentamos no mundo. Podemos e devemos debater a coerência lógica interna dos sistemas de crença, e verificar se eles se apoiam ou contradizem uns aos outros. Podemos e devemos consultar nossas intuições mais profundas.

Meu objetivo deste ponto em diante no livro é fazer exatamente isso e, espero, mostrar que o cristianismo faz mais sentido em todos os aspectos — emocional, cultural e racional.⁷⁶ No processo, espero mostrar aos leitores que o cristianismo oferece recursos bem maiores e mais ricos para se compreender, enfrentar, desfrutar e viver a vida do que antes imaginavam.

¹ S. A. Joyce, “One night I prayed to know the truth. The next morning I discovered I was an atheist”, s.d., citado em “Into the clean air: extended testimonies”, Patheos.com, disponível em: www.patheos.com/blogs/daylightatheism/essays/into-the-clear-air-extended-testimonies/, acesso em: 29 abr. 2017.

² Estou ciente de que essa não é a única narrativa possível para uma história de desconversão. Algumassão provocadas mais diretamente por experiências terríveis de infortúnios e sofrimentos injustos. Outras são desencadeadas pela hipocrisia e até pelo abuso das comunidades religiosas em que os narradores cresceram. No entanto, esses três elementos — o racional (a falta de evidências), o existencial (a experiência do mal e de outras intuições que afastam as pessoas da fé) e o social (pessoas religiosas desagradáveis) — em geral são encontrados juntos em maior ou menor grau. A narrativa da desconversão que relato no corpo do texto — do tipo mais racional, ponderado — é, talvez, mais típica na internet.

³ “Barry Benedict”, disponível em: www.mlive.com/new/lalamazoo/index.ssf/2015/11/agnostics_evangelicals_growing.html, acesso em: 1 mai. 2017.

⁴ Ibidem.

⁵ Talal Asad, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003). “A defesa de princípios liberais no mundo moderno não pode [...] ser eficazmente empreendida por meio de argumentos abstratos. [...] A imagem [que o secularista] emprega para apresentar e defender o liberalismo é [...] ‘fazer um jardim em uma floresta que o invade o tempo todo’ e um ‘mundo que é um lugar escuro, carente de redenção pela luz’” (p. 59). Essa imagem é citada em Stephen LeDrew, *The evolution of atheism: the politics of a modern movement* (Oxford: Oxford University Press, 2015), para ser usada como título de seu cap. 3, “A light in a dark jungle”, p. 55-91.

⁶ Charles Taylor, *A secular age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), p. 26-9 [edição em português: *Uma era secular*, tradução de Nélcio Schneider; Luiza Araújo (São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010)].

⁷ Barbara Ehrenreich, *Living with a wild God*, p. 37 e 61.

⁸ William Kingdon Clifford, “The ethics of belief”, *Contemporary Review* 29 (December 1876-May 1877): 289, disponível em: www.uta.edu/philosophy/faculty/burgess-jackson/Clifford.pdf, acesso

em: 1 mai. 2017.

- 9 O filósofo ateu Bertrand Russell partiu desse pressuposto, quando lhe perguntaram o que faria semorresse e deparasse com Deus. Ele respondeu que se defenderia dizendo: “Senhor, por que não me forneceu provas melhores?” (Leo Rosten, “Bertrand Russell and God: a memoir”, *Saturday Review*, February 23, 1974), p. 25-6.
- 10 Veja Peter van Inwagen, “Quam dilecta”, in: *God and the philosophers: the reconciliation of faith and reason*, organização de Thomas Morris (Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 44-7.
- 11 Existem alguns secularistas, como os “novos ateus” Richard Dawkins e Sam Harris, que continuam tentando aplicar a todo conhecimento a racionalidade exclusiva ao estilo de Clifford. Mas hoje são raros. A ideia defendida por van Inwagen é que, embora a maioria dos secularistas tenha abandonado a racionalidade exclusiva como forma de conhecimento em geral, a maior parte deles continua a aplicá-la à crença religiosa. Isso é no mínimo incoerente, se não hipócrita.
- 12 Duvidar que P seja verdadeiro “implica na aceitação de uma estrutura não estritamente indubitável dentro da qual se pode dizer que P é [...] provável ou não provável”. Michael Polanyi, *Personal knowledge: toward a post-critical philosophy* (New York: Harper Torchbooks, 1964 [edição em português: *Conhecimento pessoal: por uma filosofia pós-crítica* (Vila Nova de Gaia, Portugal: Inovatec, 2013)], p. 274.
- 13 Lynch tece uma defesa boa e pragmática no sentido de que deveríamos usar a razão em nosso discurso público em vez de apenas gritar slogans ideológicos uns para os outros. De qualquer forma, é surpreendente que Lynch, um professor de filosofia na Universidade de Connecticut, afirme: “Não defenderei a razão com R maiúsculo nem a ilusão de que a razão é isenta de valores — nem a existência de princípios infundados ou de ‘dados’ puros, neutros na experiência” (Michael P Lynch, *In praise of reason: why rationality matters to democracy* [Cambridge: MIT Press, 2012], p. 4-5).
- 14 Veja Charles Taylor, “Overcoming epistemology”, in: *Philosophical arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), p. 1-19 [edição em português: *Argumentos filosóficos*, tradução de Adail Ubirajara Sobral (São Paulo: Loyola, 2000)]. James K. A. Smith apresenta uma defesa cristã a favor do tipo de conhecimento explicado por Merleau-Ponty, Pierre Bourdieu e outros pensadores da Europa continental na primeira metade de *Imagining the kingdom* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013).
- 15 Extraído de Ludwig Wittgenstein, *On certainty*, G. E. M. Anscombe; G. H. Von Wright, orgs., tradução para o inglês de Denis Paul; G. E. M. Anscombe (New York: Harper & Row, 1969), seções 83110, p. 12c-5 [edição em português: *Da certeza* (São Paulo: Edições 70, 2012)].
- 16 C. Stephen Evans, *Why Christian faith still makes sense: a response to contemporary challenges* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), p. 23.
- 17 Ibidem.
- 18 Leslie Newbigin, *The gospel in a pluralist society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 20 [edição em português: *O evangelho em uma sociedade pluralista*, tradução de Valéria Lamim Delgado Fernandes (Viçosa: Ultimato, 2016)]. Para conhecer um resumo do pensamento de Polanyi e sua aplicação ao tema da fé religiosa e da dúvida, veja as 65 primeiras páginas do livro de Newbigin.
- 19 Se alguém contra-argumentasse dizendo que a “uniformidade da Natureza” — isto é, que “se X é a causa de Y, então Y necessariamente existirá sempre que X existir” — foi comprovada, o filósofo do século 18 David Hume negaria. Ele argumentava com veemência, e ficou famoso por isso, que não podemos provar que só porque uma coisa segue-se a outra dentro de um laboratório, ela o fará outra vez. Nossa crença de que o futuro será igual ao passado em termos causais é uma premissa de fé, não pode ser empiricamente demonstrada. Hume afirma, portanto, que inferências em relações de causa-efeito não são “determinadas pela razão, [de modo que] deve

haver algum princípio de igual peso e autoridade” que nos leva a fazê-las. Ele sustenta que esse princípio é o *costume* ou o *hábito*. “... Portanto, o costume, não a razão, é o que leva a mente [...] a supor um futuro conformável com o passado...” (Abstrato 16). Hume conclui que só o costume “nos faz esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhantes àqueles que aconteceram no passado” (EHU 5.1.6/44). William Edward Morris; Charlotte R. Brown, “David Hume, in: Edward N. Zalta, orgs., *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring, 2016), disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/hume/>, acesso em: 2 mai. 2017. Veja tb. o ensaio “Probable reasoning has no rational basis”. “Nossa crença é na uniformidade da natureza. Com isso, nossa experiência é capaz de conceder uma rica porção de informação causal, a qual, por sua vez, permite que conectemos a realidade com que nossos sentidos nos familiarizam (impressões) com a realidade maior além do alcance dos sentidos, mas que, na verdade, existe só em nossa imaginação sob forma de ideias vívidas. No entanto, embora o princípio da uniformidade seja o alicerce de toda razão empírica como tal, ele próprio não é alicerçado na razão, demonstrativo ou provável.” Esse ensaio faz parte de um curso oferecido por Wayne Waxman na Universidade de New York, “The history of modern philosophy”, disponível em: www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/modern05/Hume_on_empirical_reasoning.pdf, acesso em: 2 mai. 2017.

- 20 Polanyi, *Personal knowledge*, p. 88. Grande parte do material desta parte do capítulo é baseada nos capítulos de Polanyi “The critique of doubt” e “Commitment”, p. 269-324.
- 21 “Paradigma” é o termo que Thomas Kuhn tornou famoso em Thomas S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, 4. ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2012) [edição em português: *A estrutura das revoluções científicas*, 5. ed., tradução de Beatriz Vianna Boeira; Nelson Boeira (São Paulo: Perspectiva, 1998)]. “Tradição” é o termo usado in: Alasdair MacIntyre, *After virtue*, 3. ed. (Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 2007 [edição em português: *Depois da virtude*, tradução de Jussara Simões (São Paulo: Edusc, 2001)]). Robert Bellah define uma “tradição” do seguinte modo: “Tradição é um padrão de entendimentos e avaliações que uma comunidade elaborou ao longo do tempo. É uma dimensão inerente a toda ação humana. Não há como sair por completo de uma tradição, embora possamos criticá-la a partir do ponto de vista de outra tradição. *Tradição* não é um termo empregado em contraponto à *razão*. [Na verdade] tradição costuma ser um argumento contínuo e fundamentado sobre o bem da comunidade ou instituição cuja identidade ela define” (Robert Bellah et al., *Habits of the heart: individualism and commitment in American life, with a new preface* [Oakland: University of California Press, 2007], p. 336).
- 22 Hans-Georg Gadamer, aluno de Martin Heidegger, em seu influente livro *Truth and method* [edição em português: *Verdade e método* (Bragança Paulista/Petrópolis: Universitária/Vozes, 2011-2012) 2 vols.], desenvolveu essa ideia do nosso *Vorurteil* (literalmente, em alemão, “preconceito”). Estamos todos inevitavelmente situados em culturas, comunidades e épocas. Não existe uma “visão formada a partir de lugar nenhum” — partimos de uma perspectiva e analisamos um texto comparando o mundo dele com o nosso. Veja Robert J. Dostal, “Introduction”, in: Robert J. Dostal, org., *The Cambridge companion to Gadamer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 6. Veja tb. Fred Dallmayr, *Integral pluralism: beyond culture wars* (Lexington: University of Kentucky Press, 2010), p. 103-22. Muitos acreditam que Thomas Kuhn aplicava as hermenêuticas de Heidegger e Gadamer à investigação científica.
- 23 James Wood, *The broken estate: essays on literature and belief* (New York: Picador, 2010). “A vida sujeita a Deus parece a falta de propósito se passando por propósito (sendo esse propósito supostamente amar a Deus e ser amado por ele em troca); a vida sem Deus também me parece a falta de propósito se passando por propósito (empregos, família, sexo e assim por diante — todas

- as distrações habituais). A vantagem, se é que se pode descrevê-la como tal, de viver no último estado, sem Deus, é que o falso propósito pelo menos foi inventado pelo homem, e a pessoa pode se despir dele para revelar a verdadeira falta de propósito” (p. 261). Ehrenreich escreve que o Deus monoteísta “pode ser culpado dos desastres naturais e defeitos de nascença” (*Living with a wild God*, p. 226).
- 24 Taylor, *A secular age*, p. 232.
- 25 Polanyi, *Personal knowledge*, p. 272.
- 26 “Into the clean air”, Patheos.com, s.d., disponível em: www.patheos.com/blogs/daylightatheism/essays/into-the-clear-air/#sthash.LosBmEcu.dpuf, acesso em 2 mai. 2017.
- 27 Polanyi, *Personal knowledge*, p. 265.
- 28 Veja A. I. Jack et al. (2016), “Why do you believe in God? Relationships between religious belief, analytic thinking, mentalizing and moral concern”, *PLoS ONE* 11, n. 3 (2006): e0149989.
- 29 Michael Polanyi, *Personal knowledge*, p. 266. Polanyi afirmou que Agostinho inaugurara a filosofia pós-crítica por ensinar que todo conhecimento, em última análise, é dom da graça de Deus. A razão opera apenas com base na fé antecedente. *Nisi credideritis, non intelligetis* — a menos que você creia, não compreenderá. Veja tb. p. 268.
- 30 A afirmação de que a secularidade não é uma ausência de fé e crenças metafísicas, mas um conjuntodiferente dessas crenças, ainda é altamente contestada em fóruns populares, mas em círculos eruditos se tem defendido essa tese com força e sofisticação crescentes. Para se familiarizar com esse conhecimento, um bom ponto de partida é Stephen LeDrew, *The evolution of atheism: the politics of a modern movement* (Oxford: Oxford University Press, 2015). LeDrew, ele mesmo um ateu, é muito crítico dos novos ateus, os quais, segundo seu ponto de vista, não reconhecem que não assumem posição de pura racionalidade científica, mas, sim, uma ideologia, definida por LeDrew como “uma estrutura estável de crenças e atitudes que determinam como o conhecimento é construído e interpretado para legitimar uma forma de autoridade” (p. 56). Ele concorda com a controvérsia neste capítulo de que a epistemologia dos novos ateus — sua afirmação de que a razão não requer fé para funcionar — é ingênua. Contudo, embora não pareça compartilhar da “racionalidade nua e crua” dos novos ateus, divide com eles uma “moralidade humanista”. Na mesma medida, LeDrew defende que há “dois ateísmos: um científico e um humanista” (p. 32). O outro conhecimento que LeDrew resume e do qual se vale inclui o seguinte: Asad, *Formations of the secular*; Terry Eagleton, *Reason, faith and revolution: reflections on the God debate* (New Haven: Yale University Press, 2009) [edição em português: *O debate sobre Deus: razão, fé e revolução* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011)] e *Culture and the death of God* (New Haven: Yale University Press, 2014) [edição em português: *A morte de Deus na cultura* (Rio de Janeiro: Record, 2016)]; Max Horkheimer; Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: philosophical fragments*, Gunzelin Schmid Noerr, org., tradução para o inglês de Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2011) [edição em português: *Dialética do Esclarecimento; fragmentos filosóficos*, tradução de Guido Antonio de Almeida (Rio de Janeiro: Zahar, 1986)]; Philip Gorski et al., *The post-secular in question: religion in contemporary society* (New York: New York University Press, 2012); Eduardo Mendieta; Jonathan VanAntwerpen, orgs., *The power of religion in the public sphere* (New York: Columbia University Press, 2011). LeDrew também se vale de Taylor e Habermas. Veja Taylor, *A secular age*, e Jürgen Habermas et al., *An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age* (Cambridge: Polity, 2010) [edição em português: *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, tradução de Flavio Beno Siebeneichler (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007)]. Devese observar que LeDrew está especialmente preocupado em analisar os

“novos ateus”, uma deturpação do que ele chama de “ateísmo científico”, particularmente ideológico mas que recusa a se reconhecer como tal. No entanto, os esforços de LeDrew para mostrar a genealogia histórica das crenças secularistas se aplicam a todas as suas formas.

- 31 “Hoje o tradicional ataque descrente à religião desde o Iluminismo contém [...] a faceta ‘moral’ dacrítica ‘da morte de Deus’. [...] O incrédulo [...] sabe que os seres humanos estão por sua conta e risco [sem Deus]. Mas isso não o faz simplesmente entrar em colapso. Pelo contrário, ele decide reafirmar o valor humano, e o bem humano, e a trabalhar para isso, sem a falsa ilusão ou consolo. [...] Além do mais, não tem razão alguma para excluir quem quer que seja como herege; portanto sua filantropia é universal. [...] Assim se desenrola uma história” (Taylor, *A secular age*, p. 561-2).
- 32 Charles Mathewes; Joshua Yates, “The ‘drive to reform’ and its discontents”, in: Carlos D. Colorado; Justin D. Klassen, *Aspiring to fullness in a secular age: essays on religion and theology in the work of Charles Taylor* (Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 2014), p. 153.
- 33 “Casey K.”, comentando sobre Tony Schwartz, “The enduring hunt for personal value”, *New York Times*, May 1, 2015, disponível em: www.nytimes.com/2015/05/02/business/dealbook/the-enduring-huntfor-personal-value.html?_r=0, acesso em: 3 mai. 2017.
- 34 Citado em Taylor, *A secular age*, p. 596.
- 35 Jacques Derrida, “On forgiveness: a roundtable discussion with Jacques Derrida”, com Richard Kearny atuando como moderador, in: *Questioning God* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), p. 70.
- 36 Entre esses pensadores se incluem Larry Siedentop (Oxford), Philip S. Gorski (Yale), Eric T. Nelson (Harvard) e Charles Taylor, entre tantos outros. Algumas de suas obras pessoais serão citadas nestas notas.
- 37 De novo: “Os ideais de liberdade e de uma vida coletiva de solidariedade, a conduta de vida autônoma e a emancipação, a moralidade individual da consciência, os direitos humanos e a democracia são o legado direto da ética judaica de justiça e da ética cristã do amor. [...] Até o dia de hoje, não existe alternativa para isso. [...] Continuamos a nos valer do conteúdo desse legado. Tudo o mais é mera conversa fiada pósmoderna” (Habermas, *Religion and rationality*, p. 149).
- 38 Luc Ferry, “The victory of Christianity over Greek philosophy”, in: *A brief history of thought: a philosophical guide to living*, tradução para o inglês de Theo Cuffe (New York: Harper Perennial, 2011). p. 55-91.
- 39 Ibidem, p. 58.
- 40 Ibidem, p. 72-3.
- 41 Horkheimer observou que o próprio conceito de que toda alma, independentemente de raça ou classe, podia ser “lugar da habitação de Deus só veio a existir com o cristianismo, e toda a Antiguidade tem um elemento de vazio e distanciamento que contrasta com isso”. Ele acrescenta que o evangelho fala de “simples pescadores e carpinteiros” sendo ungidos por Deus para se tornarem grandes líderes e mestres, promoverem cura e pregarem, o que por contraste “parece tornar as obras-primas gregas mudas e sem alma [...] e as figuras principais da Antiguidade toscas e bárbaras” (Horkheimer, *Eclipse of reason* (Oxford: Oxford University Press, 1947, p. 96 [edição em português: *Eclipse da razão*, tradução de Sebastião Uchoa Leite (São Paulo: Centauro, 2007)]). Para uma exposição completa das raízes bíblicas, judaico-cristãs do liberalismo ocidental, dos direitos humanos e do individualismo, veja Larry Siedentop, *Inventing the individual: the origins of Western liberalism* (New York: Allen Lane, 2014). O intuito não é denegrir a contribuição da filosofia grega tanto para o individualismo quanto para a democracia ocidentais. Entre a aristocracia, a importância do indivíduo era assegurada. Veja, e.g., Christian Meier, *A culture of freedom: ancient Greece and the origins of Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2009). Mas,

- como foi salientado, a ideia radical de igualdade para a raça humana como um todo veio da Bíblia.
- 42 Veja Brian Tierney, *The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law and church law 1150-1625* (Atlanta: Scholars Press for Emory University, 1997). Tierney defende a tese de que foi dentro da jurisprudência cristã dos séculos 12 e 13 que se começou a pensar em direitos humanos, fato esse enraizado particularmente na doutrina cristã de que todos os seres humanos são criados à imagem de Deus e, portanto, têm uma dignidade que lhes é inerente. Veja tb. Brian Tierney, "The idea of natural rights: origins and persistence", *Northwestern Journal of International Human Rights* 2 (Spring, 2004); Richard Tuck, *Natural rights theories: their origin and development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Michael J. Perry, *Toward a theory of human rights: religion, law, courts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 18; Martin Luther King Jr., "The American dream", pregação feita na igreja batista Ebenezer, em Atlanta, Georgia, em 4 de julho de 1965, disponível em: http://kingencyclopedia.stanford.edu/encyclopedia/documentsentry/doc_the_american_dream/, acesso em: 3 mai. 2017.
 - 43 Peter Brown, *The body and society: men, women, and sexual renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 34 [edição em português: *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo* (Rio de Janeiro: Zahar, 1990)].
 - 44 "Toda a humanidade se postou diante da majestade de Deus como o outro, alguém inferior a ele. Corpo e alma encararam-no juntos. Ele criara ambos e julgaria ambos. Cada crente foi confrontado por Deus não como uma alma comprometida, por um tempo, com a tarefa necessária ainda que ingrata de trazer ordem a um corpo estranho, mas, sim, como o possuidor de um 'coração'" (Ibidem, p. 35).
 - 45 Ibidem.
 - 46 Veja Taylor, *A secular age*, p. 274-6. Essa é uma discussão necessariamente de alto nível de um campo complexo.
 - 47 Henry Chadwick, *Augustine of Hippo: a life* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 93. Chadwick argumenta que os pensadores clássicos gregos e latinos viam as virtudes — coragem, honestidade, prudência, sabedoria e lealdade — em grande parte como produtos da repressão de emoções turbulentas. "A racionalidade era o elemento supremo." Agostinho, no entanto, ensinava que "nossas emoções são desordenadas, mas os sentimentos não são eles próprios a causa da desordem". Não precisam ser reprimidos, mas redirecionados de outras coisas para Deus.
 - 48 As *Confissões*, de Agostinho, estabeleceram a importância de entender o próprio "eu" e "foram pioneiras em uma avaliação altamente positiva dos sentimentos humanos" em que o intelecto não "dá a última palavra" (Henry Chadwick, *Augustine: a very short introduction* [Oxford: Oxford University Press, 2001], p. 4). Veja tb. Sandra Dixon et al., *Augustine and psychology: tradition and innovation* (Lanham: Lexington Books, 2012). De novo, devemos ser cuidadosos para não exagerar nas distinções entre cristianismo e filosofia grega. A concepção grega de emoção não era inteiramente negativa, como Peter Brown ressalta. Veja tb. David Konstan, *Pity transformed* (New York: Bristol Classical, 2001) e *The emotions of the ancient Greeks studies in Aristotle and classical literature* (Toronto: University of Toronto Press, 2007).
 - 49 Veja Diogenes Allen, "The Christian roots of modern science and Christianity's bad image", in: *Christian belief in a postmodern world: the full wealth of conviction* (Louisville: John Knox, 1989), p. 2335; e Rodney Stark, *How the West won: the neglected story of the triumph of modernity* (Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 2014). De fato, como Luc Ferry salienta, a doutrina cristã da ressurreição e da futura perfeição do mundo material é "única entre todas as principais religiões". Dá-nos a visão mais elevada e positiva possível do mundo material. Viveremos de modo permanente, infinito, não apenas em um paraíso não físico, mas em um mundo renovado, com corpos

ressurretos. Isso quer dizer que as experiências ordinárias de ver e ouvir, abraçar e comer, da diversão e do prazer físicos são tão importantes que Deus estenderá esses dons e bens a nós para sempre. Significa também que seremos nós mesmos no futuro eterno. Veja Ferry, *Brief history of thought*, p. 88-91.

50 Ferry, *Brief history of thought*, p. 85-6.

51 Ibidem, p. 60-1.

52 Ibidem, p. 60.

53 Ibidem.

54 Taylor, *A secular age*, p. 279.

55 “O deslize moderno para o deísmo, e mais tarde para o ateísmo, integrou grande parte do pacote original de mudanças efetivadas pelos Pais. [...] O deísmo moderno integrou os cinco primeiros da minha lista: o corpo, a história, o lugar dos indivíduos, a contingência [termo empregado por Taylor para designar a importância das nossas escolhas e atos] e as emoções. Ou seja, integrou tudo isso como dimensões essenciais da nossa compreensão da vida humana, mas os excluiu por completo do nosso relacionamento com Deus” (Ibidem, p. 288).

56 Ferry, *Brief history of thought*, p. 152.

57 Friedrich Nietzsche, *Twilight of the idols and the anti-Christ*, tradução para o inglês de R. J. Hollingdale (New York: Penguin Classics, 1990), p. 40. Também citado em outra tradução in: Ferry, *Brief history of thought*, p. 153.

58 Eagleton, *Culture and the death of God*, p. 156-7.

59 “Quando alguém abre mão da fé cristã por meio disso se priva do *direito* à moralidade cristã. Pois esta *não* é axiomática em absoluto: é preciso deixar essa questão clara quantas vezes forem necessárias, apesar dos levianos ingleses. O cristianismo é um sistema, uma visão *completa* das coisas e refletida de forma constante e sistemática. Se alguém extrai dela uma ideia fundamental, a crença em Deus, quebra o conjunto todo em pedaços: não resta nada de valor nas mãos” (Nietzsche, *Twilight of the idols*, p. 80-1).

60 “O cristianismo [e seus valores de benevolência e compaixão igualitárias] [...] contém verdade apenas se Deus for verdadeiro — e se sustenta ou cai com base na crença em Deus. Se os ingleses crerem de fato que saberão, por iniciativa própria, ‘intuitivamente’, o que é bom e o que é mau; se por conseguinte pensarem que não necessitam mais do cristianismo como garantia de moralidade; isso nada mais é do que a consequência da ascendência da avaliação cristã e uma expressão da força e da profundidade dessa ascendência: desse modo a origem da moralidade inglesa foi esquecida, desse modo a natureza altamente condicional de seu direito de existir deixou de ser sentida. Para o inglês, a moralidade ainda não é um problema” (Ibidem, p. 81).

61 Edição em português: *Além do bem e do mal*, tradução de Paulo César de Souza (São Paulo: Companhia das Letras, 2005).

62 “Ele despreza a virtude convencional em *Twilight of the idols*, considerando-a pouco mais do que mimetismo social, e em *Beyond good and evil* ridiculariza o conceito do bem comum. Não só ele não está interessado em reter a crença religiosa por razões sociais utilitárias, como considera esse projeto uma contradição em si mesmo. Como valores altruístas servem a fins sociais interesseiros?” (Eagleton, *Culture and the death of God*, p. 163).

63 Ronald Dworkin, *Religion without God* (Cambridge: Harvard University Press, 2013), p. 2.

64 Ibidem, p. 6.

65 “Nietzsche reconhece que você só pode se livrar de Deus se eliminar o sentido inerente. [...] Enquanto parecer haver algum sentido imanente nas coisas, sempre é possível perguntar sobre a fonte da qual ele brota. Abolir sentidos tidos por certo envolve destruir a ideia de profundidade, o

que, por sua vez, significa desarraigar seres, como Deus, que nela se abrigam” (Eagleton, *Culture and the death of God*, p. 155).

66 Ibidem, p. 163. A citação é de palavras de Eagleton, resumindo opiniões de Nietzsche.

67 Ibidem, p. 161. A citação é de palavras de Eagleton, resumindo opiniões de Nietzsche.

68 John Gray escreve que Nietzsche não escapou da própria teia. “Seu trabalho inicial continha um escrutínio profundo do racionalismo liberal, uma visão moderna das coisas que não encerra tragédia alguma, só erros infelizes e experiências de aprendizado inspiradoras. Contra esse credo banal, Nietzsche quis reviver a cosmovisão trágica dos antigos gregos. Mas essa cosmovisão faz sentido apenas se muito do que é importante na vida estiver condenado. Conforme entendido na religião e no drama gregos, a tragédia requer um conflito de valores que não possa ser anulado por nenhum ato da vontade; na mitologia que Nietzsche forjou em seus escritos posteriores, contudo, o super-homem análogo ao divino, criando e destruindo valores como lhe apraz, consegue dissolver e anular qualquer conflito trágico. [...] Visando salvar o senso de tragédia, Nietzsche acabou produzindo uma outra fé antitrágica: uma versão hiperbólica do humanismo” (John Gray, “The ghost at the atheist feast”, *New Statesman*, March 13, 2014).

69 Eagleton, *Culture and the death of God*, p. 161. Para ver mais críticas de Nietzsche e da escola de “desconstrução” por ele fundada, veja Ferry, *Brief history of thought*, p. 193-204.

70 Muitos têm alegado que esse problema — a falta de fundamentação secular para valores humanistas — é o maior enfrentado pela secularidade contemporânea. Por isso o revisitaremos nos caps. 9 e 10.

71 Veja Peter Watson, *The age of nothing: how we have sought to live since the death of God* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2014). Em sua resenha do livro de Watson, John Gray resume o material do autor. “Publicada pela primeira vez em 1883, a máxima de Nietzsche ‘Deus está morto’ descrevia uma situação em que a ciência (particularmente o darwinismo) revelara ‘um mundo sem nenhuma ordem ou sentido inerente’. Uma vez que o teísmo não era mais digno de crédito, o sentido teria de ser criado no futuro por seres humanos — mas que tipo de sentido, e por quais seres humanos? Com uma sinopse vividamente sedutora das ideias formadoras do século passado, *The age of nothing* mostra como o diagnóstico de Nietzsche evocava reações em diversos segmentos da vida cultural, incluindo algumas porções surpreendentes do espectro político. Conquanto seja amplamente conhecido que as ideias de Nietzsche foram utilizadas como base racional para o imperialismo, e mais tarde para o fascismo e o nazismo, Watson relata como Nietzsche teve grande impacto também no pensamento bolchevique. O primeiro diretor soviético de educação, Anatoly Lunacharsky (também encarregado da censura das artes, tendo portado o deletável título de Comissário do Esclarecimento) viu-se promovendo uma versão comunista do superhomem. ‘No trabalho, na tecnologia’, escreveu ele em uma passagem citada por Watson, ‘[o novo homem] se descobriu um deus e ditou sua vontade ao mundo’. Trótski pensava de maneira muito parecida, opinando que o socialismo criaria um ‘tipo social-biológico mais elevado’. Lênin sempre resistiu à importação das ideias de Nietzsche para o bolchevismo. Mas o líder soviético mantinha uma cópia de *Birth of tragedy* [O nascimento da tragédia], de Nietzsche, em sua biblioteca pessoal e uma de *Zarathustra* em seu escritório no Kremlin, e há mais do que mero indício do culto à vontade no decreto de Lênin ordenando a construção de ‘torres que desafiem a Deus’ em todo o novo Estado Soviético” (Gray, “Ghost at the atheist feast”).

72 David Sessions, “What really happens when people lose their religion?”, *Patrol*, April 30, 2013, disponível em: www.patrolmag.com/2013/04/30/david-sessions/what-really-happens-when-people-lose-their-faith/, acesso em: 5 mai. 2017. O relato de Sessions é extraordinário em sua perspicácia e sinceridade, tanto pessoal quanto intelectualmente. É uma leitura proveitosa para crentes, descrentes e os que se encontram entre uma coisa e outra. Escreve ele: “Há um certo

apelo nobre: somos bons ocidentais que não conseguem mais acreditar em Deus, mas ainda herdeiros de uma grande civilização capaz de seguir em frente, tão racionais e imparciais quanto possível, em prol da humanidade. Isso explica por que costumávamos crer nos mitos e acabávamos encobrindo nossa desilusão com a coragem e o dever moral; não causa espanto que um grande número de excrentes sem lar acabe aí. A questão não é insultar o humanismo liberal; afinal de contas, há coisas bem piores. A questão é nos lembrarmos de que é uma interpretação em uma cultura na qual ela tende a se impor como natural e incontroverso sobre danos culturais e políticos de toda sorte sobre os quais não posso discorrer aqui. Espero, se possível, que as pessoas que tiverem o privilégio de estar entre uma coisa e outra e realmente sentir o poder persuasivo de tipos diferentes de interpretações que coexistem em nossa cultura consigam elevar o tom da conversa acima do tipo de espetáculo rudimentar de Doug Wilson *versus* Christopher Hitchens que é tão clicável. Penso que ler Taylor seja um tônico excelente; mesmo uns poucos capítulos de *A secular age* tornarão essas hesitações entre crença e descrença muito melhores do que as obras reunidas de ‘Ditchkins’ [termo adotado por Terry Eagleton para se referir à dupla Richard Dawkins e Christopher Hitchens, N. do T.]. Acabar em uma ‘terra de ninguém’ pressionada pela cruz — dividida entre imanência e transcendência — pode dar a sensação de algo inconclusivo, mas produtivo em termos criativos, e com certeza melhor do que trocar uma ideologia mal concebida por outra. Não há necessidade de se permanecer religioso para reconhecer o dano potencial da falta de autoconsciência em certas interpretações seculares do mundo, e para ser capaz de, com gentil humildade e respeito, ver a crença religiosa como uma interpretação capaz de ser tão plausível quanto a nossa. E que deve ser estudada com atenção, em especial pela filosofia e pela política, por suas percepções cruciais acerca do ser humano. Para aqueles que mantêm uma interpretação religiosa, e talvez estejam trabalhando para aprofundá-la, enriquecê-la e preservá-la, há também importantes lições a serem encontradas em Taylor (que, afinal de contas, está do seu lado). Vou tratar de uma delas, ligada ao protestantismo evangélico, já que o conheço melhor: o desastre completo da apologética que tem se concentrado na argumentação racional-empírica como meio de persuasão, intensificando a já problemática tendência do protestantismo de ficar na mente da pessoa e não nas práticas do seu corpo. O ímpeto da atividade evangélica ressurgente em minha vida tem sido acima de tudo o de abraçar e até radicalizar os aspectos mais prejudiciais da obsessão moderna com o controle da razão. “Se você conseguir começar a puxar sua religião para fora desse abismo, não tenho palavras para dizer que contracorrente poderosa ela talvez se torne”.

- 73 Ao chamar a si mesma de ausência de fé, a secularidade faz algo que os teóricos culturais têm chamado de “mistificação”: pega uma perspectiva ou crença contestável e denigre quaisquer concepções que a desafiem, marginalizando todas as formas rivais de pensamento e negando a realidade social de que a crença não é sustentada universalmente. Isso dá à opinião a aparência de ser um fato universal, axiomático, inevitável, impossível de ser contestado. Veja Terry Eagleton, *Ideology: an introduction* (New York: Verso, 1991), p. 5-6 [edição em português: *Ideologia: uma introdução*, tradução de Luís Carlos Borges; Silvana Vieira (São Paulo: Boitempo/Ed. Unesp, 1997)]. Os teóricos críticos e seus herdeiros têm chamado a atenção para o fato de que existe uma forte tendência à dominação na cultura ocidental moderna, de modo que em nome da liberdade pessoal e da emancipação social, novas formas de opressão, marginalização, conformidade forçada e desumanização são geradas sem parar. Veja o clássico de Max Horkheimer; Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*. As elites culturais ocidentais, tanto de esquerda quanto de direita, em geral não têm consciência desse perigo contínuo.
- 74 Tenho defendido a tese de que o secularismo é um conjunto de novas crenças, mas poderia seguir em frente e acrescentar que, como qualquer religião, o secularismo tem “denominações”. A

primeira, usando a terminologia de Stephen LeDrew, seria o *cientificismo secular*, manifestação da qual surgiu o apelido de “novos ateus”. LeDrew critica esse grupo por crer não na ciência, mas no “cientificismo”, que é marcado pela crença ingênua (a qual critiquei acima) na racionalidade científica como a única forma de conhecimento verdadeiro. Ele argumenta que a proposta deles é estabelecer a hegemonia dos cientistas e do pensamento científico como autoridades supremas e árbitros da verdade na sociedade. LeDrew afirma que essa é uma posição de compromissos ideológicos exclusivos, e não apenas, como seus partidários chamam, uma “abertura à razão” (LeDrew, *Evolution of atheism*, p. 32 e 55-91). Uma segunda “denominação” poderia ser chamada de *humanismo secular*, o ponto de vista de muitos liberais modernos. Esse grupo de secularistas, como o próprio LeDrew, está disposto a admitir que a razão científica não é o único árbitro do conhecimento. A preocupação deles não é ver o triunfo da ciência, mas trabalhar pela liberdade, igualdade e o bem comum da sociedade (veja LeDrew, p. 44-8). Um bom exemplo dessa denominação, citado por LeDrew, é Greg Epstein, capelão humanista de Harvard, que define o humanismo secular como “um movimento mundial coeso baseado na criação de vidas e comunidades boas, sem Deus” (Greg M. Epstein, *Good without God: what a billion nonreligious people do believe* [New York: Harper, 2010], p. xiv). Uma terceira “denominação” do secularismo consiste nos *anti-humanistas seculares*. Essa é uma escola de pensamento pequena, mas ainda assim influente, incluindo pensadores como Foucault, Derrida e Bataille, que seguem Nietzsche muito de perto. Este grupo critica o liberalismo moderno bem como a religião, e nesse sentido segue o caminho de Nietzsche e a teoria crítica da escola de Frankfurt (veja Charles Taylor, “The immanent counter-Enlightenment”, in: Ronald Beiner; Wayne Norman, orgs., *Canadian political philosophy: contemporary reflections*, [Oxford: Oxford University Press, 2001], p. 386-400). Em uma passagem fascinante, Taylor chama a atenção acertadamente para o fato de a fragmentação da nossa cultura hoje acontecer porque a cultura moderna *não* é o cenário de um simples conflito “liberal/secular” — *versus* — “religioso/conservador”. Antes, é o cenário de uma batalha entre quatro contendentes. Os participantes são aqueles que ele nomeia: (1) “Os que reconhecem algum bem além da vida” (p. 397), que acreditam no *transcendente*, “um ponto de vida além da vida” (p. 387). Ele acredita que nisso se incluam não só pessoas de todas as religiões, mas até pensadores menos comprometidos em termos religiosos que sustentam a existência de uma realidade além do mundo material, natural. (2) “Os humanistas seculares”, aqueles que não acreditam na realidade transcendente, sobrenatural, mas continuam a sustentar os valores da benevolência universal, do imperativo de trabalhar pela liberdade e pela segurança de todos, da eliminação do sofrimento. (3) Os “neonietzscheanos”, que contestam e criticam quaisquer valores ou afirmações morais como exercícios de poder e que “valorizam” a morte e às vezes a violência (p. 397). (4) Ele então acrescenta um quarto grupo ao reconhecer que aqueles que acreditam na transcendência estão divididos entre quem pensa que o movimento inteiro em direção ao secularismo foi um erro terrível e precisa ser completamente desfeito, e os que enxergam um benefício proveniente do movimento no sentido do secularismo, benefício esse que não teria vindo ao mundo se o poder das instituições religiosas não tivesse sido anulado em alguma medida. Taylor se coloca nessa categoria e acrescenta como uma pequena digressão: “Talvez até nos sentíssemos tentados a dizer que a descrença moderna é providencial, mas isso poderia ser um modo provocativo demais de colocar a questão” (Taylor, *A secular age*, p. 637). Ele inclui em sua categoria de “humanista secular” ambos os grupos que LeDrew chama de seculares científicos e humanistas. Se levarmos em conta as diferenças bem reais para as quais LeDrew chama a atenção, o “campo de batalha” cultural se torna ainda mais complexo do que na descrição de Taylor.

- 75 Blaise Pascal, *Pensées*, tradução para o inglês de A. J. Krailsheimer (London: Penguin, 1966), p. 147 [edição em português: *Pensamentos*, tradução de Mario Laranjeira (São Paulo: Martins Fontes,

2001)]. Em outra parte do livro, Blaise Pascal apresenta dois princípios para nos guiarem enquanto consideramos as evidências e os argumentos a favor de Deus. “Se [Deus] desejasse eliminar a obstinação dos mais endurecidos, poderia tê-lo feito revelando-se a eles de modo tão manifesto que não teriam como duvidar da verdade de sua essência, que é como ele surgirá no último dia. [...] Portanto, não era certo que ele aparecesse de maneira manifestamente divina e absolutamente capaz de convencer todos os homens, mas tampouco era certo que sua vinda tivesse de ser tão encoberta que ele não pudesse ser reconhecido por quem o buscava com sinceridade. [...] Há luz suficiente para aqueles que só desejam ver, e escuridão bastante para os de disposição contrária” (Ibidem, p. 79-80). O filósofo C. Stephen Evans dá nomes aos dois princípios. O primeiro ele chama de “Princípio da ampla acessibilidade”, a ideia de que, se um Deus amoroso existe, provavelmente não haveria de querer restringir o conhecimento da própria existência a intelectuais capazes de avaliar argumentos complicados, e também não gostaria de restringi-lo a um gênero ou a um continente ou país. O segundo ele chama de “Princípio da resistibilidade fácil”, o conceito de que, se existe um Deus justo, ele não haveria de querer impor seu conhecimento às pessoas. Antes, esse “Deus deseja que o relacionamento de que os humanos desfrutarão com ele seja tal que o amem e sirvam com liberalidade e alegria” (C. Stephen Evans, *Natural signs and knowledge of God: a new look at theistic arguments* [Oxford: Oxford University Press, 2010], p. 15). O que Evans e Pascal afirmam aqui condiz melhor com uma compreensão católica romana ou arminiana do livre-arbítrio e da diligência humana do que com uma visão luterana ou reformada, mas Pascal pode encontrar alguma ressonância em textos como Marcos 4.11,12, em que Jesus diz a seus discípulos que seu ensino pretendia ser compreensível para alguns, mas difícil de entender para os de olhos e ouvidos fechados.

- 76 Reservarei para os dois últimos capítulos um esboço mais completo da argumentação racional a favor da fé, que expus em mais detalhes em *The reason for God* [edição em português: *A fé na era do ceticismo: como a razão explica Deus*, tradução de Regina Lyra (São Paulo: Vida Nova, 2015)]. Como podemos avaliar as ofertas e afirmações do cristianismo e ver se elas fazem mais sentido emocional, cultural e racionalmente do que outras concepções de vida? Eis o que ter em mente enquanto você estiver lendo. A maioria das pessoas da atualidade imagina que o jeito de testar um ponto de vista ou “cosmovisão” abrangente é simplesmente olhar para as suas “provas”. Então, segundo se imagina, ou as provas clássicas de Deus funcionam ou não. Se não, podemos ser ateus ou agnósticos; se funcionarem, seguimos em frente para examinar as diferentes religiões. Mas como temos visto, nenhum ponto de vista ou “cosmovisão” abrangente pode provar suas argumentações a ponto de ninguém que seja razoável conseguir duvidar delas. Alasdair MacIntyre ressalta que Aristóteles, Tomás de Aquino e David Hume adotaram abordagens bem diferentes umas das outras para saber como a razão funcionava (Alasdair MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?* [Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 1988] [edição em português: *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, tradução de Marcelo Pimenta Marques (São Paulo: Loyola, 1991)]. Isso aconteceu porque cada abordagem à razão era profundamente encravada em uma matriz de crenças acerca da justiça, do propósito humano, da natureza do mundo material e de como conhecemos as coisas. Portanto, não existem “padrões de verdade e justificação racional” que sejam independentes e possam ser utilizados para julgar todos os pontos de vista, pois quaisquer padrões que alguém desenvolva virão dessas cosmovisões e já presumirão uma delas e, portanto, a incorreção de todas as demais (Alasdair MacIntyre, *After virtue*, 3. ed. [Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 2007], p. xii. Temos então algum modo de continuar e testar pontos de vista diferentes? Sim, temos. MacIntyre indica um caminho a seguir, para que pessoas que mantêm uma cosmovisão (o que ele chama de uma “tradição”) avaliem outra. Primeiro, elas devem “entender o que é pensar nos termos prescritos por aquela

tradição rival particular” (Ibidem, p. xiii). Têm de fazer tudo o que puderem para se colocarem na pele do outro com empatia. Devem se ocupar só das apresentações mais fortes, não as mais fracas, do outro ponto de vista. Segundo, tanto na própria cosmovisão quanto naquela que estão avaliando, devem identificar “questões não solucionadas e problemas não resolvidos — não solucionados e não resolvidos *pelos padrões daquela tradição*” (ibidem, p. xiii). MacIntyre prossegue dizendo que toda “tradição” tem essas questões e problemas. Note que essas são tensões sentidas pelos adeptos de uma tradição não devido às críticas externas, mas em virtude dos problemas causados quando se sustenta as crenças em si. Um tipo de problema é a incoerência, de modo que algumas crenças da cosmovisão contradizem outras. Outro tipo de problema é a inviabilidade de se viver aquilo, de modo que algumas crenças são impossíveis de serem praticadas de fato por quem as sustenta. Isso significa que as crenças não se coadunam umas com as outras internamente ou com o mundo real externamente. O sinal de que isso está acontecendo, de acordo com MacIntyre, é quando se descobre os partidários de uma cosmovisão ocultando ideias e valores de outras cosmovisões, a fim de lidarem com as contradições e incoerências da própria tradição. É quando a uma cosmovisão “faltam recursos para tratar dessas questões e resolver esses problemas [...] desde que permaneça fiel aos próprios padrões e pressupostos” e quando fica claro que “os meios de resolver esse dilema” só podem vir “daquela [outra] tradição rival”, e que “é possível para uma tradição derrotar outra no que diz respeito à adequação de suas afirmações com a verdade” (ibidem). Se, ao afirmar ter um conjunto de crenças, você precisa a todo instante fazer empréstimos de outro conjunto de crenças a fim de viver sua vida, então você está dando testemunho de que a outra cosmovisão faz mais sentido nos aspectos emocional, cultural e racional do que a sua. É o que tentarei mostrar no restante deste livro, ou seja, que a cosmovisão secular em particular faz esse empréstimo inconfesso, de forma pesada, e que o cristianismo faz mais sentido no geral do que seus rivais.

SEGUNDA PARTE

**RELIGIÃO É MAIS
DO QUE VOCÊ
PENSA**



três

Um sentido que o sofrimento não consegue tirar de você

Talvez não haja pergunta mais fundamental do que “Qual é o sentido da vida?”. Muitos pensadores, contudo, consideram-na uma questão falaciosa. Afinal de contas, dizem, não discutimos se uma caverna faz ou não sentido, se uma nevasca é verdadeira ou falsa. Podemos amar uma paisagem marítima de tirar o fôlego, mas não esperamos que o mar corresponda ao nosso amor. O “sentido”, diz-se, não é propriedade de nada no mundo — é apenas como nós, humanos, por acaso, nos sentimos em relação às coisas em determinado momento. Segundo essa perspectiva, cada um de nós pode decidir se um objeto em particular está carregado de sentido para nós, mas perguntar qual é o sentido da vida em si não faz sentido. A vida não pode ter um sentido em si mesma.

No fim do seu livro *What does it all mean?*, o filósofo Thomas Nagel reflete se a pergunta do “Sentido com S maiúsculo” não advém de um senso exageradamente grande da nossa própria importância.¹ Ele propõe que como “a cova é [o único] destino [da vida], talvez seja ridículo levarmo-nos tão a sério”. Aceitar a vida como ela se apresenta e desfrutá-la o máximo que pudermos deveria bastar. Muitos desejam mais do que isso. Querem uma razão para crer que nossa vida “importa de um ponto de vista externo”.² Ou seja, querem que a própria vida esteja conectada a algo além de seus simples prazeres e confortos, que seja expressão de algo mais elevado. Isso é pedir demais, diz Nagel. Por que nos torturarmos?

No entanto, assim fazemos. Quando perguntadas se pensam no sentido e no propósito da vida, quase três quartos das pessoas mundo afora dizem que o fazem com frequência ou às vezes. Variações regionais são pequenas, indo de 89% na África subsaariana a 76% na Ásia.³ E não é provável que a questão do sentido perca influência. Martin Heidegger, em sua obra *Being*

and time,⁴ traz o argumento convincente de que os seres humanos se distinguem de outros seres vivos “por sua capacidade de questionar a própria existência. São criaturas para as quais a existência em si, não apenas aspectos particulares dela, é problemática”.⁵

Mas o que de fato estamos querendo saber quando indagamos sobre o sentido da vida? No uso comum da expressão “ter sentido” há duas acepções que se sobrepõem. A primeira acepção está relacionada com *propósito*. Algo tem sentido se tiver uma intenção por trás, como em “Você tinha a intenção de machucá-la desse jeito?”. A segunda com *significado*. Algo tem sentido se tiver significado, se funcionar como um sinal que aponta para algo além de si mesmo, como em “Esta medalha significa bravura muito além do que o dever exige”. É evidente que as duas acepções podem vir juntas. Poderíamos perguntar “Essas pedras no chão têm algum sentido?”. Se foram colocadas ali de propósito, para apontar o caminho até a cidade mais próxima, respondemos que sim. Se apenas rolaram colina abaixo depois de uma tempestade, respondemos que não.

De igual modo, quando alguém diz que sua vida parece sem sentido, isso não necessariamente quer dizer que essa pessoa não tenha um bom emprego, família, amigos e meios para levar uma vida confortável do ponto de vista material. Significa que essa pessoa não está certa do *propósito* de tudo o que tem feito na vida. Colocando de outra forma, não tem certeza de que tudo o que tem feito e adquirido de fato importe, faça diferença ou alcance algo que vá além de si mesma.

Então, ter sentido na vida é ter tanto um propósito maior para viver quanto a segurança de estar fazendo diferença por servir a um bem que vá além do seu próprio.

Há nisso uma necessidade psicológica indiscutível. O médico, professor e escritor Atul Gawande conta sobre um médico que trabalhava em uma casa de repouso e convenceu o administrador do local a levar cães, gatos, periquitos, uma ninhada de coelhos e até um bando de galinhas poedeiras para serem cuidados pelos residentes. Os resultados foram expressivos. “Os residentes começaram a despertar e a voltar à vida. Pessoas que acreditávamos inaptas para falar começaram a conversar. [...] Pessoas que antes estavam totalmente distantes e incapazes de se locomover começaram a vir à enfermaria e a dizer: ‘Vou levar o cachorro para dar uma

volta'. Todos os periquitos foram adotados e batizados pelos residentes".⁶ O uso e a necessidade de drogas psicotrópicas para estados de agitação caíram significativamente para 38% do nível anterior. E "as mortes caíram em 15%". Por quê? O arquiteto dessas transformações concluiu: "Creio que a diferença na taxa de mortalidade possa ser creditada à necessidade humana fundamental de ter uma razão para viver".⁷ Gawande vai mais além e pergunta: "Por que a mera existência — o simples fato de se estar abrigado, alimentado, seguro e vivo — parece algo vazio e sem sentido para nós? Do que mais precisamos a fim de sentir que a vida vale a pena? A resposta [...] é que todos buscamos uma causa que vá além de nós mesmos".⁸

A crise de sentido

Heidegger afirma que os humanos são os únicos seres vivos que se perguntam sobre o sentido da vida. E, no entanto, a pergunta não era algo que incomodava as pessoas nos tempos antigos como nos tem incomodado hoje. Escritores e pensadores do século 20 reconheceram a existência de uma nova lacuna de sentido no centro da cultura. Falaram de medo existencial, angústia e desespero, de absurdo e náusea.

Na peça *As três irmãs*, de Tchékhov, a personagem Masha afirma que a vida deve ter "sentido" e acrescenta: "Acho que o homem precisa ter fé ou buscar uma fé, do contrário, sua vida é vazia, vazia. [...] Você precisa saber para o que vive ou então é tudo bobagem e desperdício".⁹ No livro de Franz Kafka, *The trial*, um homem é preso por um burocrata sem rosto, por ser acusado de um crime que nunca é especificado. O personagem principal, Joseph K., pergunta: "Qual é [...] o propósito dessa organização enorme? [...] Como haveremos de evitar que quem ocupa um cargo se torne profundamente corrupto quando tudo é destituído de sentido?".¹⁰ Jean-Paul Sartre, em *Being and nothingness*, escreveu: "O homem é uma paixão fútil".¹¹

Albert Camus, em *The myth of Sisyphus*, faz a famosa afirmação de que a vida humana é absurda. "O absurdo nasce desse confronto entre a necessidade humana e o silêncio irracional do mundo".¹² Queremos encontrar sentido nas coisas, mas o Universo não coopera. Somos todos

como o Sísifo do mito grego, que rola a pedra montanha acima só para vê-la rolar inevitavelmente montanha abaixo outra vez. Tentamos fazer o bem para as pessoas que amamos, mas nem elas nem o que fazemos jamais dura. Para Camus, a morte não é um portal para outra vida, mas uma “porta fechada”. Todas as nossas maiores esperanças são frustradas por ela.¹³ A morte inevitável, então, torna a vida absurda. Ele escreve: “Queremos que o amor dure e sabemos que não dura; mesmo se, por algum milagre, durasse uma vida inteira, ainda seria incompleto. [...] Na análise final, todo homem [é] devorado pelo desejo avassalador de permanecer [vivo] e fruir [...] daqueles a quem amou”.¹⁴ Até mesmo o rigoroso filósofo Bertrand Russell argumentou que a perspectiva secular — de que todo trabalho, amor e talento do ser humano estão “fadados à extinção na vasta morte do sistema solar” — resulta “consequentemente” no “desespero inexorável” da alma.¹⁵

Mas essa crise de sentido experimentada por artistas e filósofos dos séculos 19 e 20 enfrenta a resistência de muitos no século 21. As mentes seculares e cosmopolitas de hoje tendem a se encolher diante da expressão “o sentido da vida” da mesma forma que fariam diante de palavras como “Deus, pátria, mãe e torta de maçã”. O crítico literário Terry Eagleton observa: “No clima pragmático e impregnado de sabedoria das ruas que marca o avançado capitalismo pósmoderno, com seu ceticismo diante de grandes cenários e narrativas grandiosas [...] ‘vida’ é uma entre toda uma série de totalidades desacreditadas. [...] Mesmo ‘sentido’ se torna um termo olhado com suspeita pelos intelectuais pósmodernos. [...] Ele presume que uma coisa possa representar ou substituir outra coisa, uma hipótese vista por muitos como algo ultrapassado.”¹⁶ Se o Universo é na verdade indiferente e sem sentido, por que pensar que ele *não deve* ser assim?

Nagel concorda que se alguém tiver essa expectativa de que deve haver sentido, então talvez sinta a vida como um absurdo. Mas se parasse de censurar o mundo pelo simples fato de ser o que é, o senso de angústia e de absurdo iriam embora. A vida fica sem sentido apenas se você insistir em que ela tenha sentido, conclui ele.¹⁷ Na verdade, dizem alguns, “somente poderemos ser livres se abandonarmos toda essa noção de sentido ‘profundo’, que sempre nos tentará a perseguir a quimera do Sentido dos sentidos”.¹⁸ Por que a renúncia ao sentido seria libertadora? Dizer que a

vida em si tem sentido seria presumir a existência de um padrão moral para “ser e viver da maneira certa”, ao qual todos devemos nos conformar. Isso significaria que existe um único modo certo de ser e viver, o que, por sua vez, implicaria a perda de liberdade para determinar por nós mesmos como viver. Se o Sentido da vida existir, então não somos livres para criá-lo para nós mesmos. Stephen Jay Gould, cientista de Harvard, escreveu que simplesmente não existe nenhum sentido da vida, mas que esse fato “embora seja perturbador, se não aterrador, na superfície, é em última análise libertador. [...] Precisamos construir essas respostas para nós mesmos”.¹⁹ Segundo essa perspectiva, é libertador crer que não exista nenhum Sentido na vida.

Na modernidade, lamentamos a perda do Sentido da vida, mas nos tempos pós-modernos, nessa era de liberdade, dizemos precisamente para essa mesma ideia: “Já vai tarde!”.²⁰

Deus e a falta de sentido da modernidade

A segunda temporada da série televisiva *Fargo*, com um dos episódios intitulado “O mito de Sísifo”, fez do pessimismo moderno de Camus em relação ao sentido um de seus temas. Uma adolescente, Noreen, proclama em um dos primeiros episódios da temporada: “Camus afirma que saber que todos vamos morrer faz da vida uma piada”.²¹ A trama de fato parece se encaixar na filosofia do absurdo de Camus, com pessoas que tentam fazer a coisa certa sendo ameaçadas ou frustradas a todo instante. Mas outro personagem da série, Peggy, rende-se à influência de um pensador mais pós-moderno do que o macambúzio intelectual francês. Ela descobre John Hanley, pai, fundador da Lifespring, uma empresa empenhada em ajudar você a encontrar sua “melhor versão”. “Quem busca sentido nada encontra senão contradição e *nonsense*”, Hanley escreve. “Não pense na pessoa que [você] quer ser, apenas seja essa pessoa”.²² Não tente encontrar o sentido da vida — apenas crie seu próprio sentido.

A procura de Peggy pela autorrealização, no entanto, leva ao desastre, e seu marido, Ed, morre tentando salvar tanto ela própria quanto o próprio sonho de ter uma família. Um policial do bem, Lou Solverson, explica a tragédia

para Peggy com uma referência inconsciente a Camus. “Seu marido disse que protegeria a família, acontecesse o que acontecesse, e eu fiz de conta que não tinha entendido, mas entendo. É a pedra que todos nós empurramos. Homens. Nós a chamamos de fardo, mas na verdade é nosso privilégio”. Para Lou Solverson, amar sua família a ponto de se ferir e até morrer não tem nada de absurdo. É o que dá sentido à vida.

Para chegar à raiz dessa capacidade de Solverson de achar a vida sórdida, brutal e breve, mas ainda assim cheia de sentido, temos uma palavra da esposa dele, Betsy, uma jovem mãe que está morrendo de câncer. A melancólica Noreen olha para ela e diz: “Camus afirma que saber que vamos morrer torna a vida absurda”. Betsy retruca: “Ninguém com um mínimo de bom senso diria algo tão tolo. Somos colocados nesta Terra para fazer um trabalho, e cada um de nós recebe o tempo que precisa para realizá-lo”. Olhando para a jovem filha Molly, ela continua. “E quando esta vida acabar, e você comparecer diante do Senhor, bem, experimente tentar lhe dizer que tudo não passou de uma piada de um francês”.²³

Os Solverson olham a vida através de lentes que nada têm de cor-de-rosa. Enxergam a escuridão do mundo. No entanto, não são nem pessoas modernas que lutam com a falta de propósito nem pós-modernas que se acham livres para criar os sentidos por elas preferidos. O que faz a diferença é a sua convicção de que as tarefas da vida lhes foram atribuídas pelo “Senhor” e que existe uma aprovação final para quem não buscou o próprio caminho, mas foi fiel ao chamado.

As obras dos autores modernos como Tchékhov, Kafka, Sartre e Camus (sem falar em Joseph Conrad, Virginia Woolf, E. M. Forster e Samuel Beckett) revelam “a constante necessidade de sentido e a torturante noção de seu caráter evasivo”.²⁴ Todos disseram, de um jeito ou de outro, que hoje nós não podemos mais olhar para Deus e para a religião com o intuito de dar sentido à vida. Mas, em declarações desse tipo, o que a palavra “nós” quer dizer? Significa “nós, a maioria dos seres humanos”? Como vimos no capítulo 1, isso não é verdade e é improvável que algum dia venha a sê-lo. Os Solverson são exemplo de como uma família pode olhar firmemente para dentro do abismo do mal e do sofrimento deste mundo, sem sentimentalismos nem ingenuidade, e enfrentar uma grande tragédia — e, ainda assim, levar uma vida cheia de sentido por acreditarem ter um

chamado e um propósito divinos na vida.

Deus e o sentido pós-moderno

Apesar das advertências de *Fargo*, diversos intelectuais e escritores seculares soam muito como John Hanley, da Lifespring. Como vimos, Stephen Jay Gould afirma que um cosmo sem propósito significa que estamos livres para construir sentidos próprios e individuais para a nossa vida. Jerry Coyne, professor da Universidade de Chicago, diz a mesma coisa:

A cosmologia não fornece sequer um traço de evidência de um propósito [...] ou de Deus. [...] Os secularistas veem um Universo sem propósito aparente e percebem que devemos estabelecer nossos próprios propósitos e ética. [...] Mas embora o Universo seja desprovido de propósito, nossa vida não é. [...] Criamos nossos próprios propósitos, e eles são reais.²⁵

Qualquer alegação de que existe *um* sentido para *toda* vida é vista pela cultura pós-moderna como uma forma de escravidão. Segundo essa concepção, ninguém (e com certeza nenhuma instituição religiosa) tem o direito de nos dizer como deveríamos viver. Como afirma Coyne, acabamos estabelecendo e fabricando nossos próprios sentidos. O mundo e a raça humana não têm propósito algum, mas isso nos liberta para criarmos um sentido que seja nosso. Em uma postagem típica de blog, “Does atheism make life meaningless?” [O ateísmo torna a vida sem sentido?], um autor secular explica que já foi cristão, coisa que não é mais. “É verdade que não tenho um propósito absoluto na vida — não me dedico mais a ‘glorificar a Deus’. Mas considero eletrizante criar o meu próprio propósito. Sou autor de um romance e o livro é a minha vida. A liberdade é revigorante. [...] A vida é tão feliz e significativa quanto você a fizer”.²⁶

É mesmo? Há duas perguntas a se fazer aos que adotam essa abordagem extraordinariamente radiante de um Universo sem sentido. Essa é uma posição cogente e coerente? Funciona, de modo prático, para vivermos a vida?

Analisemos primeiro a questão da coerência. Terry Eagleton destaca que quando o pós-modernismo denuncia todos os valores absolutos e os sentidos intrínsecos em nome da liberdade, ele “às ocultas insere [...] um absoluto para dentro da discussão”.²⁷ Por exemplo, por que a liberdade é

tão importante? Por que *isso* [a liberdade] é o “bem” absoluto, inquestionável — e quem o define como tal? Você não está pressupondo um padrão impregnado de valor que está usando para criticar todas as demais formas de abordagem à vida? E sendo assim não está na verdade dando uma resposta universal à questão do Sentido, qual seja, que o sentido da vida é ter liberdade para determinar seu próprio sentido? Você não está fazendo exatamente o que diz que não deveria ser feito?

Portanto, a abordagem pós-moderna à questão do sentido não é lá muito coerente. Todavia, é viável em nível prático? Eagleton a considera falha nesse nível também. Ele acha que o ponto de vista “a vida é o você faz dela” parece incomodamente narcisista. Em algum momento conseguimos sair de dentro da própria cabeça? Um sentido genuíno não é aquele com o qual somos confrontados, capaz de nos resistir ou rejeitar? [...] A vida em si certamente deve ter voz ativa sobre essa questão, não?”.²⁸ Ele indaga se podemos de fato pegar qualquer coisa na vida e “construir” em torno dela um sentido de nosso próprio punho. “Na verdade, ninguém acredita nisso”, ele mesmo responde, e dá um exemplo. Você poderia tentar com todas as suas forças “ver” os tigres como animais tímidos, gostosos de abraçar e de acarinhar, mas se tentar fazer isso, não ficará muito tempo “por perto para contar a história”, pois até certo ponto o mundo “independe das interpretações que lhe damos”.²⁹

Certa vez conheci um rapaz que atingira altura, proporções corporais e peso muito abaixo da média. Contudo, ele queria jogar futebol americano.

Machucava-se constantemente ao disputar [a bola] com jogadores muito maiores que a média. Seus pais tentaram dissuadi-lo do futebol americano, mas o rapaz os lembrava de que toda a sua vida sempre ouvira dos professores que podia ser absolutamente qualquer coisa que escolhesse ser, e que vida era o que a gente fazia dela. “Vocês não assistiram ao filme *Rudy?*”, o rapaz perguntava a seus pais. Alguém deveria tê-lo apresentado, com gentileza mas também com firmeza, a ilustração e a conclusão de Eagleton. A vida não é só o que a gente faz dela. Ela costuma ser o que é. Não somos inteiramente livres para impor à vida nossos sentidos. Em vez disso, devemos honrar a vida descobrindo um sentido que se enquadre no mundo como ele é.

Sendo assim, do ponto de vista prático, o sentido da vida é possível sem

Deus? O discurso público está repleto de sonoras vozes religiosas batendo na tecla de que a vida sem Deus é inevitavelmente sem propósito, triste e impraticável. Em compensação, há muita gente secular que insiste ter [encontrado] não só um sentido satisfatório na vida, mas também um tipo de liberdade que as pessoas religiosas não têm.

Quem está certo? Podemos encontrar sentido na vida sem ter crença alguma em Deus? Para ser justo com todos, eu argumentaria que a resposta é tanto sim quanto não.

A resposta é sim porque, segundo nossa definição bem como por experiência de vida, com certeza as pessoas seculares podem encontrar um sentido na vida. Definimos “sentido” tanto como o propósito quanto como a certeza de se estar servindo a algum bem que vá além de si mesmo. Se você decidir que o sentido da sua vida é ser um bom pai, ou servir a uma causa política crucial, ou lecionar para jovens menos favorecidos, ou apreciar e promover literatura de qualidade — então você tem, por definição, um sentido na vida. Muita gente de mentalidade secular vive assim sem se sentir torturada nem melancólica ao estilo de Camus. É bem possível encontrar grande propósito nas tarefas cotidianas da vida, e isso em nada se relaciona com saber a resposta para as grandes questões sobre a existência. Mas minha resposta também é não. Pessoas de mentalidade secular com frequência relutam em reconhecer a importante diferença entre o que tem sido chamado de sentidos “intrínseco” e “atribuído”. A crença tradicional em Deus foi a base para o sentido *descoberto*, objetivo — o sentido que se encontra ali, independentemente de nossos sentimentos interiores ou interpretações. Se fomos feitos por Deus para propósitos determinados, então há sentidos intrínsecos que devemos aceitar.

Os sentidos que as pessoas de mentalidade secular têm não são descobertos, mas, sim, *criados*. Não são sentidos “que se encontram ali” objetivamente. São subjetivos e dependem por completo dos nossos sentimentos. Você pode decidir viver em torno da mudança política ou da formação de uma família feliz, e essas coisas decididamente podem servir como objetivos estimulantes. Contudo, quero argumentar que esses sentidos criados são muito mais frágeis e tênues do que os sentidos descobertos. Para ser bem específico, o sentido descoberto é mais racional, de caráter mais comum e mais durável do que o criado.

O sentido descoberto é mais racional do que os sentidos criados

Soa estranho dizer que considero o cristianismo mais *racional* em se tratando de sentido na vida. Mas estou falando de como o sentido na vida é sustentando em um nível prático.

Thomas Nagel, em seu ensaio “The absurd” [O absurdo], concorda que a fim de encontrar sentido em certas atividades como trabalhar e ganhar dinheiro, precisamos responder a pergunta “*Para que serve tudo isso?*”. De que adianta tudo isso? Ele concorda com o fato de que sentimos que devemos vincular o que fazemos a “algo maior do que nós mesmos”. Assim, para que cuidar da nossa saúde? Respondemos — para que possamos trabalhar. Mas então para que trabalhar? Podemos responder — para que possamos ganhar dinheiro e cuidar da nossa família, ou para que possamos criar empregos e fazer caridade para amenizar a pobreza.³⁰ Mas o problema é que a mesma questão sempre reaparece. Sempre podemos perguntar: “Qual, então, é o sentido *daquilo*? Que diferença *isso* faz?”. E à medida que continuarmos por essa sequência de perguntas, descobriremos que as respostas vão ficando cada vez mais difíceis de encontrar. Por exemplo, se o sentido da vida para você estiver vinculado a relacionamentos pessoais, bem, pessoas morrem.³¹ Se você disser que está pensando nas gerações futuras ou em como ajudar o planeta, todas essas coisas passarão também. Definimos o sentido da vida como “fazer a diferença”, mas para o ponto de vista secular, no fim, o Universo lhe dá uma resposta definitiva: nada faz diferença. Nagel escreve:

Mesmo que você escreva uma grande obra literária que continue a ser lida milhares de anos no futuro, em algum momento o sistema solar esfriará ou o Universo começará a se exaurir e entrará em colapso e todo vestígio dos seus esforços desaparecerá. [...] O problema é que, por mais que existam justificativas para a maior parte das coisas grandes e pequenas que fazemos na vida, nenhuma dessas explicações justifica sua vida como um todo. [...] Não faria a menor diferença se você jamais tivesse existido. E depois que você deixar de existir, não fará a menor diferença se você existiu.³²

Se tudo o que existe for esta vida, e não houver um Deus ou uma vida além deste mundo material, então, em última análise, não importará se você é um maníaco genocida ou um altruísta; não fará diferença se você luta contra a fome na África ou é incrivelmente cruel e ganancioso e mata os pobres de

fome. No fim, o que você fizer não fará a menor diferença, em absoluto. Poderá deixar algumas pessoas mais felizes ou mais tristes pelo breve período em que estiverem neste planeta, mas além disso, é provável que sua influência — boa ou má — seja insignificante quando considerada em maior escala. Tudo o que você fez, e todos com quem e para quem fez coisas, desaparecerão para sempre. No fim, tudo o que fazemos é de uma insignificância radical. Nada conta para sempre.

Ora, como já dissemos, a maioria das pessoas na cultura pós-moderna acredita que deveríamos nos treinar para *não* fazermos essa “metapergunta” sobre o propósito da vida. Deveríamos nos disciplinar para não pensar no resultado final de tudo o que fazemos, coisa que, na concepção secular, é uma nulidade pura. Deveríamos tirar isso da mente e nos concentrarmos no hoje. Mas isso enfatiza meu primeiro ponto. Quando pessoas de mentalidade secular buscam levar uma vida cheia de sentido, precisam ter disciplina para *não pensar* muito no cenário mais amplo. Precisam desconectar aquilo que a razão lhes diz sobre o mundo daquilo que estão experimentando em termos emocionais. E isso é chegar a uma percepção de sentido por meio da falta de racionalidade, pela supressão do pensamento e da reflexão.

Oliver Wendell Holmes Jr., grande magistrado da Suprema Corte americana, certa vez escreveu para um amigo e afirmou que “pensando friamente”, a pessoa moderna precisa reconhecer que “não existe razão para atribuir ao homem importância de tipo diferente daquela que se atribui a um babuíno ou a um grão de areia”. Com isso ele quis dizer que se o secularista moderno refletir sobre as implicações de sua concepção de mundo estritamente materialista, segundo a qual a vida como um todo evoluiu de maneira aleatória e acidental, verá que os seres humanos não têm a menor importância. Mas, logo em seguida, ele acrescentou que, quando começa a pensar assim, é hora de “descer as escadas e jogar paciência”. Ninguém que sustente esse conjunto de crenças consegue encontrar paz e sentido para a vida diária, a menos que pare de pensar nas implicações de suas crenças.³³

O problema é que parar de pensar é difícil, e o cenário mais amplo fica o tempo todo se intrometendo em sua cabeça.

Em *A confession*, Leon Tolstói conta que tinha uma vida muito bem-sucedida até começar a perceber, por volta dos trinta anos, que todo ser amado seria

levado embora de sua vida e tudo o que ele escrevera acabaria sendo esquecido com o tempo. À luz disso, “a pergunta era: ‘Por que viver, por que desejar seja lá o que for, ou fazer alguma coisa? [...] Há algum sentido em minha vida que a morte inevitável que me aguarda não destrua?’”. Ele também indagou: “Como podemos deixar de enxergar uma coisa dessas? [...] Isso é surpreendente! Só é possível viver enquanto se está intoxicado com a vida; tão logo a pessoa fica sóbria, é impossível não ver que tudo é somente uma fraude, e uma fraude estúpida!”.³⁴ Ele se “tornara sóbrio” e agora pensava racionalmente (ou “friamente”, como expressou Holmes). Não podia agora voltar a escrever romances e a amar a família, pois a falta de qualquer sentido objetivo e duradouro de repente lhe ocorrera. Não podia voltar a seu estado pré-reflexivo.

C. S. Lewis descreveu o mesmo problema de Tolstói acrescentando-lhe o colorido da crença moderna na biologia evolucionária. Ele escreve:

Você poderia tomar a decisão singela de se divertir o máximo possível. O Universo é um universo do *nonsense*, mas já que você está aqui, aproveite o máximo que puder. Infelizmente [...] você não conseguirá, exceto no sentido animal mais primitivo, apaixonar-se por uma garota se souber (e ficar se lembrando) que todas as belezas tanto da pessoa quanto do caráter dela são um padrão momentâneo e acidental produzido pela colisão de átomos, e que sua reação a elas é apenas uma espécie de fosforescência psíquica que se manifesta a partir do comportamento dos seus genes. Você não conseguirá continuar sentindo grande prazer com a música se souber e se lembrar de que o ar de importância que ela tem é pura ilusão, que você só gosta dela porque seu sistema nervoso está irracionalmente condicionado a gostar. Você conseguirá ainda, no sentido mais vulgar, passar “bons momentos”; mas à medida que aquilo se tornar muito bom, à medida que aquilo alguma vez ameaçar empurrá-lo da sensualidade fria para o calor e o entusiasmo e a alegria reais, então você será forçado a sentir o descompasso desesperador entre suas próprias emoções e o Universo em que [você pensa que] realmente vive.³⁵

Contrastando com isso, o sentido e o propósito da vida para o cristão seguem justamente na direção oposta. Os cristãos não dizem para si mesmos: “Pare de pensar nas implicações do que você acredita sobre o Universo. Apenas tente desfrutar o momento”. Não, se um cristão está se sentindo abatido e sem sentido, é porque, de certa forma, não está sendo suficientemente racional. Não está pensando o bastante nas implicações do que crê acerca do Universo.

Os cristãos acreditam que existe um Deus que nos fez em amor a fim de que o conheçamos, mas que, como raça humana, desviamos-nos e nos perdemos dele. Contudo, ele prometeu nos trazer de volta para si. Deus enviou seu

Filho ao mundo para destruir o poder do pecado e da morte, a um custo infinito para si, indo para a cruz. O ensinamento cristão é que Jesus ressuscitou dos mortos, chegou ao céu e agora está governando a história e preparando um novo céu e uma nova terra futuros, sem morte nem sofrimento, em que viveremos com ele para sempre. E então todos os anseios mais profundos do nosso coração serão realizados.

É justo dizer que se você é um cristão que nutre essas crenças — acerca de quem você é para Deus e do que está prestes a lhe acontecer — mas não vem experimentando paz e sentido na vida, então é porque não está pensando nisso o suficiente. Há uma espécie de paz rasa e temporária que as pessoas de mentalidade moderna conseguem alcançar não pensando demais na própria situação; já o cristianismo consegue dar paz e sentido profundos que são provenientes de tornar o cristão o máximo possível consciente de suas crenças e atento a elas.

Se você crê não haver na vida sentido algum a ser descoberto, apenas sentidos criados, então se realmente começar a pensar de forma mais global — sobre o fato de que nada do que fizer fará qualquer diferença no final — você começará a sentir o mesmo medo ou náusea dos modernistas. E, claro, não precisa pensar assim — pode tirar isso da cabeça — e com certeza é assim que vive a maior parte das pessoas em uma cultura secular na atualidade. Mas esse é precisamente o primeiro ponto que defendo. Esse não é um modo muito racional de encontrar sentido na vida. O sentido criado é um modo menos racional de viver a vida do que fazê-lo com o sentido descoberto.

O sentido descoberto é de caráter mais comunitário do que os sentidos criados

Até a era moderna, nossas principais fontes de sentido na vida — religião, família e arte — eram firmemente inter-relacionadas e de domínio público. Na verdade, não se considerava bom nem possível que os indivíduos encontrassem por si mesmos ou apenas para si mesmos um sentido na vida.³⁶ Josiah Royce, filósofo de Harvard, em 1908 escreveu *The philosophy of loyalty* [A filosofia da lealdade], obra em que buscava responder por que

motivo os seres humanos necessitam de sentido. Por que não bastava apenas trabalhar, comer, dormir e desempenhar atividades normais da vida diária? Sua resposta foi que os seres humanos não poderiam viver sem se dedicar a uma causa maior do que seus interesses individuais. Necessitavam de uma causa pela qual se dispusessem a fazer grande sacrifício. Ele acreditava que só seremos felizes se fizermos de algo maior do que nossa felicidade o sentido da nossa vida.³⁷

Portanto, Royce acreditava que encontrar sentido na vida era algo que só podia ser feito se rejeitássemos o individualismo. “O individualista coloca o interesse próprio em primeiro lugar, enxergando sua dor, prazer e existência como sua grande preocupação”. Os individualistas modernos veem a lealdade e a abnegação como um erro alarmante, que deixa a pessoa aberta à exploração e à tirania. Para eles, “nada podia importar mais do que o interesse próprio, e como a morte é o fim, a abnegação não faz sentido algum”.³⁸ Ora, a tirania é com certeza um grande mal, mas o individualismo, de acordo com Royce, era o modo errado de superá-lo. Se cada indivíduo buscar um sentido próprio, teremos menos valores e sentidos compartilhados, o que, por sua vez, corroerá a solidariedade social e as instituições públicas. Tudo isso levará à polarização e fragmentação insolúveis. E por mais irônico que pareça, Royce argumentou, o individualismo destrói aos poucos a felicidade individual. Necessitamos de “devoção a algo mais do que nós mesmos para que nossa vida seja suportável. Sem isso, só temos nossos desejos a nos conduzir, e eles são fugazes, imprevisíveis e insaciáveis”.³⁹

Na primeira década do século 20, Royce testemunhou o início da erosão dos sentidos descobertos adotados por comunidades em favor dos sentidos criados adotados por indivíduos. Charles Taylor, ao dar uma palestra na última década do século, pôde ver que o individualismo moderno triunfara. Ele definiu nosso consenso cultural do seguinte modo: “Todos têm o direito de desenvolver uma forma própria de viver com base em seu senso do que é de fato importante ou de valor. [...] Ninguém mais pode ou deve tentar ditar-lhe o conteúdo”.⁴⁰ Taylor afirma ser inevitável que o sentido criado de maneira individualista leve a um “relativismo brando”, pois, segundo se pensa, ninguém deveria desafiar os sentidos ou valores de outra pessoa como se estivessem errados. E isso, por sua vez, leva ao que ele chama de

“extraordinária incapacidade de se articular” acerca de quais deveriam ser os ideais de nossa sociedade.⁴¹

Por exemplo, podemos acreditar que é errado matar o pobre de fome, mas em uma cultura cujos sentidos são criados, somos incapazes de dizer por que isso é errado. O seu sentido de vida poderia ser ajudar os necessitados, mas o meu sentido de vida poderia ser ficar rico oprimindo-os. Ora, no contexto dos sentidos autocriados, você é capaz de explicar por que o sentido de vida que escolhi é errado? Como você pode fazer isso sem me dizer que existe um sentido diferente que eu *devo* ter? Em que bases você fará isso?

Taylor argumenta que hoje, diferentemente do passado, “as posturas morais não são de forma alguma alicerçadas na razão ou na natureza das coisas, mas são, em última análise, apenas adotadas pelas pessoas porque se descobrem atraídos por elas”.⁴² Isso quer dizer que não há como conversar com alguém que não traga dentro de si os mesmos sentimentos que você. Não existe uma autoridade comum que possa julgar disputas morais, porque todo mundo é livre para determinar o próprio sentido. Você pode contra-argumentar: “Sim, você é livre, mas só é se não usar sua liberdade para prejudicar os outros”. Todavia, não temos como definir o que “prejudicar” realmente significa, a menos que primeiro definamos o que é uma boa vida humana. Há muitas concepções diferentes disso — a definição de quem será imposta sobre o restante de nós? E como isso pode ser feito de forma coerente com a crença de que devemos todos buscar e criar uma visão pessoal da boa vida?

No fim, se alguém de quem você discorda em relação ao pobre “ainda sentir que deve se apegar a sua posição original, nada mais pode ser dito para contestá-lo”.⁴³ Se não houver um sentido *descoberto* que seja socialmente compartilhado não temos base alguma para dizer a quem quer que seja: “Você precisa parar de fazer isso!”. Os sentidos criados não podem servir de base para um programa de justiça social. Martin Luther King Jr., por exemplo, não disse aos cristãos brancos do Sul que todo mundo deveria ser livre para viver como bem entendesse. Em seu discurso “Eu tenho um sonho” ele citou Amós 5.24, clamando para que a justiça corra como as águas sobre a nação.⁴⁴

Terry Eagleton observa que a proposta secularista comum para que as

peças criem seu próprio sentido soa muito parecida com o consumismo do capitalismo moderno tardio, o que é bastante suspeito. A “modernidade capitalista”, diz ele, converte tudo em mercadoria privada. Coisas que costumavam ser adotadas pela comunidade e as realizações alcançadas também em comunidade — que iam desde criar filhos e ouvir a concertos ou orar e adorar — são agora vistas como escolhas privadas passíveis de serem medidas, precificadas e consumidas por você de acordo com seu gosto e sua conveniência.⁴⁵ “A questão do ‘sentido da vida’ repousa agora nas mãos [...] dos tecnólogos do contentamento canalizado e dos quiropráticos da psique”.⁴⁶

Por mais irônico que pareça, então, quem se diz livre para criar o próprio sentido pode ser menos livre e mais escravo da cultura consumista e individualista do que pensa.

O sentido descoberto é mais durável do que os sentidos criados

Os sentidos criados, portanto, funcionam de forma menos racional e comunitária do que os sentidos descobertos. São também menos duráveis, menos aptos a nos ajudar a atravessar a adversidade e o sofrimento.

O secularismo é a única cosmovisão cujos adeptos precisam encontrar seu principal sentido nesta vida. Todas as demais maneiras de compreender o mundo sustentam que “esta vida não é toda a história”, embora o seja para o secularismo. Por isso todas as religiões e culturas que o antecedem têm sido capazes de encontrar no sofrimento e na morte um modo de confirmar que algo mais importa além do que apenas esta vida.⁴⁷ Quando pessoas de mentalidade secular criam seus próprios sentidos, no entanto, estes precisam girar em torno de algo que se situa no mundo material. Você pode viver para a família ou por uma causa política ou por realizações profissionais. Para ter uma vida plena de sentido, portanto, a vida precisa ser bem-sucedida. Mas quando o sofrimento deturpa isso, ele tem o poder de destruir justamente esse sentido. A abordagem secular ao sentido pode deixá-lo radicalmente vulnerável às realidades de como a vida se desenrola neste mundo.

Viktor Frankl foi um médico judeu que sobreviveu aos campos de extermínio

durante a Segunda Guerra Mundial. Seu famoso livro, *Man's search for meaning*, explorou a razão pela qual algumas pessoas que viviam sujeitas a essas condições horrendas pareciam manter sua força e bondade, ao passo que outras apenas se entregavam, ou mesmo se convertiam em colaboradoras para sobreviverem.⁴⁸ Sua conclusão foi a de que isso só podia estar relacionado com o sentido da vida para cada pessoa. Muita gente fizera da profissão ou do status social ou da família o seu sentido maior. Esse sentido baseava-se em coisas desta vida que o campo de extermínio lhes arrancou por completo. Algumas pessoas desabavam psicológica e espiritualmente e com frequência morriam pelo simples fato de “desistirem” [de viver].⁴⁹ Outras desabavam moralmente; “e se dispunham a usar de todos os meios [...] incluindo o uso da força bruta, o roubo e a traição de amigos, a fim de se salvarem”.⁵⁰ Aquelas que não desabavam com frequência adotavam um tipo diferente de ponto de referência que transcendia as circunstâncias desta vida. Muitos prisioneiros voltavam-se para “a profundidade e o vigor da crença religiosa” a ponto de “surpreenderem os recém-chegados”.⁵¹ Uma prisioneira de um campo de concentração disse certa vez: “Em minha vida antes daqui eu era mimada e não levava as realizações espirituais a sério”.⁵² Quando o dr. Frankl falava com os prisioneiros, com o objetivo de incutir “dignidade e sentido” em seu sofrimento, afirmava que “todos temos alguém que olha por nós nas horas difíceis — um amigo, uma esposa, alguém vivo ou morto, ou mesmo um Deus — e essa pessoa espera que não a desapontemos”.⁵³

Frankl percebeu que o único modo de fazer a humanidade dos prisioneiros sobreviver era transferindo o sentido principal de sua vida para algum ponto de referência transcendente, para algo além desta vida e até mesmo deste mundo. Todas as demais religiões e culturas fora da sociedade secular fazem isso. O Sentido da vida pode ser escapar do ciclo da reencarnação para ingressar no êxtase eterno, ou fugir da ilusão do mundo para unificar-se a todas as almas do Universo, ou descansar com seus ancestrais depois de levar uma vida honrada de fidelidade à família, ou, à semelhança da fé cristã, tornar-se como Cristo e viver com Deus e com os outros em amor e glória para sempre. Em cada um desses casos, o Sentido da vida não pode ser destruído pela adversidade. Se, por exemplo, o Sentido da sua vida for conhecer a Deus, agradá-lo, imitá-lo e viver em sua companhia, então o

sofrimento na verdade pode *acentuar* esse Sentido, porque pode levá-lo para mais perto de Deus. Antropólogos têm observado que todas as culturas não seculares oferecem recursos para que seus integrantes sejam realmente edificadas pelo sofrimento. Embora não o recebam de braços abertos, elas consideram o sofrimento algo significativo, um auxílio rumo ao objetivo maior. Somente a cultura secular enxerga o sofrimento como algo acidental e sem sentido, uma mera interrupção ou destruição daquilo pelo que estamos vivendo. E assim, nossa sociedade dificulta o pleno reconhecimento de como a vida é boa, *toda* ela, mesmo em meio a aflições.⁵⁴

Como vimos, Camus defendia a ideia de que nosso maior desejo na vida é não ter de enfrentar a perda dos relacionamentos amorosos. Ele concluiu que saber da iminência da morte nos subtrai o amor, e assim torna a vida sem sentido. Muita gente acha Camus sombrio demais, mas quanto mais velho se fica, mais se sente o peso de suas palavras. Entretanto, se você acreditar que a morte é na verdade um ingresso para relacionamentos amorosos mais sublimes e eternos, então refletir a fundo [sobre ela] só tornará mais fácil enfrentar o que quer que venha pela frente.

Na história mundial, as sociedades ocidentais talvez sejam as piores em preparar as pessoas para o sofrimento e a morte, pois os sentidos criados não só são menos racionais e comunitários, mas também são menos duradouros.⁵⁵

O fim da falta de sentido

É muito importante que crentes e céticos não insultem uns aos outros desnecessariamente nessas discussões, mesmo quando houver acentuadas discordâncias. Sentidos criados e subjetivos têm grande serventia para a vida humana, e os crentes não devem dizer aos amigos seculares: “Sua vida não tem sentido”. Mas espero que aqueles que não creem em Deus consigam agora perceber por que muitos que encontraram a fé em Jesus Cristo acham que sua vida anterior ao cristianismo carecia de pleno Sentido. Antes, essas pessoas tinham um propósito de vida frágil, que rapidamente fraquejava quando submetido a muita reflexão ou a muitas adversidades. Agora, acham que a constante reflexão e até mesmo o sofrimento somente as fazem ir mais fundo em seu propósito de vida.

Parte da riqueza da vida cristã está nas maneiras como o cristianismo

confere Sentido, que são distintas não só do secularismo, mas também de outras religiões. Diferentemente do conceito de carma, o cristianismo ensina que o sofrimento em geral é injusto, e não algo merecido por atos cometidos em uma vida pregressa. Diferentemente do budismo, o cristianismo ensina que o sofrimento é uma realidade terrível, não uma ilusão a se transcender com um desapego estoico. Diferentemente do fatalismo da Antiguidade, como o dos estoicos gregos ou de outras culturas voltadas para vergonha e honra, o cristianismo não vê nada de particularmente nobre no sofrimento — este não deve ser recebido de braços abertos. No entanto, diferentemente do secularismo, o cristianismo ensina que o sofrimento pode ter sentido, e pode trazer a você algo grandioso. A razão para todas essas diferenças é que a concepção cristã do Universo é muito diferente. Um antropólogo secular, Richard Shweder escreve:

Para o homem da Antiguidade [...] o mundo exterior era feliz e alegre, mas o âmago do mundo era profundamente triste e sombrio. Por trás da superfície cheia de vivacidade do mundo da chamada Antiguidade feliz pairava a “sorte” e o “destino”. Para o cristão, o mundo exterior é sombrio e cheio de sofrimento, mas seu âmago nada mais é do que puro êxtase e deleite.⁵⁶

Como podem os cristãos ter certeza de que é isso que os aguarda? O livro de Eclesiastes, no Antigo Testamento hebraico, é famoso por explorar a busca por sentido. Ele começa com o clamor “Sem sentido! Sem sentido! [...] Tudo é desprovido de sentido” (Ec 1.2). A tese do autor é de que a vida “debaixo do sol” (1.2,3; 2.11,17,20,22) não faz sentido. Ele conduz um elaborado teste de raciocínio — como avaliar a vida na Terra sem a existência do sobrenatural, de Deus ou da eternidade? O autor tenta descobrir um modo de encontrar todo seu consolo, felicidade e sentido dentro dos limites deste mundo material. Explora então, por sua vez, o prazer sensual, a filosofia e o ensino, o trabalho e a realização. Descobre que todos falham em dar sentido diante das realidades da vida e da morte.

O livro de Eclesiastes é enigmático, difícil, fascinante e transmite a sensação de uma atualidade extraordinária. Contudo, encaixa-se bem no enredo de toda a Bíblia. Se a vida “debaixo do sol” é frágil no que diz respeito ao sentido, então todos experimentamos parte de seu fastio e alienação, pois todos estamos alijados de um relacionamento direto com o Deus para cuja comunhão fomos criados. O ensino cristão afirma que a raça humana inteira

está afastada da presença e do amor de Deus por meio do seu egocentrismo e pecado. Portanto, todas as pessoas lutam por vezes com um senso de falta de propósito.

Mas ao morrer na cruz, Jesus Cristo bradou: “... Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” (Mt 27.46). O cristianismo ensina que ele morreu para tomar sobre si o castigo por nosso pecado. Experimentou, então, a escuridão — a falta de sentido — da vida sem Deus. Merecemos essa náusea eterna, o que Søren Kierkegaard chamou, em seu livro de 1849, de “doença até a morte”.⁵⁷ O ensino cristão afirma que Jesus foi alijado de Deus como nós merecíamos, e pagou a dívida que nós devíamos, de modo que ao crermos nele, podemos receber o amor e o perdão de Deus. Na cruz, Jesus Cristo recebeu vida sem Deus de modo que pudéssemos ter vida com Deus. Ele se colocou em nossa vida — em nossa miséria, nossa mortalidade — a fim de que pudéssemos ser trazidos à sua vida, sua alegria e à imortalidade. Como vimos em um capítulo anterior, os cristãos acreditam que Jesus é o *Logos* que os gregos intuía — o sentido por trás do Universo, a razão para a vida. Mas diferentemente dos filósofos, os cristãos creem que o *Logos* não é um conceito a ser aprendido, mas uma pessoa a ser conhecida. E por isso, não cremos em sentidos que devemos sair à caça e descobrir, mas em um Sentido que veio ao mundo para nos encontrar. Abraçá-lo pela fé pode lhe trazer uma vida cheia de propósito e à prova de campos de extermínio.

- 1 Thomas Nagel, *What does it all mean? A very short introduction to philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. 101 [edição em português: *Que quer dizer tudo isto? Uma iniciação à filosofia* (Lisboa: Gradiva, 1995)].
- 2 Ibidem.
- 3 Rodney Stark, *The triumph of faith*, p. 211. Veja as tabelas nas p. 213-222.
- 4 Edição em português: *Ser e tempo*, tradução revisada de Marcia Sá Cavalcante Schuback, 6. ed. (Petrópolis: Vozes, 2012).
- 5 Citado e resumido por Terry Eagleton, *The meaning of life: a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 12.
- 6 Atul Gawande, *Being mortal: medicine and what matters in the end* (New York: Metropolitan, 2014), p. 112 [edição em português: *Mortais: nós, a medicina e o que realmente importa no final* (Rio de Janeiro: Objetiva, 2015)].
- 7 Ibidem, p. 113.
- 8 Ibidem, p. 125.
- 9 Anton Chekhov, *Three plays: the sea-gull, three sisters, and the cherry orchard*, tradução para o inglês de Constance Garnett (New York: Modern Library, 2001), p. 89 [edição em português: Anton

- Pavlovitch Tchekhov, *As três irmãs*, tradução de Klara Gouriánova (São Paulo: Peixoto Neto, 2004)].
- 10 Franz Kafka, *The trial* (New York: Tribeca, 2015), p. 32 [edição em português: *O processo*, tradução de Modesto Carone (São Paulo: Companhia de Bolso, 2013)].
 - 11 Jean-Paul Sartre, *Being and nothingness*, tradução para o inglês de Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), p. 615 [edição em português: *O ser e o nada*, tradução de Paulo Perdígão (Petrópolis: Vozes, 2015)].
 - 12 Albert Camus, *The myth of Sisyphus and other essays*, tradução para o inglês de Justin O'Brien (New York: Random House, Vintage Books, 1955), p. 21 [edição em português: *O mito de Sísifo*, tradução de Ari Roitman; Paulina Watch (Rio de Janeiro: Record, 2007)].
 - 13 “Não quero acreditar que a morte seja a passagem para outra vida. Para mim, ela é uma porta fechada.[...] Se tivesse de falar sobre o assunto, a palavra certa aqui ficaria entre o horror e o silêncio para expressar a certeza consciente da morte sem esperança” (Albert Camus, “The wind at Djemila”). “E que harmonia mais legítima pode unir um homem à vida do que a dúplice consciência de seu anseio por perdurar e sua consciência da morte? [...] [Este cenário desértico] tirou-me de dentro de mim mesmo no sentido mais profundo do termo. Assegurou-me de que, exceto por meu amor e pelo fantástico clamor dessas pedras, não existe sentido em nada. O mundo é belo [mas] fora dele não há salvação alguma” (Albert Camus, “The desert”). As duas citações são de Harold Bloom, org., *Albert Camus*, Blooms’ BioCritiques (Philadelphia: Chelsea House, 2003), p. 59.
 - 14 Albert Camus, *The rebel: an essay on man in revolt* (New York: Vintage, 1992), p. 261 [edição em português: *O homem revoltado*, 2.ed. (Rio de Janeiro: Record, 1996)].
 - 15 Bertrand Russell, “A free man’s worship”, 1903, disponível em: www.skeptic.ca/Bertrand_Russell_Collection.pdf, e em muitos outros lugares na internet, acesso em: 6 mai. 2017.
 - 16 Eagleton, *Meaning of life*, p. 16.
 - 17 Nagel, *What does it all mean?*, p. 101.
 - 18 Eagleton, *Meaning of life*, p. 64 e 17.
 - 19 Stephen Jay Gould foi um dos vários “cientistas, escritores e artistas” que responderam à pergunta “Qual o sentido da vida? Por que estamos aqui?” (em “The meaning of life: the big picture”, *Life Magazine*, December 1988).
 - 20 Muitos preferem a expressão “modernidade tardia” a “pós-modernidade” com o intuito de enfatizarmos as descontinuidades, mas as continuidades entre nosso clima cultural atual e suas raízes no Iluminismo. Tenho a mesma preferência, mas no restante deste capítulo sigo Terry Eagleton, que mostra as grandes transformações que ocorreram ao longo da última geração em relação a como a questão do “sentido da vida” é considerada.
 - 21 Citação de *Fargo*, segunda temporada, episódio 5. Veja *Fargo (2004) Episode Scripts*, disponível em: http://www.springfieldspringfield.co.uk/view_episode_scripts.php?tv-show=fargo-2014&episode=s02e05, acesso em: 6 mai. 2017.
 - 22 Citação de *Fargo*, segunda temporada, episódio 8. Veja *Fargo (2014) Episode Scripts*, disponível em: http://www.springfieldspringfield.co.uk/view_episode_scripts.php?tv-show=fargo-2014&episode=s02e08, acesso em: 6 mai. 2017.
 - 23 Citação neste parágrafo e no último de *Fargo*, segunda temporada, episódio 10. Veja *Fargo (2014) Episode Scripts*, disponível em: http://www.springfieldspringfield.co.uk/view_episode_scripts.php?tvshow=fargo-2014&episode=s02e10, acesso em: 6 mai. 2017.
- Eagleton, *Meaning of life*, p. 58.

24

25 Jerry A. Coyne, “Ross Douthat is on another erroneous rampage against secularism”, *New Republic*, December 26, 2013, disponível em: <https://newrepublic.com/article/116047/ross-douthat-wrong-aboutsecularism-and-ethics>, acesso em: 8 maio 2017.

26 Daniel Florian, “Does atheism make life meaningless?”, Patheos.com, August 5, 2009, disponível em: www.patheos.com/blogs/unreasonablefaith/2009/08/does-atheism-make-life-meaningless/, acesso em: 8 mai. 2017.

27 Eagleton, *Meaning of life*, p. 17.

28 Ibidem, p. 67.

29 Ibidem, p. 69-70.

30 Thomas Nagel, “The absurd”, in: E. D. Klemke; Steven Cahn, orgs., *The meaning of life* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 146-7.

31 Muitos criticam a definição de falta de sentido que Shakespeare faz em *Macbeth*, ato 5, cena 5: “Apague--se, apague-se, vela breve! A vida não passa de um espectro ambulante, de um pobre ator que se pavoneia e se agita em seu momento sobre o palco, e então já não se ouve mais”. A pergunta proposta é: Por que essa brevidade torna a vida sem sentido? Só porque um drama dura apenas uma hora e então termina não significa que seja sem sentido. Mas o drama, embora acabe, não é sem sentido porque os espectadores continuam. Ainda há pessoas que se lembram do drama com proveito. O que Nagel e outros argumentam é que o que deixa a vida sem sentido não é apenas a nossa própria morte, mas, sim, a morte inevitável de todo o mundo e de todas as coisas.

32 Nagel, *What does it all mean?*, p. 96.

33 “Tenho o palpite (estritamente falando) de que, mais do que eu, você considera o homem uma manifestação importante. [...] Do ponto de vista humano, claro que ele é importante [para si próprio]; dificilmente viveria se não pensasse assim. Também me apresso em reconhecer que não ousou denunciar nenhum fato gerado pelo cosmos como algo sem importância. Só quero dizer que, quando penso friamente, não vejo razão para atribuir ao homem uma importância de tipo diferente daquela que se atribui a um babuíno ou a um grão de areia. Mas receio que se aproxima a hora de descer os degraus e jogar paciência” (Richard Posner, ed., *The essential Holmes: selections from the letters, speeches, judicial opinions, and other writings of Oliver Wendell Holmes, Jr.* [Chicago: University of Chicago Press, 1997], p. 108). Veja tb. o trecho em que ele escreve: “Minha aposta é que não temos o tipo de importância cósmica que os párocos e os filósofos ensinam. Duvido que o mais leve tremor chegasse aos céus se jogassem querosene em todo o formigueiro. [...] Claro, o homem tem a importância do fato: isto é, de ser parte do incompreensível, mas isso também vale para o grão de areia. Penso que pecado é essa atitude de ser um pequeno deus, mesmo se o Deus maior desaparecer” (p. xxvi).

34 Leo Tolstoy, *A confession* (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library), 1998, p. 16 [edição em português: Liev Tolstói, *Uma confissão*, tradução e apresentação de Rubens Figueiredo (São Paulo: Mundo Cristão, 2017)].

35 C. S. Lewis, “On living in an atomic age”, in: *Present concerns* (San Diego: Harcourt, 2002), p. 76.

36 Eagleton, *Meaning of life*, p. 21.

37 O livro de Royce é discutido em Gawande, *Being mortal*, p. 115-6.

38 Ibidem, p. 116.

39 Ibidem.

40 Charles Taylor, *The malaise of modernity* (Concord, Canadá: Anansi, 1991), p. 14.

- 41 Ibidem, p. 18.
- 42 Ibidem.
- 43 Ibidem. Muito mais será apresentado no cap. 7 sobre esse problema do secularismo com os valores morais.
- 44 O discurso é facilmente localizável em diversos endereços da internet. Veja, e.g., www.americanrhetoric.com/speeches/mlkihadream.htm, acesso em: 9 mai. 2017. 45 Eagleton, *Meaning of life*, p. 22.
- 46 Ibidem, p. 24.
- 47 Charles Taylor, “A catholic modernity?” in: *Dilemmas and connections: selected essays* (Cambridge: Belknap, 2011), p. 173.
- 48 Victor Frankl, *Man’s search for meaning* (New York: Washington Square, 1959) [edição em português: *Em busca de sentido*, tradução de Walter O. Schlupp; Carlos C. Aveline (Petrópolis: Vozes, 2016)].
- 49 Veja o relato dramático em *Man’s search for meaning*, p. 96. Um colega de prisão de Frankl confidenciou a ele que tivera um sonho de que seriam libertados em fevereiro de 1945. Esse mês chegou e passou, e quase de imediato o homem contraiu uma febre alta, ficou inconsciente e morreu. O cap. 8 discutirá mais a importância da esperança.
- 50 Ibidem, p. 24.
- 51 Ibidem, p. 54.
- 52 Ibidem, p. 90.
- 53 Ibidem, p. 104.
- 54 Taylor afirma que nossa era secular é marcada pela “incapacidade bastante difundida de dar ao sofrimento e à morte qualquer sentido humano que não seja os de perigo e inimigo a ser evitado ou combatido. Essa incapacidade não é apenas falha de determinados indivíduos — ela está consolidada em muitas outras instituições e práticas — por exemplo, na prática da medicina, a qual enfrenta grande problema para compreender os próprios limites ou conceber um fim natural para a vida humana” (Taylor, “Catholic modernity?”, p. 176). Veja tb. seus comentários de que “agarrar-se à primazia da vida no segundo sentido (a que chamaremos de ‘metafísico’) está tornando mais difícil afirmá-la de forma genuína e sincera no primeiro sentido (o prático)” (p. 177).
- 55 Veja Richard A. Shweder et al., “The ‘big three’ of morality (autonomy, community, divinity) and the ‘big three’ explanations of suffering”, in: Richard A. Shweder, *Why do men barbecue? Recipes for cultural psychology* (Cambridge: Harvard University Press, 2003); e Timothy Keller, “The culture of suffering” e “The challenge to the secular”, in: *Walking with God through pain and suffering* (New York: Dutton, 2013), p. 13-34 e 64-84 [edição em português: *Caminhando com Deus em meio à dor e ao sofrimento*, tradução de Eulália Pacheco Kregness (São Paulo: Vida Nova, 2016)].
- 56 Shweder, *Why do men barbecue?*, p. 113. Isso é citado e explicado em meu *Walking with God through pain and suffering*, p. 30-1.
- 57 Søren Kierkegaard, *The sickness unto death*, tradução para o inglês de Edna Hatlestad Hong, Howard Vincent Hong (Princeton: Princeton University Press, 1983) [edição em português: *O desespero humano*, tradução de Adolfo Casais Monteiro (São Paulo: Ed. Unesp, 2010)].



quatro

Um contentamento que não se baseia em circunstâncias

O livro do psicólogo Jonathan Haidt, *The happiness hypothesis* fornece uma avaliação histórica do pensamento acerca da felicidade.¹ Ele começa o capítulo com um livro da Bíblia de que acabamos de tratar, o Eclesiastes, cujo autor escreve: “Não há nada melhor para a pessoa do que [...] encontrar satisfação no seu próprio trabalho” (Ec 2.24), embora seja justamente essa a ilusão do ser humano. Ele descreve uma vida de realização que bem poucos alcançam.

Propus-me a realizar empreendimentos magníficos: construí casas e plantei vinhas. [...] Acumulei para mim prata e ouro e o tesouro de reis e províncias. Trouxe cantores e cantoras e formei também um harém — as alegrias do coração de um homem [...] Não me neguei nada que os meus olhos desejaram; não privei meu coração de nenhum prazer (Ec 2.4,8,10).

Todavia, ele diz: “detestei a vida. [...] Meu coração começou a se desesperar por causa de todo o trabalho em que tanto me esforcei debaixo do sol” (Ec 2.17,20). Haidt sintetiza: “O autor do Eclesiastes não estava apenas combatendo o medo da falta de sentido; ele estava lutando contra a decepção do êxito. [...] *Nada trazia satisfação*”.² Esse é um problema permanente para o ser humano, e há pesquisas empíricas contemporâneas em quantidade suficiente para sustentar a ideia. Estudos encontraram uma correlação muito frágil entre riqueza e satisfação, e quanto mais próspera uma sociedade se torna, mais comum é a depressão.³ As coisas que os seres humanos pensam que trarão realização e satisfação não trazem. Se é assim, o que deveríamos fazer então para sermos felizes?

Haidt afirma que a resposta — de Buda e de sábios chineses como Lao-tsé no Oriente e de filósofos estoicos gregos no Ocidente — constituiu a “primeira hipótese da felicidade” dos tempos antigos. O princípio era o seguinte: somos infelizes mesmo no êxito porque buscamos a felicidade

proveniente do êxito. Riqueza, poder, realização, família, conforto material e segurança — bens exteriores do mundo — só conseguem trazer uma satisfação momentânea, que se dissipa, deixando a pessoa mais vazia do que se jamais tivesse provado dessa alegria. Para alcançar satisfação não se deve buscar mudar o mundo, mas mudar sua atitude para com o mundo. Epiteto, filósofo estoico, escreveu: “Não busque fazer os acontecimentos transcorrerem como você deseja, mas, em vez disso, deseje que transcorram como de fato acontecem [no mundo real], e sua vida irá bem”.⁴ Segundo ensinava Buda, se fizermos isso, “quando o prazer ou a dor acontecer, o sábio se sentirá acima deles”.⁵ Resumindo, não tente satisfazer seus desejos; antes, controle-os e administre-os. Para evitar ter seu contentamento interior destruído pela perda inevitável de coisas, não se prenda demais emocionalmente a nada.⁶

No entanto, muita gente não ficou lá muito satisfeita com essa abordagem à satisfação. Haidt, por exemplo, acredita que Buda e os gregos “foram longe demais”.⁷ Segundo ele, estudos atuais demonstram que *algumas* circunstâncias externas estão relacionadas *sim* ao aumento da satisfação. Em particular, os relacionamentos amorosos são importantes e, portanto, o conselho do desapego emocional pode na verdade destruir a felicidade.⁸ O filósofo Alain de Botton concorda que os relacionamentos amorosos são fundamentais para a felicidade. Na verdade, acha que nossa busca por bens exteriores como *status* e dinheiro na verdade não passa de outra forma de buscar o amor.⁹ Outro problema evidente com a antiga hipótese da felicidade era de que ela arruinava qualquer motivação para se buscar grande transformação social. Em vez de mudar o que o mundo é, deveríamos nos resignar a ele.

Haidt adota uma atitude tipicamente moderna para com nossos ancestrais. Ele afirma que podemos concordar com qualquer sabedoria do passado, desde que seja sustentada pela pesquisa empírica. Os antigos nos advertem contra a decepção provocada pelo consumo excessivo, e a ciência social confirma isso, diz ele. Mas o que Haidt descreve como “hipótese da felicidade” operacional da cultura moderna é apenas uma versão levemente refinada do que o autor de Eclesiastes estava tentando fazer. Ao mesmo tempo que adverte contra o exagero, a cultura moderna incentiva seus

integrantes a encontrarem satisfação por intermédio de esforços ativos para mudar de vida, não só aceitá-la como ela é.¹⁰

De volta ao ponto de partida

Se nos distanciarmos um pouco a fim de perguntar o que aprendemos sobre a felicidade ao longo dos séculos, veremos como é impressionante nossa falta de progresso. Pense em como estamos à frente dos nossos ancestrais na capacidade de viajar e de nos comunicarmos, nas conquistas na medicina e na ciência. Pense no quanto muitas sociedades hoje são bem menos cruéis e injustas para com as minorias, se comparadas com até cem anos atrás. Em tantos sentidos a vida humana foi transformada, e, no entanto, embora seja inimaginável o quanto somos mais ricos e vivamos com mais conforto do que nossos antepassados, ninguém defende a tese de que também sejamos significativamente mais felizes do que eles foram. Lutamos pela felicidade e a buscamos basicamente das mesmas formas que nossos ancestrais, e estamos fazendo um trabalho pior, se tomarmos o aumento da depressão e do suicídio como indicadores.

O autor de *Eclesiastes* merece ter a palavra final nesse assunto. “O que é já existiu; e o que há de ser também já existiu” (3.15). A despeito de todos os nossos esforços contemporâneos, no que diz respeito à felicidade voltamos basicamente ao ponto de partida.

Uma reação possível consiste em perguntar “E daí?”, e insistir em que isso na verdade não representa grande problema. Julian Baggini acredita que não existe problema genuíno aqui, que ninguém é perfeitamente feliz nem precisa ser. A maioria das pessoas vive muito bem sem ela, portanto não devemos nos preocupar com o quanto somos felizes mas, em vez disso, simplesmente fazer na vida aquilo que de fato importa.¹¹ Thomas Nagel observa que, de acordo com estudos empíricos, a maioria das pessoas é bem feliz a maior parte do tempo.¹²

Terry Eagleton, contudo, responde que o problema é mascarado, e não revelado, pelo termo “felicidade”. A própria palavra é “frágil, do tipo apropriado para um acampamento de férias, evocativa de sorrisos forçados e pulinhos de alegria”.¹³ Para a maioria das pessoas — incluindo aquelas que respondem questionários de pesquisas — o termo não tem muita profundidade. Refere-se a condições variadas, desde um simples “estar ok”

a “estar se divertindo”. “Estar ok” não é um estado muito difícil de se alcançar. Quando um amigo ou um psicólogo nos pergunta “Como você está hoje?”, respondemos por instinto “Bem, obrigado”. Mas o fato é que conflitos e raiva irrompem com extrema rapidez, e as estatísticas sobre depressão e suicídio sempre nos surpreendem; tudo isso indica que não estamos tão bem como afirmamos.

Para chegarmos a nossa condição de modo mais preciso, deveríamos perguntar sobre alegria, realização e satisfação na vida. São *essas* as coisas que estamos alcançando? A tese deste capítulo é que a satisfação que temos na vida é muito mais escassa do que estamos dispostos a admitir para os pesquisadores ou até para nós mesmos. De modo geral, recusamo-nos a aceitar a profundidade e a magnitude de nossa insatisfação. Os artistas e intelectuais que falam sobre isso de modo mais pungente são vistos como marginais mórbidos, quando na verdade são vozes proféticas. Para enxergar a magnitude e a dimensão de nossa insatisfação na vida, via de regra levamos anos para romper a barreira e afastar a recusa em admiti-la.

As dimensões da nossa insatisfação

O poeta romano Horácio perguntou: “Como é possível [...] que ninguém viva satisfeito com sua condição...?”. Conclui então que “todos [...] pensam que a própria condição é a mais dura”.¹⁴ Por que ninguém está satisfeito com sua vida?

Um dos motivos pode ser encontrado em um verso do poema “Sunday morning” [Manhã de domingo], de Wallace Stevens. “Mas no contentamento ainda sinto a necessidade de um êxtase imperecível”.¹⁵ Como vimos, as viagens, os bens materiais, o prazer sensual, o sucesso e o status causam picos rápidos de prazer, e então se dissipam. O verso de Stevens nos ajuda a entender por quê. Precisamente no mesmo momento em que saboreamos um instante de contentamento, sentimos o quanto ele é fugaz e que logo será arrancado de nossas mãos. Ele já começa a desaparecer quando ainda estamos tentando abraçá-lo ou dele desfrutar. A natureza efêmera de toda satisfação nos faz ansiar por algo que possamos manter, mas que procuramos em vão. Contudo, esse não é todo o problema. Não só queremos uma satisfação que dure mais tempo, mas

também que vá muito mais fundo.

Em 1969, a cantora Peggy Lee gravou a canção “Is that all there is?” [É só isso?], escrita por Jerry Leiber e Mike Stroller e baseada em um romance de Thomas Mann, de 1896, chamado *Disillusionment* [Desilusão].¹⁶ A mulher que fala na canção conta sobre ter sido levada aos doze anos a um circo chamado “O maior espetáculo da Terra”, mas enquanto assistia à apresentação, teve “a sensação de que faltava alguma coisa. Não sei o que, mas quando acabou, pensei: ‘O circo é só isso?’”. Mais tarde ela afirma que se apaixonou perdidamente pelo “rapaz mais maravilhoso do mundo”. Até que um dia ele a deixou, e ela pensou que fosse morrer. “Mas não morri. E como não morri, pensei: ‘O amor é só isso?’”. A cada volta da vida, tudo o que devia tê-la deliciado e satisfeito não o fez — nada era grande o suficiente para atender suas expectativas ou seus desejos. Sempre faltava alguma coisa, embora ela nunca soubesse o quê. Tudo a levava a perguntar: “É só isso?”.

De modo que cada estrofe de sua vida, como em uma canção, voltava sempre ao mesmo refrão:

É só isso?

É só isso?

Se é só isso, meus amigos, então sigamos dançando. Bebamos e bailemos, se é só isso — que existe.

A ausência de uma satisfação profunda ou duradoura a leva a festejar sem alegria. Pouco a pouco vamos descobrindo que tudo o que imaginávamos ser capaz de nos satisfazer não o é, o que nos torna menos dispostos a ansiar pela vida, mais anestesiados, exaustos e cínicos, ou coisa pior. A mulher que fala na canção constata que seus ouvintes talvez se perguntem porque ela não comete suicídio. Mas ela prevê que a experiência de morrer será em cada ínfimo detalhe tão decepcionante quanto a vida já tem sido, portanto, não há razão para ter pressa.

Sei o que vocês devem estar pensando.

“Se é assim que ela se sente, porque não dá um basta em tudo?” Oh, não, eu não.

Não tenho pressa [em sentir] essa decepção final.

Pois, tão certo como estou aqui conversando com vocês, sei

que quando aquele instante final chegar e eu estiver dando meu último suspiro direi para mim mesma — É só isso?

A canção de Leiber e Stoller faz eco à experiência da colunista Cynthia Heimel, do *Village Voice*, que viu amigos passarem do anonimato ao estrelato em Hollywood e descobrirem, horrorizados, que não estavam nem um pouco mais satisfeitos e felizes do que antes, e que a experiência na verdade aprofundou o vazio que sentiam, transformando-os em pessoas “resmungonas e insuportáveis”. Ela conjectura que “quando Deus quiser de fato fazer uma brincadeira de mau gosto com a gente, basta ele conceder nosso desejo mais profundo e então rir a valer quando começarmos a perceber que queremos é nos matar”.¹⁷ Henrik Ibsen, o dramaturgo norueguês, ajuda-nos a entender o que aconteceu com os amigos de Heimel. “Se a ilusão que um homem comum tem da vida é tirada, tira-se também a sua felicidade”.¹⁸ Na peça *The wild duck* de Ibsen, essa ilusão é a crença de que algum objeto ou condição enfim nos trará a satisfação pela qual tanto ansiamos. Mas isso é mera ilusão. Em determinado momento a realidade cuidará de destruí-la, e nada é capaz de fazer isso melhor do que a efetiva realização dos nossos sonhos.

Quando se é mais jovem, é natural pensar: “Ouço falar em celebridades e pessoas ricas desiludidas que dizem que sua vida não é feliz. Mas se eu conseguir qualquer das coisas que sonho, comigo será diferente”. Não, não será. Embora as experiências sejam as mais variadas, no fim ninguém jamais foi diferente. É o que a sabedoria dos antigos e todas as evidências fortuitas do mundo lhe dirão. Talvez C. S. Lewis tenha afirmado isso de forma clássica em seu programa na rádio BBC em que falava de esperança, na época da guerra:

A maioria das pessoas, se de fato aprendesse a olhar dentro do próprio coração, saberia que deseja, e muito intensamente, algo que não pode ter neste mundo. Todo tipo de coisa que possamos imaginar se propõe a dar isso a você, mas nunca cumpre a promessa. Os anseios que surgem em nós quando nos apaixonamos pela primeira vez, ou pensamos pela primeira vez em algum país estrangeiro, ou mergulhamos pela primeira vez em um assunto que nos entusiasma, são todos eles anseios que nenhum casamento, nenhuma viagem, nenhuma experiência de aprendizagem pode de fato satisfazer. Não estou me referindo ao que comumente chamaríamos de casamentos ou viagens malsucedidos ou qualquer outra coisa do gênero; eu me refiro aos melhores exemplos possíveis dessas experiências. Naquele primeiro instante do desejo, há sempre algo a que nos agarramos que simplesmente desvanece pouco a pouco na realidade. O cônjuge pode ser bom; a paisagem do local, excelente, o emprego pode até acabar se revelando um bom emprego, mas aquele “algo mais” nos escapa.¹⁹

As estratégias do nosso descontentamento

O que fazemos, então, quando descobrimos que não temos esse “algo mais” — que “falta alguma coisa que não sabemos o que é”? As pessoas adotam pelo menos sete estratégias em relação a seu descontentamento. Há duas grandes abordagens — você pode viver presumindo que a satisfação na vida é perfeitamente possível, que *esse “algo mais” continua por aí*, ou viver convicto de que a satisfação não é possível, de que *não existe nenhum “algo mais”*. Dentro dessas duas categorias, no entanto, conseguimos discernir quatro estratégias na primeira e três na segunda.

O “ALGO MAIS” CONTINUA POR AÍ

Os jovens. O normal é as pessoas entrarem na vida adulta iniciando sua jornada cheias de esperança, antecipando uma chegada exitosa ao seu destino. “Se eu conhecer a pessoa certa, se eu me casar com ela, se seguir a profissão certa e ganhar dinheiro — então terei satisfação na vida”. James Wood aqui está se referindo à busca de “emprego, família, sexo e assim por diante — ou seja, as distrações habituais” por meio das quais escondemos de nós mesmos o vazio da nossa vida.²⁰ Na verdade, podemos nos sentir bastante insatisfeitos, mas não reconhecemos isso, por estarmos ocupados demais no processo de preparação para sermos felizes. “Claro que me sinto inquieto. Ainda não fiz tudo o que pretendo fazer”. Achamos que só é preciso subir essa montanha ou dobrar aquela curva e então tudo ficará ótimo. Essa estratégia, obviamente, tem eficácia apenas temporária.

Os ressentidos. No entanto, com o passar do tempo, começamos a perceber que não estamos alcançando aquele “algo mais”. Uma das principais reações é culpar os obstáculos que nos impedem de alcançar as coisas que pensamos que nos satisfarão. Talvez sejamos vítimas de preconceito ou discriminação, ou nos encontremos em uma comunidade que não é aberta a muitas das coisas que queremos ser e fazer. Em vez de culpar estruturas sociais, talvez identifiquemos indivíduos que bloquearam nosso progresso ou que nos prejudicaram. E assim os culpamos, dizendo: “Eu seria bem feliz não fosse por (preencha o espaço em branco)”. Ora, a curto prazo, isso pode

levar a algum bem — pode ser que canalizemos nossa raiva de maneira construtiva para nos tornarmos ativistas sociais. Até a raiva menos construtiva, como a reclamação e o desabafo, pode ser uma espécie de alívio no curto prazo — mas só no curto prazo. E mesmo se nossos esforços romperem de fato as barreiras e nos levarem ao próximo nível de realização, descobriremos que aquele “algo mais” ainda não está disponível para ser encontrado. O que significa que necessitaremos da terceira estratégia.

Os compulsivos. Por definição, uma cultura secular dá maior ênfase ao aqui e agora. Acreditamos que o acúmulo de bens e as realizações trarão satisfação. O que acontece se, diferentemente dos jovens e dos ressentidos, descobrirmos que na verdade atingimos muitos dos nossos objetivos materiais? Como aconteceu com todos antes de nós, ainda sentiremos falta de alguma coisa importante. O que fazer? Muitas pessoas começam a culpar as coisas que têm. Presumem que se tivessem um cônjuge melhor, um emprego melhor, uma renda melhor ou uma casa melhor, então se sentiriam muito melhor também. Se enveredarmos por esse caminho, podemos acabar entre os integrantes mais produtivos da sociedade — e também os mais compulsivos. Colecionaremos casas, cônjuges e empregos, reinventando constantemente nossa vida, assegurando-nos de que, no próximo degrau, aquele “algo mais” enfim estará lá. Mas os psicólogos chamam isso meramente de acelerar a “esteira hedonista”.²¹ Em uma esteira ergométrica, a mudança de velocidade não se traduz em mudança de lugar; só despendemos mais energia para manter a mesma posição e, no fim, ficamos tão cansados a ponto de não conseguirmos mais correr. Esse mesmo desgaste também acontece com o prazer que a conquista inicialmente nos proporciona, de modo que precisamos cada vez mais de realizações do mesmo tipo para apenas manter o mesmo prazer. No fim, como em uma esteira ergométrica real, nos descobriremos exaustos demais para continuar.

Os desesperados. E se, mesmo depois de superar obstáculos e conquistar mais e mais, nós não encontrarmos aquele “algo mais”, porém de alguma forma continuarmos a presumir que ele existe? Em alguns casos, em vez de culpar as outras coisas, podemos culpar a nós mesmos. Isso significa dizer: “Tem algo errado *comigo* — não me saí bem o bastante. Não fui longe o suficiente na carreira profissional. Não atraí os melhores parceiros

românticos. Sou um fracasso”. Se olharmos para nós mesmos com sinceridade, não será muito difícil detectar maneiras pelas quais contribuímos com nossa própria frustração. O autor britânico Francis Spufford escreve que, por algum tempo, podemos nos recusar a aceitar essa nossa tendência ativa de “quebrar coisas — e nessas ‘coisas’ incluem-se as promessas, os relacionamentos que prezamos, nosso próprio bem-estar e o de outras pessoas”. Mas chega um dia em que “você está deitado na banheira, e percebe que está com 39 anos, e que a maneira que vem vivendo se parece bem pouco com a que pensava que sempre quis viver; no entanto, também percebe que chegou no ponto em que está por meio de uma longa série de escolhas”.²² E assim sente ódio de si mesmo.

ESSE “ALGO MAIS” NÃO EXISTE

Todas essas estratégias se baseiam na hipótese de que os seres humanos podem e devem viver uma vida de satisfação e realização. Contudo, muitos questionam exatamente essa premissa. Concluem que o problema está no fato de nossas expectativas de vida serem despropositadas. Podemos até começar a vida com certa ingenuidade, em busca de “algo mais”, mas um dia acabamos enxergando que isso não existe e que deveríamos nos acostumar com a vida como ela é. Isso guarda afinidades com a antiga “hipótese da felicidade”. Há pelo menos três maneiras de viver com base nessa perspectiva, e todas elas parecem ser um avanço em relação à ingenuidade, ao ressentimento, à ansiedade e ao desespero que temos contemplado. Olhando mais de perto, no entanto, cada uma dessas estratégias também é problemática ao extremo.

Altruísmo. Muitas vezes pessoas que dedicaram a primeira parte da vida ao progresso pessoal viram as costas para isso e partem para causas sociais, filantropia e a melhoria da vida de outras pessoas. Não raro sua história é assim: “Pensei que fosse encontrar satisfação nas conquistas [pessoais], mas agora percebo que somente me doando e servindo consigo ter uma vida realizada”. É evidente que essa atitude deve ser plenamente encorajada. Um articulista do *New York Times*, dando um exemplo típico dessa abordagem, relata que nos primeiros anos de sua vida achava que satisfação e autoestima não podiam ser encontradas. Buscava preencher esse seu “senso

de déficit” — um vazio interior e uma necessidade de satisfação — por meio do sucesso e da riqueza. Mas então aprendeu um caminho melhor: “A gente se sente melhor consigo mesmo quando para de concentrar o foco obsessivamente em preencher o próprio senso de déficit. Conseguir que os outros se sintam valorizados faz a gente se sentir mais valorizado”.²³ Em vez de tentar melhorar a nós mesmos, sentimos uma satisfação bem maior tentando melhorar os outros.

Mas muitos têm chamado a atenção para os problemas que surgem quando as pessoas se voltam para a benevolência e o ativismo social como um modo de encontrarem mais satisfação para si mesmas. Essa abordagem é, em última análise e ironicamente, de extremo egocentrismo. Sua suposta generosidade na verdade só está fortalecendo a própria pessoa. Seu mais famoso crítico, Nietzsche, argumentava que as pessoas da modernidade ajudam os necessitados por um senso de superioridade moral.²⁴ Sentem-se superiores ao seu “eu” anterior, não iluminado, bem como às épocas e sociedades passadas que não estavam comprometidas com a igualdade como elas hoje estão. Resumindo, servem mais a si mesmas do que aos outros. Usam o pobre e o necessitado para alcançar a autoestima de que precisam. Isso pode não só levar ao paternalismo, mas também pode se transformar em desdém e desprezo, se seus esforços altruísticos não forem recebidos com respeito e gratidão. Ajudar os outros em razão de uma insatisfação pessoal não dará certo no longo prazo nem para os outros nem para você.

Cinismo. Muitas pessoas mais instruídas e intelectualizadas, quando chegam à meia-idade, assumem uma postura que poderia ser descrita mais ou menos assim: “Sim, quando eu era mais jovem achava que a satisfação estava ao alcance de quem quisesse. Pensava que sexo, amor e sucesso profissional trariam bem mais satisfação. Mas agora, evidentemente, amadureci. Percebi que ninguém é feliz e satisfeito, mas não há necessidade de ficar obcecado com isso. Parei de correr atrás do arco-íris; parei de chorar pela lua. Baixei minhas expectativas de vida e aprendi a desfrutar do que tenho, e estou me saindo muito bem”. Por mais sensato que isso soe, é problemático em pelo menos dois sentidos. Primeiro, pelo fato de essa postura quase sempre gerar certa dose de sentimento de superioridade para com qualquer um que não seja tão intelectualizado e irônico quanto

você. Isso pode fazer de você uma pessoa tão intolerante e presunçosa, a seu próprio modo, quanto os carolas legalistas que você despreza. Mas existe um segundo efeito mais sério. Como ouvimos de Martin Heidegger, o que faz de você um ser humano e não um animal é seu anseio por alegria, sentido e realização. Se decidir que realização, alegria e felicidade não existem, e fechar o coração para a esperança, você pode se desumanizar.

Desprendimento. Poderíamos perguntar por que não resgatamos uma forma mais pura da velha “hipótese da felicidade” de Buda e dos estoicos gregos. Eles aconselhavam a não amar demais nem alimentar esperança demais em relação a algo. Epiteto escreveu: “Que mal há quando, ao mesmo tempo que beija seu filho, você sussurra baixinho: ‘Amanhã você morrerá?’”.²⁵ Mas aqui devo tomar partido da pesquisa contemporânea que dá amparo para uma profunda intuição humana, segundo a qual diminuir [a intensidade do] nosso amor pelos outros não aumenta a satisfação, mas apenas a destrói. Embora a antiga indiferença estoica tenha melhor estirpe filosófica do que o saturado cinismo ocidental que escarnece de tudo, no fim ela também endurece e desumaniza o coração humano.

Entendendo nossa insatisfação

Queremos algo que nada nesta vida pode nos dar. Se insistirmos em procurar encontrá-lo neste mundo, isso poderá nos transformar em pessoas compulsivas, ressentidas ou com ódio de nós mesmos. Se tentarmos endurecer o coração de modo que isso não nos incomode, prejudicaremos nossa humanidade e quem estiver ao nosso redor. Se, no entanto, não endurecermos o coração e sentirmos em toda sua plenitude a dor da perda da esperança naquilo que desejamos, poderemos encontrar maneiras autodestrutivas de afogar essa dor, como fez a mulher na canção de Peggy Lee. Todas essas abordagens parecem becos sem saída.

Qual a causa dessa condição aparentemente inevitável, dessa constante insatisfação?

Haidt resume uma teoria moderna a qual chama de “princípio do progresso”. As pessoas sentem mais prazer lutando por um objetivo do que quando de fato o alcançam. Psicólogos evolucionários opinam que isso é um mecanismo adaptativo. Ou seja, conjecturam que nossos ancestrais, ao

sentirem o desapontamento pós-conquista, mostravam-se mais propensos a trabalhar com afinco ainda maior para alcançar objetivos mais elevados. Essas pessoas tinham então maior probabilidade de viverem mais tempo, terem mais filhos, e assim transmitirem para nós seus genes. Portanto, a insatisfação — o sentimento de que nada no mundo atende nossos anseios mais profundos — é na verdade uma reação química que ocorre no cérebro e que ajudou nossos antepassados a sobreviverem. A noção que temos de que “falta alguma coisa” é, portanto, uma ilusão, um subterfúgio que nossos genes nos pregam para fazer com que sejamos mais diligentes, mais trabalhadores. Haidt chega a fazer um breve uso dessa teoria evolutiva para explicar a canção de Peggy Lee, “Is that all there is?”.²⁶

Mas a vida da mulher retratada na canção de Peggy Lee destrói a teoria. Ela considera os reiterados desapontamentos da vida não uma motivação para trabalhar com mais afinco, mas um desestímulo para fazer qualquer outra coisa que não fosse se embriagar em festas. E com certeza está sendo realista. Embora o desapontamento possa, no curto prazo, levar algumas pessoas a mais realizações, há igual probabilidade de que venha a minar a iniciativa e a motivação. E via de regra, com o tempo, é o que acontece. Portanto, desapontamento não necessariamente nem mesmo normalmente, leva a um comportamento de sobrevivência. A tese evolutiva da nossa insatisfação constante não parece se sustentar.

Uma explicação que se mostrou mais eficaz quando submetida ao teste do tempo vem do grande filósofo cristão Agostinho.

Aos dezenove anos de idade, Agostinho leu o diálogo *Hortensius*, de Cícero. Essa obra analisava o paradoxo de que todo o mundo “planeja ser feliz [mas] a maioria é completamente miserável”.²⁷ Cícero concluiu que a extrema escassez de satisfação entre os seres humanos poderia ser o juízo da providência divina por nossos pecados. Aconselhava seus leitores a não buscarem a felicidade no conforto material, no sexo ou na prosperidade — antes a encontrá-la na contemplação filosófica. O livro teve um efeito eletrizante sobre o jovem Agostinho.²⁸ Um de seus projetos pelo resto da vida passou a ser descobrir por que a maioria das pessoas é tão insatisfeita e carente de alegria. Ele chegou à conclusão de que nossa insatisfação tem tanto uma causa funcional quanto uma fonte básica.

A causa funcional da nossa insatisfação está no fato de nossas afeições

estarem “desordenadas”.

Agostinho ensinava que somos mais basicamente moldados não tanto pelo que cremos, ou pensamos, ou mesmo fazemos, mas pelo que amamos. “Pois quando perguntamos se determinada pessoa é boa, não queremos saber em que ela acredita ou o que espera, mas o que ama”.²⁹ Para Agostinho, o que chamamos de virtudes humanas nada mais são que formas de amor. Coragem é amar o bem-estar do próximo mais do que a própria segurança. Honestidade é amar os interesses do próximo mais do que os próprios, mesmo quando a verdade deixará você em desvantagem. E como o próprio Jesus afirmou que toda a lei de Deus se resume a amar a Deus e a seu próximo (Mt 22.36-40), Agostinho acreditava que todo pecado era, em última análise, falta de amor.³⁰ Veja o caso da injustiça. Você pode dizer que acredita em igualdade social e justiça e achar que as pratica, mas se toma decisões de negócio que exploram os outros é porque, no nível do coração, você ama sua própria prosperidade mais do que a de seu próximo. Resumindo, o que você mais ama no momento é o que controla sua ação nesse momento. “O corpo, em razão de seu peso, tende a se deslocar para o lugar que lhe é próprio. [...] Meu peso é meu amor: para onde quer que eu seja levado, é meu amor que me leva”.³¹ Você é aquilo que ama.

Agostinho não via nossos problemas como algo que se originava apenas da falta de amor. Também observou que as afeições do coração têm sua devida ordem, e que com frequência amamos mais as coisas menos importantes e viceversa. Portanto, a infelicidade e a desordem na nossa vida são causadas pela desordenação de nossas afeições. Alguém justo e bom “é também alguém que tem sua afeição ordenada [da forma correta], de modo que não ama o que é errado amar nem deixa de amar o que deve ser amado nem ama demais o que deve ser menos amado (nem ama pouco o que deve ser mais amado)”.³² Como isso funciona? Não há nada errado em amar seu trabalho, mas se você o amar mais do que a sua família, então suas afeições estão desordenadas e você pode arruinar a própria família. Ou se amar ganhar dinheiro mais do que ama a justiça, então explorará seus empregados, novamente porque suas afeições estão desordenadas.

A infinitude do nosso descontentamento

A afeição desordenada suprema, no entanto — e a fonte maior da nossa insatisfação — é o fracasso em amar a primeira coisa em primeiro lugar, o fracasso em amar a Deus sobre todas as coisas. Em *Confessions*, Agostinho ora a Deus: “Pois existe uma alegria que não é concedida àqueles que não amam a ti, mas somente àqueles que amam a ti pelo que tu és. [...] Isso é felicidade e não há outra. Quem pensa que existe outro tipo de felicidade procura a alegria em outra parte, mas não tem a alegria verdadeira. Contudo, a vontade deles permanece atraída por uma imagem da alegria verdadeira”.³³

Agostinho refina aqui sua visão bíblica da humanidade. Os seres humanos foram feitos à imagem de um Deus tripessoal — Pai, Filho e Espírito Santo. Desde toda a eternidade essas três pessoas divinas amam umas às outras em infinitos graus de alegria e glória. Fomos criados para conhecer essa alegria amando e glorificando a Deus acima de tudo. Quer reconheçamos Deus, quer não, como fomos criados para isso, sempre buscaremos a alegria infinita que fomos criados para encontrar em amorosa comunhão com o Divino. Voltamo-nos para as coisas do mundo a fim de que desempenhem esse papel, mas “pecamos quando, negligenciando a ordem, fixamos nossa afeição na criatura, e não em Ti, o Criador”.³⁴ O motivo pelo qual nem os melhores bens deste mundo trazem satisfação é porque fomos criados para um grau de satisfação e de realização que eles não têm como produzir. Como notoriamente disse o próprio Agostinho a Deus no início de *Confessions*: “Tu instigas o homem a ter prazer em te louvar, porque nos fizeste para ti mesmo, e inquieto está nosso coração enquanto não descansar em ti”.³⁵ Fomos feitos para Deus, assim, nada pode nos dar a alegria infinita que Deus dá.

Todas as coisas são preciosas, pois todas são belas, mas o que é mais belo do que Ele? Fortes são, mas o que é mais forte do que ele? [...] Se buscares algo [que seja] melhor, tu O ofenderás e prejudicarás a ti, preferindo o que Deus fez ao próprio Deus, quando Ele de bom grado se doaria para ti.³⁶

Você se prejudica quando ama alguma coisa mais do que a Deus. Como isso funciona? Se amar seus filhos mais do que ama a Deus, basicamente você deposita neles sua necessidade de sentido e segurança. Terá uma

necessidade enorme de que sejam bem-sucedidos, felizes e que amem você. Isso ou os afastará ou os esmagará sob o peso das suas expectativas, porque serão a fonte máxima da sua felicidade, e nenhum ser humano é capaz de corresponder a tudo isso. Se em vez disso você amar seu cônjuge ou parceiro romântico mais do que a Deus, as mesmas coisas acontecem. Se amar seu trabalho ou profissão mais do que a Deus, necessariamente também os amará mais do que sua família, sua comunidade e sua própria saúde, e assim isso levará você ao colapso físico e relacional e, com frequência, como vimos acima, à injustiça social.

Se amar algo mais do que a Deus, prejudicará o objeto do seu amor, a si mesmo e ao mundo a sua volta, e acabará em profunda insatisfação e desgosto. A mais célebre expressão moderna dessa visão de Agostinho foi o encerramento do programa de rádio de C. S. Lewis:

Criaturas não nascem com desejos a menos que exista satisfação para esses desejos. Um bebê sente fome: bem, existe uma coisa chamada comida. Um patinho quer nadar: bem, existe uma coisa chamada água. Os homens sentem desejos sexuais: bem, existe uma coisa chamada sexo. Se encontro em mim mesmo um desejo que nenhuma experiência neste mundo é capaz de satisfazer, a explicação mais provável é que fui feito para outro mundo.³⁷

A análise agostiniana faz justiça à nossa experiência. Como vimos, a explicação evolucionária para nossa constante insatisfação não consegue explicá-la. A ideia de que “a maioria das pessoas é basicamente feliz” banaliza o problema, que nada tem de banal. Alguns buscam preencher o vazio interior com bilhões de dólares e poder praticamente sem limites para satisfazer seus impulsos e apetites. Contudo, o testemunho das eras é que mesmo bens nessa escala não conseguem preencher o vazio. Isso é evidência poderosa de que a caverna no interior da nossa alma é de fato de profundidade infinita.³⁸

A cura da nossa insatisfação

Eis, então, o dilema que enfrentamos. Nossa insatisfação, espantosamente profunda, leva-nos a atrelar, de forma muita intensa, nosso coração a certas coisas. Os antigos sabiamente ensinavam que o único modo de escapar da infelicidade é evitar esse “amor como vínculo”, ou seja, essa atitude de nos

ligarmos de modo tão poderoso e exclusivo a um objeto ou pessoa a ponto de não conseguirmos imaginar a vida sem isso.³⁹ Não só esses vínculos levam à inveja, ao ressentimento, à ansiedade, e até à violência a fim de defendermos esse sentimento de posse, mas também nos tornam frágeis e vulneráveis às mudanças e rupturas inevitáveis da vida.

Contudo, também vimos os perigos de encontrar satisfação por meio do *desprendimento*. Isso não só gera egoísmo e frieza, mas também enfraquece nossos relacionamentos amorosos, debilitando assim a maior fonte de alegria que conhecemos. Necessitamos não só receber amor, mas dá-lo também.⁴⁰

Agostinho acaba com esse dilema. Faz uma crítica radical ao amor como vínculo e apresenta sua personalidade antes de ser cristão como estudo de caso. Vinculara sua felicidade a um amigo a quem amava intensamente, mas que morreu de repente. Mais tarde constatou que “amara uma pessoa cuja morte era certa como se ela não fosse morrer” (*Confessions*, livro IV, cap. 8).

Isso acontece porque nossa alma “fica presa e colada a essas coisas passageiras”, o que “aflige a alma com desejos e tormentos nocivos” pois “a alma ama [...] neles repousar”. Contudo, “nessas coisas não há lugar de descanso, pois elas [...] [nos] escapam” (*Confessions*, livro IV, cap. 10).⁴¹

No entanto, depois que Agostinho confirma a letalidade do amor como vínculo, vira e afirma que esse amor é bom, correto e essencial quando voltado para Deus. Embora o apego idólatra aos bens terrenos de fato leve a angústia e dor desnecessárias, a solução não era amar menos as coisas da vida e sim amar mais a Deus. O problema não está em você amar demais sua família ou seu emprego, mas em amar muito pouco a Deus em relação a eles. O apego intenso e o desapego matam. Não endureça seu coração contra o amor, afirma Agostinho, mas não entregue seu coração em caráter definitivo às coisas que pode perder e que não podem satisfazer. Em vez disso, incute em seu coração um senso do amor de Deus e incline esse coração a retribuir-lhe o amor. Isso será transformador.

Considere o seguinte: se tiver uma vida longa, partirá seu coração ver as pessoas com quem mais se importa serem enterradas uma a uma. Se sua maior fonte de satisfação e amor for sua família, isso será insuportável. Mas se você aprender a amar a Deus ainda mais do que a eles, sua maior fonte de consolo, esperança, alegria e valor não será diminuída pela dor. Na

verdade, o pesar o levará a beber mais fundo dessa fonte. Você não se descobrirá vazio nem estará sempre endurecendo o coração a fim de lidar com o fato de suas perdas o partirem ao meio. O amor de Deus nunca pode ser tirado de você, e em seu amor, a Bíblia diz, você vive com entes queridos para sempre.⁴²

Claro, nem os crentes mais fervorosos amam a Deus com perfeição nem há ninguém que chegue perto de conseguir isso. Todavia, à medida que a pessoa crescer no sentido de amá-lo soberanamente, as coisas começam a se ordenar, a ocupar os devidos lugares em sua vida. Em vez de olhar para as coisas do mundo como a fonte mais profunda de sua satisfação, você pode desfrutar delas pelo que são. Dinheiro e profissão, por exemplo, se convertem apenas no que se espera que sejam. O trabalho se torna trabalho, um excelente modo de usar seus dons para ser útil aos outros. O dinheiro se torna apenas dinheiro, um excelente modo de sustentar sua família. Mas essas coisas não são sua fonte de segurança e satisfação. *Ele é*. Existe mais uma dimensão poderosa nessa reordenação das afeições. Paul Bloom, no livro *How pleasure works* [Como funciona o prazer], defende a ideia de que, quando se trata de prazer, o que mais importa não é o simples impacto dele sobre nossos sentidos, mas que sentido ele tem em relação a outras pessoas que são importantes para nós. Um quadro que pensamos ser o original de um artista admirado dá menos prazer quando descobrimos que não é. Uma cadeira pode ser confortável, mas se for a cadeira favorita da minha mãe, da sala de estar da casa dela, haverá de me dar ainda mais prazer. Em linguagem teológica, “temos mais prazer nas coisas quando as experimentamos como um sacramento — como portadoras da presença do outro”.⁴³ Há quem acuse a religião de esvaziar a vida cotidiana de sua alegria, por desvalorizá-la em deferência a interesses mais “elevados”, mais espirituais. Não é verdade — pelo menos, não é o caso do cristianismo, a fé que sem dúvida conheço melhor. O cristianismo ensina que somos salvos pela graça e perdão gratuitos de Deus. Diferentemente de certas formas de religião, ele não diz que merecemos bênçãos por nos privarmos [de certas coisas] e darmos as costas para o mundo a fim de merecer o céu. A partir do momento que sabemos, pela fé na obra de Cristo em nosso favor, que estamos reconciliados com Deus, e que o Criador é agora não apenas nosso soberano, mas nosso pai, podemos começar a ter uma experiência mais

“sacramental” do mundo. Vemos tudo como dom gratuito do Pai e um prenúncio da glória e da virtude que farão parte de nossa herança eterna. Resumindo, como expressa Miroslav Volf: “O vínculo com Deus aumenta e aprofunda a fruição do mundo”.⁴⁴ Não a diminui.

Eis, portanto, a mensagem. Não ame nada menos; em vez disso, aprenda a amar mais a Deus, e você amará as outras coisas com muito mais satisfação. Não as superprotegerá nem esperará demais delas. Não ficará o tempo todo furioso por elas não serem o que você esperava. Não sufoque o amor apaixonado por nada; antes, redirecione seu maior amor para Deus, amando-o de todo o coração e amando-o por quem ele é, não só pelo que pode lhe dar.⁴⁵ Então, e só então, o contentamento começará a vir.

Essa é a visão cristã da satisfação. Ela evita as armadilhas tanto da antiga estratégia da tranquilidade pelo desprendimento quanto a estratégia moderna da felicidade por meio do consumo. Ela explica e soluciona o dilema profundo da nossa insatisfação aparentemente irremediável.

Como amar a Deus

Pode ser que, ao ler isso, você conclua que a análise e a solução de Agostinho fazem bastante sentido. A magnitude da nossa insatisfação aponta para algo além deste mundo. Se tentarmos satisfazer nossos anseios mais profundos no amor humano ou se tornarmos nosso coração desapegado demais do amor sairemos feridos. A solução de Agostinho é que só amar o imutável pode trazer tranquilidade, e só um amor infinito pode satisfazer nossa fome de alegria infinita.

Mesmo que tudo isso faça sentido para nós, como conhecermos de fato esse amor? Você não pode dizer a si mesmo “Deus me ama” e esperar que seu coração mude. Nem pode dizer apenas “De agora em diante amarei a Deus”. O amor não pode ser gerado por um simples ato de vontade. As crianças só aprendem a falar respondendo ao que lhes é falado e só aprendem a amar correspondendo ao amor [que recebem]. Portanto, não podemos amar a Deus apenas pensando em uma divindade abstrata que ama de forma genérica. Precisamos compreender e sermos cativados pela verdadeira história do amor real, sacrificial e salvador de Deus por nós, em Jesus.

No Evangelho de João, Jesus fala a uma multidão sobre o “pão da vida”, do

qual quem comer “jamais terá fome” (6.35). Fala por metáfora de algo que dá tanto força quanto prazer, uma imagem de realização e satisfação. Também observa que os seres humanos buscam isso nos lugares errados. Adverte contra a “trabalhar pela comida que estraga”, que no fim não satisfaz (Jo 6.27). Mas Jesus não afirma apenas “Sou o que distribui o pão da vida”. Antes, declara: “Eu *sou* o pão da vida” (Jo 6.35, grifo do autor) e “Isto é o meu corpo dado em favor de vós” (Lc 22.19) e “Isto é o meu corpo que é dado por vós” (1Co 11.24).

O cerne da fé cristã é a mensagem simples do evangelho, a mensagem do pecado e da graça. Por falharmos em amar a Deus e nosso próximo, pecamos; e para que Deus perdoe nosso pecado, o Filho de Deus tornou-se mortal e graciosamente morreu em nosso lugar na cruz. Essa é uma ideia ofensiva para muita gente, mas, por ora, apenas considere as duas maneiras pelas quais essa mensagem é capaz de gerar o relacionamento de amor com Deus que soluciona o dilema humano.

Primeiro, a consciência do nosso pecado sensibiliza nosso coração. Se você tivesse de criar um filho e mandá-lo para a faculdade com o suor do seu rosto, e se seu filho só de vez em quando lhe enviasse um cartão de Natal e nunca tivesse tempo para você, isso seria errado. Errado porque o filho lhe deve não apenas consideração, mas também amor. Ora, se existe um Deus que nos criou e nos mantém vivos a cada minuto, então o amor que devemos a esse Deus é infinitamente maior. Não amá-lo acima de todas as coisas seria algo infinitamente pior. Se você crer nisso, começará a enxergar o quanto temos sido injustos com ele. Essa história começará a atrair seu coração em direção a ele, em humildade e contrição.

Segundo, a consciência de sua graça incendeia nosso coração. Se você quiser perdoar alguém que por causa de alguma injustiça lhe custou uma grande soma em dinheiro, mas não tem condições de ressarcir-lo, precisa arcar com a dívida e saldá-la você mesmo. Se Deus queria nos perdoar, tinha de pagar a nossa dívida, aquilo que lhe devíamos. E Jesus Cristo a paga indo para a cruz. Tenha em mente que, com exceção do sal e de mais uns dois minerais, tudo o que comemos tem que morrer a fim de que possamos viver. Se você come pão, não só o grão de trigo morreu, como o próprio pão teve de ser partido em pedaços. Se permanecer inteiro, quem morrerá de fome e ficará em pedaços será você. Se o pão for partido e você o comer, então viverá.

Quando Jesus Cristo afirma “Eu sou o pão da vida [...] partido em favor de vós” (Jo 6.35; Lc 22.19), está dizendo: “Sou Deus que se fez passível de ser partido e morto, que se fez vulnerável. Morri para que você possa viver. Estou partido para que você possa estar inteiro”.

Só se o vir fazendo tudo isso por você seu coração começará a mudar. Ele sofreu e morreu por sua causa. Agora, por alegria, podemos amá-lo por ele mesmo, apenas pela beleza de quem ele é e do que fez. Você não pode forçar seu coração a amar. Um tipo de deus vago, um deus do amor, um deus abstrato jamais transformará seu coração. O que Deus fez, isso sim transformará seu coração, o afastará dos vínculos desordenados em relação a outras coisas e o fará virar as costas para o alimento que se estraga. Um dia, então, você conseguirá dizer: “Porque teu amor é melhor que a vida [...] estarei plenamente satisfeito com a comida mais rica que há; minha boca te louvará com lábios entoando cânticos” (Sl 63.3,5). Aqui está aquele “algo mais” — ou ao menos uma antecipação dele (1Jo 3.1-3).

1 Jonathan Haidt, *The happiness hypothesis: putting ancient wisdom and philosophy to the test of modern science* (London: Arrow Books, 2006) [edição em português: *Uma vida que vale a pena: ela está mais perto do que você imagina* (Rio de Janeiro: Alegro, 2006)].

2 Ibidem, p. 82. Itálico acrescentado pelo autor.³ Ibidem, p. 89.

4 Citado em Haidt, *The happiness hypothesis*.

5 Do *Dhammapada*, verso 83, na tradução para o inglês de J. Mascaro (1973), conforme citada em Haidt, *The happiness hypothesis*, p. 81.

6 Ibidem.

7 Haidt, *The happiness hypothesis*, p. 82.

8 “Se quiser prever até que ponto alguém é feliz, ou por quanto tempo viverá [...] você deve indagar sobre seus relacionamentos sociais” (Ibidem, p. 133). Veja tb. Haidt, *The happiness hypothesis*, cap. 6 (“Love and attachments”), p. 107-34.

9 De Botton considera que toda vida adulta é definida por duas histórias de amor — a busca por amor e afirmação por meio de sexo e romance e a busca por essas coisas por meio do sucesso. “Essa segunda história de amor não é menos intensa do que a primeira nem menos complicada, importante ou universal, e seus reveses não são menos dolorosos” (Alain de Botton, *Status anxiety* [New York: Vintage Books, 2004], p. 5 [edição em português: *Desejo de status*, tradução de Ryta Vinagre (Rio de Janeiro: Rocco, 2005)]).¹⁰ Haidt, *The happiness hypothesis*, p. 90-1.

11 Julian Baggini, *What’s it all about?* (Oxford: Oxford University Press, 2004) [edição em português: *Para que serve tudo isso? A filosofia e o sentido da vida, de Platão a Monty Python*, tradução de Cristiano Botafogo (Rio de Janeiro: Zahar, 2008)].

12 Thomas Nagel, “Who is happy and when?”, *New York Review of Books*, December 23, 2010, disponível em: www.nybooks.com/articles/2010/12/23/who-happy-and-when/, acesso em: 10 mai. 2017.

- 13 Terry Eagleton, *The meaning of life: a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press), p. 81.
- 14 Horace, *The first book of the satires of Horace*, disponível em: www.authorama.com/works-ofhorace-6.html, acesso em: 10 mai. 2017.
- 15 Wallace Stevens, "Sunday morning", disponível em: www.poets.org/poetsorg/poem/sunday-morning, acesso em: 10 mai. 2017.
- 16 Para a letra da canção, veja www.azlyrics.com/lyrics/peggylee/isthatallthereis.html, acesso em: 10 mai. 2017. Para uma excelente interpretação no melhor estilo "cansado da vida" veja www.youtube.com/watch?v=LCRZZC-DH7M, acesso em: 10 mai. 2017. Para a conexão histórica com Thomas Mann, veja David E. Anderson, "Is that all there is?", *Religion and Ethics Newsweekly*, Public Broadcasting Service, July 24, 2009.
- 17 Cynthia Heimel, "Tongue in chic", *Village Voice*, June 2, 1990, p. 38-40.
- 18 Henrik Ibsen, *The wild duck*, tradução para o inglês de Christopher Hampton (New York: Samuel French, 2014), p. 108 [edição em português: *O pato selvagem*, tradução de Vidal de Oliveira (Porto Alegre: Globo, 1984)].
- 19 C. S. Lewis, "Hope", in: *Mere Christianity* (New York: HarperCollins, 2001), p. 134-8 [edição em português: *Cristianismo puro e simples*, tradução de Álvaro Oppermann; Marcelo Brandão Cipolla (São Paulo: Martins Fontes, 2009)].
- 20 James Wood, *The broken estate: essays on literature and belief* (New York: Picador, 2010), p. 261.
- 21 Haidt, *The happiness hypothesis*, p. 86.
- 22 Francis Spufford, *Unapologetic: why, despite everything, Christianity can still make surprising emotional sense* (London: Faber & Faber, 2012), p. 27-8.
- 23 Tony Schwartz, "The enduring hunt for personal value", *New York Times*, May 1, 2015, disponível em: www.nytimes.com/2015/05/02/business/dealbook/the-enduring-hunt-for-personal-value.html?_r=0, acesso em: 11 mai. 2017.
- 24 Veja Charles Taylor, "A Catholic modernity?" in: *Dilemmas and connections: selected essays* (Cambridge: Belknap, 2011), p. 181-7.
- 25 Citado em Luc Ferry, *A brief history of thought: a philosophical guide to living*, tradução para o inglês de Theo Cuffe (New York: Harper Perennial, 2011), p. 48.
- 26 Haidt, *The happiness hypothesis*, p. 83-4. A psicologia moderna com frequência tenta explicar diversas características humanas como adaptações derivadas da seleção natural. É importante ter em mente que essas teorias a respeito de qual função evolutiva as várias características humanas possam ter servido originariamente são hipóteses impossíveis de serem testadas.
- 27 Henry Chadwick, *Augustine: a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 11.
- 28 Ibidem.
- 29 *Enchiridion*, caps. 31 e 117. Veja Augustine, *The Augustine catechism: the Enchiridion on faith, hope, and love*, tradução para o inglês de Bruce Harbert (Hyde Park: New City, 1999), p. 130.
- 30 Agostinho chamou as virtudes de "os diversos movimentos do amor" e descreveu as quatro virtudes cardinais em referência ao amor: "Sustento que a virtude não é outra coisa senão o perfeito amor de Deus. Ora, quando é dito que a virtude se divide em quatro partes, conforme a entendo, isso é dito de acordo com os diversos movimentos do amor. [...] Sendo assim, podemos definir essas virtudes como segue: a temperança é o amor por Deus que se conserva inteiro e impoluto; coragem é o amor que de pronto suporta todas as coisas por Deus; justiça é o amor que só serve a Deus e, portanto, domina bem tudo mais que está sujeito à pessoa humana; prudência é o amor que discerne bem entre o que o ajuda a seguir em direção a Deus e o que o atrapalha"

- (Augustine [Agostinho], *Of the morals of the Catholic Church*, cap. 15, seção 25, disponível em: www.newadvent.org/fathers/1401.htm, acesso em: 11 mai. 2017).
- 31 Augustine, *Confessions*, tradução para o inglês de Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 278 (livro XIII, cap. 9) [edição em português: Agostinho, *Confissões*, tradução de J. Oliveira Santos; A. Ambrosio de Pina [Petrópolis: Vozes, 2011].
- 32 Saint Augustine, *On Christian teaching*, tradução para o inglês de R. P. H. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 21 [edição em português: Agostinho, *A doutrina cristã* (São Paulo: Paulus, 2002)].
- 33 Augustine, *Confessions*, tradução para o inglês de R. S. Pine-Coffin (London: Penguin, 1961), p. 2289 (livro X, cap. 22).
- 34 Augustine, *The city of God*, tradução para o inglês de Henry Bettenson (London: Penguin, 1972), p. 637 (livro XV, cap. 23) [edição em português: Agostinho, *A cidade de Deus contra os pagãos: parte II (livros XI a XXII)*, tradução Oscar Paes Leme (Petrópolis: Vozes, 2013)].
- 35 Augustine, *Confessions*, tradução para o inglês de Chadwick, p. 3 (livro I, cap. 1).
- 36 Augustine, *Commentary on the Psalms*, Salmos 35.9 [edição em português: Agostinho, *Comentário aos Salmos (1-50)*. Vol. 9/1 (São Paulo: Paulus, 1997)]. Trata-se de uma modernização da tradução de Phillip Schaff, *Nicene and post-Nicene fathers*, série 1, vol. 8, disponível em: www.ccel.org/ccel/schaff/npnf108.ii.XXXV.html, acesso em: 12 mai. 2017.
- 37 C. S. Lewis, “Hope”, p. 136-7. Em uma carta pessoal, Lewis coloca esse argumento de modo ainda mais sucinto: “Se você é mesmo produto de um Universo materialista, como não se sente em casa aqui? O peixe reclama de o mar ser molhado? (veja “A letter to Sheldon Vanauken, December 23, 1950”, in: Walter Hooper, org., *The collected letters of C. S. Lewis* [New York: Harper Collins, 2007], vol.3, p. 75).
- 38 O famoso capítulo de Lewis, “Hope”, em *Mere Christianity* [edição em português: *Cristianismo puro e simples*, tradução de Gabriele Greggersen (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017)], tem sido considerado uma forma de seu “Argumento a partir do desejo”. Para conhecer um resumo e uma análise desse argumento, veja Peter Kreeft; Ronald K. Tacelli, *Handbook of Christian apologetics: hundreds of answers to crucial questions* (Downers Grove: InterVarsity, 1994), p. 78-81 [edição em português: *Manual de defesa da fé: apologética cristã: 100 respostas para questões cruciais*, tradução de Bruno Destefani; Maria Eugênia da Silva Fernandes (Rio de Janeiro: Central Gospel, 2008)].
- 39 Isso segue a discussão empreendida por Ferry sobre Agostinho e a superação cristã da visão mais antiga e clássica de felicidade (Ferry, *Brief history of thought*, p. 80-1).
- 40 Não necessitamos meramente de “um ombro para encostar”. Servir as pessoas e cuidar delas é mais propício ao bem-estar físico e mental do que ser cuidado por alguém (veja Haidt, *The happiness hypothesis*, p. 133).
- 41 Ferry, *A brief history of thought*, p. 83-4. As citações de Agostinho são da tradução utilizada no capítulo de Ferry sobre essas páginas.
- 42 Luc Ferry, um filósofo ateu, acrescenta a sua análise da visão que Agostinho tem do amor: “[Na concepção cristã] ninguém pode perder os indivíduos que ama, a menos que deixe de amá-los em Deus; em outras palavras, a menos que deixe de amar o que neles é eterno, ligado a Deus e protegido por ele. Essa promessa é, para dizer o mínimo, tentadora” (ibidem, p. 85).
- 43 Miroslav Volf, *Flourishing: why we need religion in a globalized world* (New Haven: Yale University Press, 2015), p. 204. A essência desse parágrafo, e o uso da obra de Paul Bloom, é do livro de Volf, p. 2034. Volf usa a ideia de Bloom para refutar a crítica de que a religião desvaloriza os prazeres e os esvazia de alegria por elevar o espírito e rebaixar o físico. Volf concorda (assim como eu) que muitas vertentes religiosas podem de fato ser contrárias ao prazer, em especial as mais legalistas,

que veem a salvação como algo alcançado por meio da privação. Nelas, a vida cotidiana não passa de uma “escada descartável para ascender ao divino” (p. 198). Nietzsche chama isso de “niilismo passivo” da religião, algo que destitui a vida diária de valor e beleza” (p. 198). Nietzsche está coberto de razão ao apontar o dedo para as religiões que têm esse formato e efeito. Mas Volf argumenta duas coisas: primeiro, que o secularismo também pode gerar um “niilismo ativo” que literalmente não vê sentido na vida nem propósito em nada. É evidente que isso também pode esvaziar a vida de alegria e de contentamento. Segundo, Volf argumenta de maneira convincente que o cristianismo não participa de nenhuma das duas formas de “niilismo” em relação ao prazer e à satisfação. Amar mais a Deus do que a coisas materiais aumenta as alegrias da vida diária, porque essas coisas materiais são vistas como dons gratuitos do nosso Pai. Isso está no epílogo de Volf, p. 195-206.

Veja tb. Paul Bloom, *How pleasure works: the new science of why we like what we like* (New York: W. W. Norton, 2011).

44 Volf, *Flourishing*, p. 203.

45 Há muito mais a dizer sobre o que “amar a Deus” implica na concepção cristã agostiniana do que o espaço que temos nos permite. Aqui estão dois pontos breves e importantes a serem considerados. (1) Amar a Deus significa amá-lo de todo o coração. Na Bíblia, o coração é a sede da mente, da vontade e das emoções, todas juntas. O hebraico *leb* (“coração”) é o centro da personalidade como um todo. O “amor” que vem do coração, portanto, significa muito mais do que afeição emocional. O que o coração mais ama é aquilo em que mais confia (Pv 3.5) e em que se alegra (Pv 23.26). Mateus 6.21 diz: “Porque onde estiver teu tesouro, aí estará também teu coração”. O que você entesoura é o que absorve o máximo da sua atenção e do seu comprometimento. Tudo o que cativa a confiança e o amor do coração controla seus pensamentos, sentimentos e também o comportamento. Aquilo que o coração mais ama e deseja, a mente considera razoável, as emoções acham valioso e a vontade, factível. (2) Amar a Deus significa amá-lo por si mesmo. Na teologia de Agostinho, amar a Deus acima de todas as coisas é amá-lo somente por si mesmo, e não apenas pelo que se pode obter dele. “Pois existe uma alegria que não é conferida àqueles que não amam a ti, mas só aos que te amam por ti mesmo. Tu és a própria alegria deles. Felicidade é regozijar-se em ti, por ti e por tua causa” (*Confessions*, livro X, cap. 22). Observe que é possível ser bastante religioso, fazer orações e cumprir observâncias religiosas, ser muito ético — mas tudo a fim de que Deus lhe dê coisas boas. Isso é usar Deus em vez de amá-lo, algo que Agostinho ensina que nunca deve ser feito (veja Augustine, *On Christian teaching*, tradução para o inglês de R. P. H. Green, p. 9). O serviço condicional a Deus — servi-lo desde que ele esteja respondendo a orações e dando ao indivíduo uma vida boa — é sinal de que esse indivíduo o está usando. Quando parar de obedecê-lo, a partir do momento que as coisas começarem a dar errado na vida, isso revela que as verdadeiras questões inegociáveis para você, seus verdadeiros amores são as coisas e as circunstâncias boas. Você estava usando Deus e amando coisas, em vez de usar coisas para amar a Deus. Amar a Deus por ele mesmo é achá-lo belo. É encontrar nossa alegria no que o alegra, nosso prazer no que lhe agrada e não servi-lo apenas como um meio de conseguir algo mais encantador ou apazível para nós do que ele mesmo.



cinco

Por que não posso ser livre para viver como bem entendo, desde que não faça mal a ninguém?

Quando tocam “The star-spangled banner” [a bandeira estrelada], o hino nacional dos Estados Unidos, em eventos esportivos, a expressão que expressa o clímax acontece em uma nota alta mais alongada: “O’er the land of the freeee...” [Na terra dos livres...]. Aqui começam as palmas. Embora o hino prossiga falando sobre “os bravos”, trata-se de mero detalhe adicional. Tanto a linha melódica quanto nossa cultura enfatizam a liberdade como o principal tema e o principal valor de nossa sociedade. Assim diz o hino nacional dos Estados Unidos, e por um bom motivo.

Com certeza qualquer pessoa de nossa sociedade que queira medir o “progresso” deste país o fará em grande parte medindo o incremento das liberdades. Justiça se faz quando se concede mais liberdade política e econômica a grupos marginalizados e aos oprimidos. As religiões, bem como a descrença, florescem mais quando a sociedade confere liberdade aos indivíduos para crerem, viverem e adorarem (ou não adorarem) como mandar a consciência de cada um. Em seu estudo sociológico da cultura americana, um marco na área, Robert Bellah e outros pesquisadores descobriram que “para os americanos [...] a liberdade talvez fosse o valor mais importante”.¹

É evidente que os seres humanos sempre valorizaram a liberdade. Revoltas de escravos têm acontecido pelo menos desde Espártaco e a Terceira Guerra Servil no primeiro século antes de Cristo.² Aristóteles e Platão clamavam por liberdade e democracia, embora de modo muito limitado e para uma parcela bem restrita da população. Hoje, no entanto, como Bellah e outros

descobriram, a liberdade se tornou talvez o único valor moral publicamente reconhecido e partilhado de nossa cultura. Em seu estudo da década de 1950, Alan Ehrenhalt sintetiza a atitude dos tempos modernos: “Nos Estados Unidos, a maioria de nós crê em umas poucas proposições simples, aparentemente tão claras e autoevidentes que raramente precisam ser ditas. Ter escolha é uma coisa boa na vida, e quanto mais tivermos, mais felizes somos. A autoridade é inerentemente suspeita; ninguém deveria ter o direito de dizer aos outros o que pensar ou como se comportar”.³ Charles Taylor dá expressão própria à ordem moral secular: “Que cada pessoa faça o que lhe aprouver, e [...] ninguém deveria criticar os valores de ninguém, pois todos têm o direito de viver a própria vida, como você faz. O [único] pecado não tolerado é a intolerância”.⁴ Como Ehrenhalt observa, esses slogans sobre a liberdade são hoje autoevidentes, verdades que todos conhecem intuitivamente e que não podem ser contestadas.

A história da ideia

Como a liberdade se tornou não apenas uma coisa valiosa entre tantas outras, mas o bem maior?

Sociedades mais antigas eram muito mais homogêneas nos aspectos religioso e cultural. Acreditava-se que uma sociedade só podia ser coesa se edificada sobre a base de crenças morais e religiosas abraçadas por todos. Mas as guerras entre católicos e protestantes, nos séculos 16 e 17, produziram uma reação de fadiga religiosa entre as elites europeias.⁵ Elas se puseram a elaborar teorias para um novo fundamento para a sociedade. Os primeiros teóricos, todos eles, esperavam que os cidadãos fossem cristãos, mas queriam um governo cujas leis não ficassem amarradas a determinada igreja cristã ou a um tipo de ortodoxia. Pensadores como Hugo Grotius e John Locke conceberam uma nova ordem política baseada não na lei divina, mas no consenso dos governados.⁶ O governo era visto como legítimo quando consistia em indivíduos que se uniam em prol do benefício comum, fornecendo a cada pessoa liberdade para viver de modo que satisfaça os próprios interesses. Nessa concepção de sociedade, a única ética exigida era “a ética da liberdade e do benefício mútuo”.⁷

No século 20, tendências históricas contribuíram mais ainda para a ascensão da liberdade à categoria de valor supremo. Tanto o fascismo na Alemanha quanto o comunismo na Rússia levaram ao totalitarismo e à violência em uma escala sem precedentes. Intelectuais, tanto de esquerda quanto de direita, que tinham achado que seus respectivos sistemas políticos procurariam sanar os problemas sociais e o sofrimento humano ficaram consternados. O nazismo e o stalinismo eram altamente científicos e eficazes. O capitalismo global e o socialismo de Estado começaram a ser vistos como responsáveis por gerar desumanização e opressão, cada qual a seu próprio modo. Isso levou muitos filósofos e pensadores a penderem no sentido de fazer da liberdade o ideal e o padrão inspiradores segundo o qual julgar todas as organizações culturais. Eles “se recusaram a identificar a liberdade com um arranjo institucional qualquer ou um sistema fixo de pensamento” e, por fim, se encheram de “profundo ceticismo quanto à [...] todas as afirmações absolutas”.⁸

Assim, no secularismo do fim da era moderna (às vezes chamado de pósmodernismo), não mais somos vistos como seres livres por sermos criação de Deus nem por nossa racionalidade e livre-arbítrio, nem pelo desdobramento de processos históricos que levassem a raça humana rumo ao progresso inevitável. Essas tinham sido as bases da liberdade no passado, defendidas por Tomás de Aquino, Kant e Hegel, respectivamente.⁹ Em vez disso, para os pensadores seculares pós-modernos hoje, a liberdade é baseada em desacreditar cada uma dessas mesmas ideias.¹⁰ Somos considerados livres porque não existe nenhuma ordem cósmica, nenhuma natureza humana essencial e nenhuma verdade nem absolutos morais diante dos quais precisamos nos ajoelhar. Hoje a concepção é que “não existem mais fundamentos”, pois “o próprio Universo é arbitrário, incerto, aleatório”.¹¹ Nada, então, tem sobre nós qualquer reivindicação legítima, e podemos viver como bem entendermos.

Nada mais justo do que observar que o próprio John Locke teria ficado espantado de ver onde chegamos. Ele ajudou a iniciar o processo defendendo a liberdade política e a autodeterminação democrática, mas era um cristão que acreditava em verdades e obrigações morais que não dependiam de nossa mente e sentimentos e limitavam nossa liberdade. Hoje nos apegamos a um tipo novo de liberdade, sem ressalvas

(excetuando-se única e exclusivamente a invasão da liberdade alheia). Entendemos a liberdade como o direito de cada um escolher inteiramente os próprios valores, coisa que nem Locke nem seus compatriotas jamais previram.¹²

O inimigo da liberdade?

Hoje, como cultura, acreditamos que a liberdade é o bem maior, que nos tornarmos livres é a única narrativa heroica que nos resta, e que dar liberdade aos indivíduos é o papel principal de toda instituição e da própria sociedade.

Poderíamos dizer que essa é a narrativa cultural padrão da nossa cultura ocidental.¹³ Ela sempre foi importante, mas agora é de *suma* importância. É a única verdade capaz de relativizar todas as outras doutrinas e crenças.

Isso inclui, na cabeça de muita gente, as doutrinas do cristianismo. Em grande parte da nossa sociedade, o cristianismo é visto como o arqui-inimigo da liberdade. Mark Lilla, professor da Universidade de Columbia, escreve na *New York Times Magazine* sobre seu encontro com um homem que se formara na renomada Wharton School, da Universidade da Pensilvânia, e sobre ter descoberto, para sua completa surpresa, que esse homem fora à frente em uma cruzada de Billy Graham, professando ter “nascido de novo”.

Na adolescência, Lilla flertara com o cristianismo, mas então encontrara a passagem bíblica em que Jesus fala para Nicodemos, um estudioso e líder bemsucedido: “Você precisa nascer de novo!”. Lilla escreveu: “Jesus parece estar dizendo a Nicodemos que ele precisa reconhecer a própria insuficiência, que terá de dar as costas para sua vida autônoma, aparentemente feliz, e nascer de novo como ser humano que compreende a própria dependência de algo maior. Parece um desafio radical para nossa liberdade. E é”. Ele prossegue dizendo que essa é a razão pela qual não podia fazer a mesma coisa.¹⁴

Ele tem razão? Precisamos escolher entre liberdade e fé em Deus? A resposta é *sim* só que *não*. Ao me expressar desse modo, não estou sendo indeciso. Pelo contrário, quero que analisemos nossas definições mais de

perto. Brendan Gleeson, no filme *Calvary*, faz o papel de um homem que abraça o sacerdócio católico tarde na vida. Tem uma filha que há pouco tempo fracassara em uma tentativa de suicídio. Ao expressar sua preocupação com ela, ouve-a afirmar com confiança: “Pertença a mim mesma e a mais ninguém”. Trata-se, claro, de uma manifestação da narrativa cultural da liberdade. O pai responde: “Verdade”, mas, em seguida, depois de uma pausa, diz: “Mentira”. Não mudou de ideia. Em essência, está dizendo: “Existe alguma verdade no que você diz acerca da liberdade, mas se a define dessa forma, em última análise isso é mentira”.¹⁵

Sua argúcia se aplica não só a esse caso específico, mas ao modo todo como nossa sociedade compreende a liberdade. Verdade — o ideal de liberdade individual na sociedade ocidental tem gerado um bem incalculável. Tem levado a uma sociedade muito mais imparcial e justa para com as minorias e as mulheres. De fato, existe o perigo de uma crítica à ideia de liberdade poder ser usada para debilitar esses benefícios ou fazê-los retroceder.

Mas também é mentira. A liberdade tem sido definida como a ausência de quaisquer limitações ou restrições para nós. Segundo essa definição, quanto menos limites tivermos em nossas escolhas e atos, mais livres nos sentiremos. Quero argumentar que a narrativa, concebida dessa forma, desandou e está causando estragos.

Ela é praticamente inviável

A liberdade moderna é a liberdade da autoafirmação. Sou livre se puder fazer o que eu quiser. Mas definir a liberdade desse modo — como a ausência de restrição nas escolhas — é inviável, pois consiste em uma impossibilidade. Pense em como a liberdade funciona de fato.

Imagine um homem de sessenta anos que aprecie comer tudo o que tem vontade. Também adora passar tempo com os netos. As duas atividades são partes importantes do que dá significado a sua vida e a torna satisfatória. Até que, após o exame anual, um médico lhe diz: “A menos que o senhor restrinja seriamente o que come de agora em diante, seus problemas de coração piorarão e o senhor sofrerá um ataque cardíaco. O senhor precisa parar de vez de comer todos os seus pratos preferidos”.

A definição moderna de liberdade é a capacidade de fazer tudo o que

queremos. No entanto, como funciona essa definição quando seus desejos entram em conflito uns com os outros? Com certeza esse homem não quer ficar de cama ou morrer, casos em que sua liberdade para ficar com os netos e vê-los crescer seria encurtada. Mas, claro, ele também quer comer seus pratos favoritos, sendo essa uma fonte importante de conforto e que o faz sentir-se bem. Eis a complexidade da vida real. Ele pode aceitar a imposição de limites ou na alimentação ou na saúde. É impossível ter liberdade nas duas áreas. Portanto, não existe apenas uma coisa a que chamamos “liberdade”, a qual temos ou não. No nível da vida real existem diversas *liberdades*, e ninguém consegue tê-las todas. Esse homem terá de decidir qual liberdade sacrificará pela outra, pois não será capaz de ficar com as duas. A escolha não deveria ser difícil nesse caso. Se quiser a liberdade de manter relacionamentos amorosos prolongados, terá de abrir mão da liberdade de comer o que deseja.

A questão, portanto, não é como esse homem pode viver em completa liberdade. A questão é: qual liberdade é mais importante, a mais libertadora de fato? Formação e treinamento é outro exemplo óbvio. Se quiser a liberdade proveniente de se ter uma boa renda, você precisa sacrificar, durante anos, inúmeras outras liberdades relacionadas a tempo e dinheiro, a fim de receber a melhor formação. Enquanto estiver estudando, não será capaz de viver do jeito que gosta. Por exemplo, se você não disser não para a maior parte dos impulsos para sair e confraternizar com amigos e festejar, não tirará um diploma. Do mesmo modo, se quiser o conjunto variado de liberdades que acompanha o fato de ter um desempenho máximo no atletismo ou nas artes, necessitará aceitar restrições enormes em sua vida. Outorgará muito do controle sobre sua vida diária a um instrutor. Você não poderá nem escolher onde vai morar.

Vemos, portanto, que liberdade não é o que a cultura nos diz. A verdadeira liberdade vem da perda estratégica de algumas liberdades a fim de se conquistar outras. Não é a ausência de restrições, mas a escolha das restrições certas e das liberdades certas a se perder. Alguns talvez objetem contra esse modo de formular as coisas. Pode ser que você admita que liberdade é escolher as restrições certas. E então diga: “Mas essas restrições são as que *eu* escolher. Ou seja, isso ainda faz de mim uma pessoa livre, segundo a definição atual, pois sou livre enquanto fizer o que *eu* quero”.

Isso é simplista demais. Você não escolhe livremente de fato a maior parte dessas limitações necessárias na vida. Apenas está reconhecendo limitações existentes no mundo, que são independentes dos seus desejos e escolhas. Por exemplo, temos um corpo que foi feito para realizar determinadas coisas e não outras, e só experimentamos liberdade física quando sujeitamos nossas vontades aos limites do corpo. Quando você tem uma dieta saudável e se exercita bem, conquista a liberdade de viver de maneiras que não poderia sem o vigor e a saúde advindos desses regimes. No entanto, isso em nada se relaciona com o ideal pós-moderno de as pessoas “se [re]inventarem”. Entre tantas outras, as restrições “certas” de que temos falado, e que são libertadoras, não são coisas que você inventa para se satisfazer. São realidades duras que envolvem o modo que somos e o modo que o mundo é. Você não as escolhe, sujeita-se a elas.

Se vir um grande veleiro deslizando de modo veloz sobre a água, é porque seu condutor respeita o *design* da embarcação. Se tentar conduzi-lo em águas muito rasas para ele, a embarcação ficará danificada. A pessoa que o conduz experimenta a liberdade proporcionada pela navegação veloz quando limita seu veleiro a navegar em águas de profundidade adequada e a enfrentar o vento no ângulo correto.

Da mesma forma, os seres humanos se desenvolvem em determinados ambientes e desmoronam em outros. A menos que você respeite as condições e os limites de sua natureza física, jamais terá liberdade na questão da saúde. A menos que respeite as condições e os limites dos relacionamentos humanos, jamais terá a liberdade do amor e da paz social. Se vivesse realmente do jeito que gostaria — sem nunca alinhar suas escolhas a essas realidades física e social — você morreria depressa, e sozinho.

Ou seja, você não é livre para fazer o que quer que escolha. Essa é uma noção impossível e não o modo em que a liberdade funciona de fato. Você só terá o melhor das liberdades se estiver disposto a submeter suas escolhas a várias realidades, se respeitar o *design* que o define.

É injusta

A noção contemporânea de liberdade, que poderíamos chamar de

autonomia individual absoluta, não é apenas inexecutável. Também é injusta, pois nega o que devemos às outras pessoas.

A internet está cheia de afirmações do tipo “Só eu sou responsável por mim mesmo. Ninguém tem o direito de me dizer como viver”. Elas são sempre proferidas *ex cathedra*, como se fossem verdades autoevidentes. Mas seriam verdadeiras apenas se ninguém jamais tivesse investido sacrificialmente em você, ou se de fato você fosse mesmo autossuficiente agora. Não é o caso. Se precisamos de outras pessoas — e de fato precisamos — então existe uma responsabilidade que compartilhamos com outros e em favor dos outros; na verdade, não pertencemos somente a nós mesmos.

O dr. Atul Gawande, em *Being mortal*, escreve: “Existem diferentes conceitos de autonomia. Um deles é a autonomia como ato livre, viver na mais completa independência, livre de coerção e limitação. Esse tipo de liberdade é um *slogan* comum em nossa cultura. Mas não passa de [...] uma fantasia”. É uma ilusão que pode ser sustentada em caráter temporário, ele argumenta, quando somos jovens e adultos saudáveis. Mas quando crianças dependíamos do cuidado de outros, e quando ficarmos velhos, dependeremos outra vez. Se acontecer de nos machucarmos ou adoecermos, essa dependência poderá surgir agora mesmo. “Nossa vida é inerentemente dependente dos outros e sujeita a forças e circunstâncias além do nosso controle”.¹⁶

Como vimos no filme *Calvary*, a filha do sacerdote tentou o suicídio e justificou-o alegando autonomia: “Pertencço a mim mesma e a mais ninguém”. Ao que ele retruca “Verdade [...] mentira”, pois a alegação dela é injusta. “Esse é um argumento velho e gasto, creio eu”, diz ele com toda calma, “mas e quanto às pessoas que você deixa para trás?”.¹⁷ Apesar de os ocidentais gostarem de pensar em si mesmos, acima de tudo, como produtos das próprias decisões e escolhas, não é esse o caso. Você é produto de uma família e de uma comunidade de pessoas que investiram quantidades enormes de tempo, esforço e amor em sua vida; grande parte disso tudo ocorreu antes mesmo que você pudesse falar e antes mesmo que fosse capaz de se lembrar. Cometer suicídio, o sacerdote diz com acerto, é atacar e infligir dor em muitos que jamais serão curados. A pergunta é: que direito você tem de obscurecer para sempre a vida *dessas pessoas*?

Vemos então uma verdade difícil de negar, mas que não se encaixa bem na noção contemporânea de liberdade e autonomia individuais. Inevitavelmente, em algum grau, pertencemos uns aos outros. “Homem nenhum é uma ilha. [...] A morte de qualquer homem me diminui, pois faço parte da humanidade”.¹⁸

Não se sustenta por si só

Às vezes se diz que a liberdade é o único bem incondicional com que nossa sociedade concorda, e, segundo se argumenta, o único de que realmente necessitamos. Por que tentar impor um conjunto de regras morais do que é certo e errado sobre todo o mundo? Não queremos ser como as sociedades moralistas do passado. Em vez disso, deveríamos concordar em uma só coisa, que todos devem ser livres para viver como desejarem, desde que não causem dano a ninguém.¹⁹ Esse “princípio do dano” parece converter a liberdade de escolha em um absoluto que corrige a si mesmo e nos orienta para a vida em sociedade sem que haja necessidade de juízos de valor de espécie alguma. Hoje, segundo se diz, o único absoluto moral deveria ser a liberdade, e o único pecado, a intolerância ou o preconceito.

Contudo, embora o parágrafo acima descreva a visão culturalmente predominante, o princípio do dano é inútil e até desonesto como guia. Só funciona se todos estivermos de acordo quanto ao que é dano — e não estamos. Como você pode saber o que fere as pessoas, a menos que seja capaz de definir o que é uma vida boa e próspera? Um grupo pode pensar que leis de divórcio que não envolvam má conduta são muito prejudiciais, enquanto outros acreditam no oposto. O problema que está por trás é o fato de que os dois grupos têm visões diferentes sobre o papel do casamento na vida do ser humano e do que é um bom casamento. Outro exemplo são as leis que regulam a questão da obscenidade. Um homem acredita que leis estritas violam a liberdade de expressão e que ele não está fazendo mal a ninguém ao consumir pornografia em privado. Uma segunda pessoa responde que se o homem vir pornografia, ele moldará sua mentalidade de tal forma que será ruim para os relacionamentos homem/mulher, e isso afetará a sociedade. Por trás da divergência sobre o dano estão dois modos diferentes de pensar sobre como o indivíduo se

relaciona com a sociedade e como definir relacionamentos homem/mulher saudáveis.

Claro que devemos evitar causar danos às pessoas, mas qualquer decisão sobre o que lhes faz mal será enraizada em concepções (via de regra inconfessadas) da natureza e do propósito humanos. Todas essas concepções são crenças — não são autoevidentes nem podem ser provadas empiricamente. O que significa, em última análise, que a liberdade de escolha não é uma “solução mágica” para a sociedade. Mesmo em nossa cultura supostamente relativista, juízos de valor acontecem o tempo todo, pessoas e grupos são escolhidos todos os dias a fim de serem envergonhados, ofensas morais públicas são ouvidas como sempre foram. É uma hipocrisia afirmar que hoje concedemos às pessoas muito mais liberdade, quando, na verdade, estamos todos lutando para impor nossas crenças morais acerca do que constitui dano sobre os outros.²⁰

Portanto, a liberdade de escolha não se sustenta por si só como guia de comportamento. Precisamos de normas e restrições morais de algum tipo para regular nossos atos, se pretendemos viver em sociedade.

Corrói o senso de comunidade e os relacionamentos

Somos uma “espécie ultrassocial”²¹ e, por isso, a sacralização da autonomia individual por parte da cultura não só é injusta para com os outros, mas também pode ser trágica para você mesmo. A liberdade, conforme amplamente concebida em nossa sociedade, corrói o senso de comunidade em geral e, em particular, os relacionamentos amorosos duradouros e comprometidos.

Como vimos, a “busca da felicidade” confirma vigorosamente a importância de relacionamentos sociais fortes. Haidt escreve: “Tê-los fortalece o sistema imunológico, prolonga a vida (mais do que parar de fumar), acelera a recuperação de cirurgias e reduz o risco de depressão e distúrbios causados pela ansiedade. [...] Precisamos interagir e nos entrelaçar com os outros; precisamos dar e receber; precisamos pertencer”.²² Mas então ele acrescenta:

Uma ideologia de liberdade pessoal extrema pode ser perigosa porque encoraja as pessoas a deixarem lares, empregos, cidades e casamentos em busca de realização pessoal e profissional, rompendo desse modo os relacionamentos que provavelmente eram sua maior esperança para [alcançar] essa realização.²³

Haidt aqui faz eco a Robert Bellah e, antes dele, ao que afirma Alexis de Tocqueville, crítico social do século 19, em *Democracy in America*.²⁴ Tocqueville enxergou um dilema no coração da sociedade americana. Ela está comprometida com a liberdade individual, mas esta pode crescer como um “câncer”, destruindo assim os laços de família, vizinhança e cidadania a ponto de ironicamente “ameaçar a sobrevivência da própria liberdade”.²⁵ Tocqueville tinha a preocupação de que indivíduos voltados para si mesmos não se sentissem parte de uma comunidade, e simplesmente quisessem ser livres para cuidar das próprias vidas. Isso diminuiria o envolvimento em comunidades menores que se autogovernavam, tais como famílias, associações de bairro, igrejas e sinagogas, e outras organizações cívicas locais. Quanto mais a liberdade pessoal individual é enfatizada, mais todas essas instituições democráticas se desgastam. É necessário o “despotismo brando” de um Estado burocrático crescente, diante do qual os indivíduos são impotentes. Assim, por irônico que pareça, o crescimento da liberdade levaria à perda dessa liberdade.²⁶

No livro que escreveram, Bellah e seus colegas mostram que grande parte da saúde de uma sociedade depende de um comportamento voluntariamente altruísta. Ser honesto, generoso e ter espírito público — ser fiel ao cônjuge e aos filhos — infringe com regularidade sua felicidade e liberdade pessoal. Se as pessoas pararem de agir assim e colocarem a realização pessoal acima do compromisso e do relacionamento, a única alternativa será um governo mais poderoso e coercitivo. Bellah e colegas defenderam essa tese em seu estudo original, de 1985. A tese era de que a ênfase da cultura na liberdade pessoal em detrimento do compromisso com a comunidade poderia destruir aos poucos as instituições democráticas. Em 1996 e 2008 o livro foi relançado com um novo prefácio escrito por Bellah, e a cada vez ele apontou que nossa situação estava piorando.

Coloquemos o problema em um nível prático. Assim como o veleiro não é livre para navegar, a menos que aceite limites importantes, também nós jamais conheceremos a liberdade do amor, a menos que limitemos nossas

escolhas de maneira significativa. Não há maior sentimento de libertação do que ser e se sentir amado. A afirmação proveniente do amor nos liberta do medo e das inseguranças. Liberta-nos de ter de enfrentar o mundo sozinhos, tendo apenas a própria engenhosidade e recursos. Amigos, amigas ou o cônjuge serão cruciais para nos ajudar a atingir muitos dos objetivos na vida. De todas essas maneiras o amor é libertador — talvez a coisa mais libertadora que existe. Mas no instante em que a pessoa se envolve em um relacionamento amoroso, e quanto mais profundo e íntimo e maravilhoso ele se torna, mais também terá de abrir mão de sua independência.

Digamos que você se envolva em um relacionamento romântico com alguém que viva na mesma cidade. Sua independência é reduzida de imediato nos sentidos mais concretos possíveis. No passado, você podia simplesmente sair da cidade para passar o fim de semana fora se e quando quisesse. Agora, se fizer isso, a outra pessoa lhe telefonará e dirá: “Onde você está?”. E não conseguirá acreditar que você partiu sem lhe falar ou informá-la. Ora, você poderia responder dizendo: “Bem, não sou obrigado a lhe contar onde estou e para onde vou. Sou dono do meu nariz. Ninguém tem o direito de determinar como devo viver minha vida”. Haverá um silêncio do outro lado da linha. A pessoa talvez responda: “Acho que precisamos terminar!”. E terá toda a razão. Os relacionamentos amorosos não funcionam desse jeito. Você não pode ser livre por completo no sentido contemporâneo da palavra e, ao mesmo tempo, envolver-se em um sólido relacionamento amoroso.

Em relacionamentos significativos, a perda de independência vai além da logística do dia a dia. Se o outro adoecer ou passar por dificuldades, exigirá enorme gasto de tempo e energia da sua parte. Você não poderá simplesmente seguir seu caminho desimpedido se o outro estiver enfrentando algum tipo de problema ou estresse nem é o que desejará, se o relacionamento não for superficial. Deveríamos nos apressar em dizer que os dois têm de abrir mão mutuamente de sua independência ou o relacionamento será uma exploração. Se um ou os dois disserem “Primeiro eu. Minhas necessidades antes das suas”, então o relacionamento sofrerá e morrerá. No entanto, se ambos os lados tiverem o hábito de pensar e dizer “Você primeiro. Eu me adaptarei a você. Sacrificarei minhas necessidades para satisfazer as suas”, então não haverá exploração alguma e uma relação

muito rica os espera. Esse sacrifício mútuo da autonomia leva a um tipo de libertação multifacetada, maravilhosa que só o amor pode proporcionar.

O caráter limitado da narrativa da liberdade na cultura contemporânea vem por meio de uma entrevista dada há alguns anos ao *Le Monde* por Françoise Sagan, a romancista. Em determinado momento o jornalista lhe perguntou: “Afim, você teve a liberdade que desejava?”. A resposta de Sagan: “É evidente que eu era menos livre quando estava apaixonada por alguém. [...] Mas não se permanece apaixonado o tempo todo. Fora isso [...] sou livre”.²⁷ Sagan usa aqui o termo “liberdade” no sentido moderno de autonomia. E ela tem razão de considerar amor e autonomia antagônicos. Pode-se estar apaixonado ou pode-se ser livre e autônomo — mas nunca as duas coisas ao mesmo tempo. Ela reconhece que é preciso mergulhar no amor de vez em quando para recarregar as baterias de alguma forma. Contudo, fiel à cultura, ela vê a liberdade, não o amor, como o item inegociável supremo. É o único valor supremo.

Creio que ela comete um erro grave, assim como a cultura que a moldou. A liberdade é invocada como meio para a felicidade e a realização, mas qual é o contexto em que você se sente mais livre, mais satisfeito? Não é o do relacionamento amoroso, no qual as pessoas não exploram uma à outra, mas se entregam e atendem às necessidades uma da outra? Vemos aqui as contradições culturais dentro do ideal moderno de liberdade autônoma.

É incompleta

Filósofos têm estabelecido uma diferença entre a liberdade positiva e a negativa. A liberdade negativa é liberdade *de* — é a que recusa quaisquer barreiras ou limitações em nossas escolhas. A liberdade positiva é liberdade *para* — é a que se usa para viver de uma forma determinada.²⁸ A noção de liberdade da nossa cultura moderna é completamente negativa. Somos livres desde que ninguém esteja restringindo nossas opções. Todavia, esse conceito é tênue demais para ser adequado.

O dr. Atul Gawande analisa uma cooperativa na região de Boston que organiza serviços acessíveis do ponto de vista financeiro para manter os idosos em suas casas. Em outras palavras, significa que os ajuda a manter a “autonomia”, a capacidade de viverem sozinhos. Mas Gawande sabiamente

acrescenta que isso não lhes garante de fato uma boa qualidade de vida. “Ter mais liberdade parece melhor do que ter menos. Mas com que intuito? A quantidade de liberdade que você tem na vida não é parâmetro para medir o valor da sua vida. Assim como a segurança é um objetivo vazio e até autodestrutivo pelo qual se viver, a autonomia também é, em última análise”.²⁹

Terry Eagleton afirma que a noção contemporânea de liberdade negativa absoluta nasce da descrença pós-moderna em quaisquer fundamentos ou absolutos morais. Mas ele questiona se a liberdade negativa absoluta — liberdade não como meio para um fim, mas como um fim em si — é mesmo liberdade. “É difícil entender como alguém possa realmente cogitar a [noção de] liberdade aqui, não mais do que uma partícula de poeira pairando sob a luz do sol poderia”. Ele insiste em que “a liberdade requer uma conclusão”, que queiramos aportar em algum lugar com nossa liberdade.³⁰ A liberdade [em si] não pode ser o valor mais elevado nem o único. Precisamos usar nossa liberdade de escolha para fazer alguma coisa — mas nossa cultura tem um medo mortal de dizer o que isso deveria ser ou onde deveríamos aportar. Por quê? Porque tememos que se dissermos às pessoas “Vocês *precisam* fazer isso”, estaremos cerceando a liberdade delas. Por isso apenas nos deixamos levar.

Há, então, um último grande problema com a noção de liberdade da nossa cultura. Liberdade só é um bem se nos capacitar de fato a fazer algo bom. A liberdade negativa é um acorde não resolvido, uma história inacabada. Não desfrutaremos de liberdade plena se nos recusarmos a nos comprometer — e a diminuir nossa liberdade negativa — a fim de fazer algo positivo. A autonomia por si só é incompleta.³¹

A escravidão que não conseguimos enxergar em nós mesmos

Portanto, o principal princípio operante em nossa cultura — o da liberdade sem quaisquer juízos de valor nem limitações — tem vários problemas sérios. A essa altura, os leitores já conseguem enxergar o que Eagleton quer dizer: a liberdade não deve se tornar uma desculpa para o egoísmo. Ela deve

ser um meio para um fim, não um fim em si mesma. Todavia, você pode achar que essa situação não é tão difícil de consertar: “Muito bem, usarei minha liberdade não para meu próprio prazer, mas para viver uma vida comprometida. Vou me comprometer com meu trabalho, com minha família, com minha comunidade”. Contudo, você não irá longe com isso antes de deparar com um problema profundo que vimos Agostinho trazer à tona no capítulo anterior. Ele explicou que, em nossa busca por uma satisfação mais profunda, em vez de nos voltarmos para Deus, nós nos voltamos para coisas boas, mas criadas. Contudo, essa verdade acerca do coração humano explica não apenas nosso fracasso em encontrar satisfação, mas também a luta humana para encontrar liberdade.

Não estava errada a afirmação de Françoise Sagan de que não era livre quando se apaixonava. Quando ama alguém, você perde o controle por querer muito agradar a outra pessoa. O desprazer dele ou dela é insuportável, um castigo, e faz de você uma espécie de escravo. Mas o que Sagan não reconhece é que, mesmo se você não estiver em um relacionamento amoroso com alguém, precisa viver por *alguma* coisa. Ou, estabelecendo uma ligação com os dois últimos capítulos, podemos dizer que todo o mundo se volta para *alguma* coisa em busca de sentido na vida e o que quer que isso seja se torna seu amor supremo. É possível viver pela profissão, ou por uma causa política, ou para determinado círculo de amigos e colegas, ou para a família. Qualquer que seja nosso objeto de sentido e satisfação, ele acaba por nos controlar. Nunca somos senhores de nós mesmos, nunca somos de fato livres de acordo com essa noção de liberdade contemporânea. Há sempre alguma outra coisa a nos dominar, ainda que o indivíduo moderno se recuse a aceitar isso.

Você poderia protestar, como talvez Sagan o fizesse: “Não! Eu não entrego meu coração por completo para nada — justamente por esse motivo. Permaneço livre das amarras de qualquer relacionamento, de qualquer iniciativa. Não invisto minha satisfação nem meu sentido por inteiro em nada. Viajo com pouca bagagem, a bem da verdade, estou sempre em movimento”. Mas na verdade você *está* comprometido por inteiro com algo — com sua própria independência. E seria possível argumentar que você é controlado por ela, que é escravo dela, pois sua independência o obriga a se manter descompromissado e, provavelmente, bastante solitário.

David Foster Wallace, o romancista pós-moderno, apresenta a questão desta forma:

Nas trincheiras cotidianas da vida adulta, não existe isso de [...] não adorar. Todo o mundo adora. A única opção concedida diz respeito ao que adorar. E uma razão extraordinária para escolher algum tipo de deus ou ser espiritual para adorar [...] é que praticamente qualquer outra coisa que você adore acabará por devorá-lo vivo. Se adorar dinheiro e coisas, se for deles que você tira o verdadeiro sentido na vida, então jamais terá o bastante. Nunca sentirá que tem o suficiente. [...] Adore seu corpo, a beleza e a atração sexual e sempre se sentirá feio, e quando o tempo e a idade começarem a se tornar visíveis, você sofrerá um milhão de mortes antes que enfim o enterrem. [...] Adore o poder — e acabará se sentindo fraco e com medo, e necessitará de ainda mais poder sobre os outros para manter o medo sob controle. Adore seu intelecto, ser considerado inteligente — e acabará se sentindo estúpido, uma fraude, sempre prestes a ser descoberto.

Por fim, ele acrescenta que “o que há de insidioso” nessas formas de adoração é que não são vistas pelo que são. “Elas são inconscientes. São automáticas”.³² Em outras palavras, o que quer que lhe sirva como fonte de sentido e satisfação na vida, é isso que você adora, mesmo que não reconheça. Se é por elas que vive, você não as busca simplesmente. Se vive em torno delas, você *precisa* tê-las ou perde seu propósito na vida. Se alguma coisa as ameaça, você fica ansioso ou com raiva a ponto de perder o controle. Se alguma coisa as leva embora, você pode perder até a vontade de viver. Se não conseguir alcançá-las, você pode cair em uma autocomiseração sem fim. Por isso elas o “devoram vivo”. Em outras palavras, você é escravizado por elas. *Precisa* se entregar a alguma coisa, ou não terá nenhum sentido na vida. Mesmo que tente não ser prisioneiro de nada, torna-se como a partícula de poeira mencionada por Eagleton, pairando sob a luz do sol, escravo da própria autonomia.

Wallace, evidentemente, não escreve como cristão, talvez nem como alguém que acreditasse em um Deus pessoal. Ele apenas relata fatos da experiência humana, da natureza humana. E esses fatos nos mostram que ninguém é livre. Todo mundo necessita de amor, sentido e satisfação na vida, de modo que todo o mundo está sob o controle de alguma coisa.

Dever se converte em opção

Como observamos, a religião costuma ser vista como inimiga da liberdade. Em vez de permitir que as autoridades ou a tradição religiosa nos deem

ordens, defende-se que deveríamos ser livres para crer ou viver de acordo com nossas escolhas. Mas a realidade é que nenhum de nós é um agente livre. Todos adoramos e servimos alguma coisa. A melhor pergunta a se fazer é: que “senhor” nos apoiará, cuidará de nós, nos revestirá de poder e nos honrará, e quais senhores nos explorarão e abusarão de nós? Liberdade sem restrições não existe. O que deveríamos estar procurando são as restrições certas, libertadoras, condizentes com nossa natureza e nosso propósito. Qual é o senhor certo para o nosso coração e a nossa vida e que, portanto, impõe as restrições corretas?

Se Deus não existir, você precisará converter alguma coisa criada em um deus a ser adorado, e qualquer que seja essa coisa, ela o punirá com temores, ressentimento, culpa e vergonha interiores, caso você deixe de alcançá-la. Tony Schwartz, que cedo na vida ganhou muito dinheiro, descobriu que firmar o coração na profissão e na riqueza para ter satisfação interior fizera dele uma espécie de viciado, e um viciado de coração vazio. “O fato de tanto sucesso exterior não me dar o que eu sempre imaginara que daria fez com que me sentisse vazio e confuso. [...] Qualquer busca obstinada, desvinculada de um propósito mais profundo, tem o potencial de assumir as características de um vício. É necessário cada vez mais para sentir a mesma sensação, e a compulsão da busca instiga um senso crescente de desespero [...] que se espera que a tal coisa solucione”.³³

Schwartz descobriu que fazer do “sucesso exterior” sua principal fonte de satisfação era convertê-lo em uma espécie de senhor que o escravizava. Isso exigia cada vez mais sucesso e o castigava internamente, caso ele falhasse em alcançá-lo. No entanto, e se existir um Deus verdadeiro? E se, como o Novo Testamento declara, ele veio à terra para morrer na cruz por nossos pecados? Nesse caso, existe um Senhor que, quando falhamos com ele, *não* nos castigará, mas, sim, perdoará. Se você serve sua profissão, ela jamais morrerá por seus pecados. Se vive para sua profissão e falhar, ela o crucificará por dentro com autodesprezo. Mas Jesus foi crucificado em seu favor.

Isso não quer dizer que o Deus cristão não nos imponha restrição alguma. Todos vivemos por alguma coisa, e em cada caso, nosso Mestre restringe nosso comportamento, dizendo-nos o que podemos e o que não podemos fazer. Se vivemos para conquistar o ouro olímpico, ou por uma carreira

profissional bem-sucedida, ou para nossa arte ou para a política, ou por um cônjuge, há limites para nossas escolhas, há coisas que não podemos fazer. Como saber então se estamos adotando restrições libertadoras e corretas, e não restrições que nos esmagarão e abusarão de nós? Os cristãos respondem que se vivemos para aquele que nos criou e redimiu, por definição adotamos restrições que nos libertam.

Primeiro, se existe um Deus, ele nos criou. Isso quer dizer que existe o que a romancista Marilynne Robinson chama de “a incontestabilidade das coisas”.³⁴ Como cristã, Robinson argumenta que a realidade não é infinitamente maleável. Ela se impõe sobre nós, e a liberdade só vem do viver no âmbito dessa incontestabilidade. Fomos feitos para conhecer a Deus, servi-lo e amá-lo. Tentar viver por qualquer outra coisa nos levará à escravidão; mas quando começamos a viver para Deus e a seguir sua vontade, descobrimos que na verdade estamos nos tornando quem fomos feitos para ser, concretizando nosso propósito original. Somos um veleiro enfim conduzido para águas profundas. Segundo, alguém pode objetar dizendo que a liberdade deveria ser fazer o que de fato desejamos fazer. Todavia, a oferta do cristianismo inclui essa possibilidade. Não se trata apenas de concordar com as regras apropriadas do nosso criador; consiste também em um novo entusiasmo, crescente e interno, para amar e conhecer nosso redentor.

Quando se apaixona, você toma a iniciativa de descobrir a lista de todas as coisas que o ser amado gosta e odeia. Você então dá o seu melhor para dizer e fazer as coisas que satisfazem essa pessoa. Você “faz as vontades dele(a)”, em vez de fazer a sua, mas aceita com alegria os novos limites impostos ao seu comportamento. Por quê? Porque depositou sua alegria e felicidade *na* alegria e felicidade do outro. Você é feliz na proporção que essa outra pessoa for feliz. De repente você descobre o prazer de dar prazer. Não lhe respeita as vontades como meio para obter coisas que você deseja. O amor e alegria do ser amado *são* os objetos principais do seu desejo. São fins em si mesmos.

É assim que o cristianismo afirma que funciona o nosso relacionamento supremo com Deus. Quando o cristão entende que Jesus nos salvou a um custo infinito para si mesmo, que se esvaziou de sua glória e assumiu uma forma humilde para servir nossos maiores interesses, nasce uma alegria

repleta de gratidão que nos move internamente a desejar agradá-lo, conhecê-lo e a ser semelhante a ele. Nossa felicidade passa a estar em sua felicidade, e servi-lo se torna nossa perfeita libertação.

Só isso explica o que a Bíblia diz sobre liberdade. Tiago 1.25 diz que a lei de Deus é a “lei que traz liberdade”. Jesus afirma que seguir a verdade de Deus nos liberta (Jo 8.31,32). O livro de Hebreus diz que quando depositamos nossa fé em Cristo, a lei de Deus é escrita em nosso coração, não com cinzel ou tinta, mas com o Espírito de Deus, e isso gera liberdade (8.10; cf. 2Co 3.2,3,17). Tudo isso quer dizer que os cristãos, como alguém recém-apaixonado, estão capacitados a ver a vontade de Deus não como um fardo esmagador a confiná-los, mas como uma lista das coisas que Deus ama e detesta, com base na qual poderemos agradá-lo e virmos a ser como ele. Ter a lei “escrita em nossos corações” significa que fazemos de livre e espontânea vontade o que mais queremos. Significa que amamos nosso redentor seguindo-lhe a vontade.³⁵

Nosso prazer e nosso dever, embora antes em oposição; desde que vimos sua beleza, uniram-se sem separação. [...] Ver a lei cumprida por Cristo, e ouvir-lhe a voz de perdão transforma um escravo em filho, e dever em opção.³⁶

“Meu jugo é suave, e o meu fardo é leve”

À medida que seguimos a vontade de Deus, inspirados pelo desejo interior de amarmos nosso redentor, sentimos cada vez mais que também estamos nos tornando aquilo que fomos feitos pelo criador para ser.

Imagine que você esteja vendo um carro passar em uma estrada. Olhando dentro dele, você percebe que há uma criança de cinco anos na direção. O que acontecerá? Algum tipo de desastre — o carro atropelará alguém, ou baterá em uma árvore, ou destruirá uma cerca. Por quê? Porque embora o carro seja bom, não foi projetado para ser dirigido por alguém de cinco anos. Quando Deus diz “Eis os mandamentos, as diretivas morais: não mintam, não sejam egoístas, não prestem falso testemunho”, essas diretivas vêm do nosso projetista. Portanto, não são tarefas à toa para manter as pessoas ocupadas. Infringi-las é violar sua própria natureza e perder a liberdade, como alguém que ingere comida estragada e vai parar no hospital.

Por exemplo, a Bíblia diz: não guarde rancor. Muitos anos atrás, conversei com uma adolescente na minha igreja que estava com raiva do pai, por diversas razões muito procedentes. Disse ela: “Sei que Deus diz que *tenho* de perdoar, mas não quero”. Comecei concordando que Deus requer o perdão dos seus seguidores. “Mas”, comentei então, “quero que você considere que Deus é nosso criador, e assim, seus mandamentos nunca são coisas sem sentido nem ‘tarefas à toa para nos manter ocupados’, arbitrárias. As obrigações que ele impõe são sempre, em última análise, a nossa libertação”. Se o pai dela continuasse a ser bem-sucedido em deixar a filha amarga em relação a ele, significa que continuaria a moldar e a controlar a vida dela. Talvez acabasse distorcendo a visão que ela tinha dos homens em geral, tornando-a mais dura e cínica e talvez causando muitas consequências adicionais. “A melhor maneira de se libertar”, expliquei, “de garantir que o erro que ele cometeu contra você causou o mínimo dano possível, é perdoá-lo”. Mais tarde ela me contou que a conversa com o pai fora o momento de virada em sua vida.

Se você foi feito à imagem de Deus, e se ele perdoa, então isso é uma diretiva — você *precisa* perdoar. No curto prazo, ficar com raiva de alguém que prejudicou você, ou revidar são atitudes que podem lhe trazer uma sensação boa. Mas no longo prazo, o que vai acontecer? Desastre. Sentir raiva pode fazer mal a seu corpo. Pode com certeza fazer mal a todos os seus relacionamentos, dificultando a confiança e o compromisso. Pode distorcer toda a sua vida. Por quê? Porque quando você desobedece uma diretiva moral de Deus, vai contra a lógica da sua própria natureza, contra a lógica do Universo. É como uma criança de cinco anos que tenta dirigir um carro; não dará certo. Mas quando começa a obedecer às diretivas divinas, você “vive” o projeto de Deus, em vez de trabalhar contra ele.

O cristianismo ensina que Jesus Cristo é tanto nosso autor quanto nosso redentor. Em Mateus 11 ele afirma: “Vinde a mim, todos vós que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei. Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, pois sou manso e humilde de coração; e achareis descanso para a vossa alma. Porque o meu jugo é suave, e o meu fardo é leve” (11.28-30).

Basicamente, Jesus nos diz: “Chamo-lhe apenas para que faça as coisas que o criei para fazer, por isso, você achará que o meu jugo é suave. Coloco

sobre você o fardo de me seguir, mas já paguei o preço, de modo que, quando falhar, você será perdoado. Retirei de você os fardos que outras pessoas carregam. Removi o fardo de fazer por merecer sua salvação por meio de luta e esforço. Removi o fardo da culpa ou da vergonha por fracassos passados. Retirei o fardo de ter de provar-se digno de amor. Portanto, sou o único Senhor e mestre que, se você me encontrar, poderei satisfazê-lo, e se você falhar comigo, poderei perdoá-lo”.

O que está sendo alegado é que Jesus é o único Senhor, a única coisa pela qual viver que não explorará você. E o motivo é este: notamos que os relacionamentos amorosos exigem a perda de independência, mas que os dois lados devem abrir mão dela juntos. Você precisa dizer para a outra pessoa: “Você vem em primeiro lugar. Eu me ajustarei a você, abrirei mão da minha liberdade por você, vou me sacrificar por você”. Contudo, ambos os lados devem dizer isso. Se só um dos lados o fizer, e o outro, não, será exploração.

Considere, então, o que o evangelho cristão tem a oferecer. Por ora, deixemos Jesus ou o cristianismo de fora. E se você tentasse apenas crer em Deus de modo geral? E se tentasse apenas levar uma vida boa e orar para ele? Como teria um relacionamento com Deus dessa maneira? Não seria exploração? Deus não mudaria — ficaria a seu cargo toda a submissão, todo o arrependimento, todos os sacrifícios.

Mas o cristianismo é diferente. Jesus Cristo abriu mão da própria glória, tornou-se mortal e morreu por nós. Em Jesus, Deus afirma: “Eu me ajustarei a você. Eu me sacrificarei por você. Primeiro, abrirei mão da minha glória e imortalidade ao me tornar humano na encarnação. Então, abrirei mão de toda luz e alegria e da minha própria vida na expiação”. Ele foi pregado à cruz de modo que não conseguia sequer se mexer. O que você me diz disso em relação a abrir mão de sua liberdade?

O cristianismo é a única religião que afirma que Deus abriu mão de sua liberdade a fim de que pudéssemos experimentar a liberdade máxima — a libertação do mal e da própria morte. Portanto, pode confiar nele. Ele sacrificou sua independência por você, de modo que você possa sacrificar a sua por ele. E quando o fizer, você descobrirá que essa é a limitação suprema e infinitamente libertadora. “Se, pois, o Filho vos libertar, verdadeiramente sereis livres” (Jo 8.36).

- 1 Robert Bellah et al., *Habits of the heart: individualism and commitment in American life* (Berkeley: University of California Press, 2008), p. xlvii-xlviii.
- 2 Veja Keith Bradley, *Slavery and rebellion in the Roman world, 140 a.C.-70 a.C.* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).
- 3 Alan Ehrenhalt, *The lost city: the forgotten virtues of community in America* (New York: Basic Books, 1995), p. 2. Citado em Charles Taylor, *A secular age* (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 2007), p. 475 [edição em português: *Uma era secular*, tradução de Nélío Schneider; Luiza Araújo (São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010)].
- 4 Ibidem, p. 484.
- 5 Ibidem, p. 224.
- 6 Ibidem, p. 165-6.
- 7 Ibidem, p. 484.
- 8 Stephen Eric Bronner, *Critical theory: a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 1. Bronner descreve aqui a obra da Escola de Frankfurt associada ao Institute for Social Research, fundado em 1923. Conquanto os estudiosos do instituto fossem marxistas humanistas, os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial lhes mostraram as limitações tanto do capitalismo quanto do socialismo do Estado. Bronner escreve que a guinada deles no sentido de criticar todos os sistemas de política e pensamento e todas as afirmações absolutas como potencialmente opressores e destruidores da liberdade teve muita influência no desenvolvimento posterior da suspeita do pós-modernismo e pós-estruturalismo para com todas as alegações absolutas e todos os sistemas de autoridade e poder.
- 9 Terry Eagleton, *The illusions of postmodernism* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 41 [edição em português: *As ilusões do pós-modernismo*, tradução de Elisabeth Barbosa (Rio de Janeiro: Zahar, 2000)]. Veja o cap. "Ambivalences" de Eagleton sobre o paradoxo da liberdade nas etapas finais do modernismo ou do pós-modernismo, p. 20-44.
- 10 Charles Taylor, *The malaise of modernity* (Concord, Canadá: Anansi, 1991), p. 3.
- 11 Eagleton, *Illusions of postmodernism*, p. 42.
- 12 Taylor escreve que John Locke teria dito que conceder liberdade total ao indivíduo para escolher os próprios valores morais seria "não tanto buscar a felicidade quanto seguir rumo à perdição". Taylor, *A secular age*, p. 485.
- 13 Talvez fosse mais acurado dizer que existem duas narrativas culturais interdependentes: a da liberdade ("Ninguém tem o direito de me dizer como viver a minha vida, a menos que eu crie empecilhos para a liberdade dos outros") e a da identidade do outro ("Devo ser verdadeiro comigo mesmo e expressar meus desejos e sonhos mais profundos, não importa o que os outros digam"). Examinaremos isso no próximo capítulo.
- 14 Mark Lilla, "Getting religion", *New York Times Magazine*, September 18, 2005.
- 15 John Michael McDonagh, roteiro de *Calvary* [Calvário], 2012, disponível em: http://d97a3ad6c1b09e180027-5c35be6f174b10f62347680d094e609a.r46.cf2.rackcdn.com/film_scripts/FSP3826_CALVARY_SCRIPT_B acesso em: 14 mai. 2017.
- 16 Atul Gawande, *Being mortal: medicine and what matters in the end* (New York: Metropolitan, 2014), p. 138-40 [edição em português: *Mortais: nós, a medicina e o que realmente importa no final*, tradução de Renata Telles (Rio de Janeiro: Objetiva, 2017)].
- 17 McDonagh, *Calvary*.
- 18 John Donne, "No man is an island", Meditation XVII, *Devotions upon emergent occasions* (1624), disponível em: <https://web.cs.dal.ca/~johnston/poetry/island.html> e em outros lugares online,

acesso em: 14 mai. 2017.

- 19 Charles Taylor chama isso de “princípio do dano” de John Stuart Mill (veja Taylor, *A secular age*, p. 484).
- 20 Michael J. Klarman, da Harvard Law School, afirma que, em si mesma, a liberdade negativa — a liberdade *de* algo sem que haja qualquer definição sobre *para* que é essa liberdade — “é um conceito vazio”, uma falsificação barata. Algumas pessoas veem a liberdade como liberdade da interferência do governo em suas vidas, proveniente do fato de se esquivarem de agentes federais e seu raio de alcance. Outras definem liberdade como liberdade da discriminação, advinda de mais normas e sua respectiva execução por parte do governo. Outras ainda desejam a “liberdade da escassez” e da pobreza, enquanto outras só querem liberdade de oportunidade no livre mercado. Todo o mundo insiste em dizer que é a favor da “liberdade”, mas Klarman afirma que o termo não faz sentido, a menos que se considere o valor ou bem *para o qual* a liberdade está sendo invocada. “Se ela é boa ou ruim depende inteiramente da causa substancial específica em benefício da qual a liberdade é invocada” (veja Michael J. Klarman, “Rethinking the history of American freedom”, *William and Mary Law Review* 42 [October, 2000]). Esse artigo tb. pode ser acessado no site da Social Science Research Network, disponível em: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=223776, acesso em: 14 mai. 2017.
- 21 Jonathan Haidt, *The happiness hypothesis: putting ancient wisdom and philosophy to the test of modern science* (London: Arrow Books, 2006), p. 134 [edição em português: *Uma vida que vale a pena: ela está mais perto do que você imagina* (Rio de Janeiro: Alegro, 2006)].
- 22 Ibidem, p. 133.
- 23 Ibidem.
- 24 Edição em português: *A democracia na América; sentimentos e opiniões de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos*, tradução de Eduardo Brandão (São Paulo: Martins Fontes, 2000).
- 25 Bellah et al., *Habits of the heart*, p. xlviii. Veja tb. Marc J. Dunkelman, *The vanishing neighbor: the transformation of American community* (New York: W. W. Norton, 2014) e Yuval Levin, *The fractured republic: renewing America's social contract in an age of individualism* (New York: Basic Books, 2016). Cada um desses livros detalha as maneiras pelas quais a ênfase na liberdade individual irrestrita tem corroído a comunhão humana. Dunkelman e Levin fazem a mesma análise, embora o primeiro seja politicamente liberal, e o segundo, politicamente conservador.
- 26 Em *The malaise of modernity* [O mal-estar da modernidade], Taylor também cita Tocqueville. Taylor acredita que a ascensão da “liberdade autodeterminante” significa o fim da democracia. Primeiro, porque muita gente não “desejará participar ativamente no autogoverno”, não se sentirá parte de uma comunidade ou corpo, mas esperará que o governo apenas lhe dê a liberdade para cuidar da própria vida como bem entender. Também porque as pessoas não serão capazes de concordar sobre valores compartilhados, o que levará à polarização e falta de consenso. Assim, por meio da indiferença e da raiva, instituições democráticas deixarão de funcionar de verdade. Isso levará a um “despotismo brando”. “Não será uma tirania de terror e opressão como nos velhos tempos. O governo será moderado e paternalista. Pode até manter formas democráticas, com eleições periódicas. Mas, na verdade, tudo será governado por um “imenso poder tutelar” sobre o qual as pessoas terão pouco controle. A única defesa contra isso [...] é uma cultura política vigorosa em que a participação seja valorizada, em vários níveis de governo bem como em associações voluntárias. Mas o atomismo do indivíduo ensimesmado milita contra isso. Uma vez que a participação declina, já que as associações laterais que eram seus veículos definham, o cidadão individual é abandonado sozinho na realidade do amplo Estado

- burocrático e se sente, com razão, impotente” (Taylor, *The malaise of modernity*, p. 9-10). Para mais informações sobre o assunto, veja Taylor, “Against fragmentation”, in: *The malaise of modernity*, cap. 10, p. 109-21.
- 27 Citado em John Stott, *The contemporary Christian* (InterVarsity, 1992), p. 55 [edição em português: *Ouçá o Espírito, ouça o mundo*, tradução de Silêda Silva Steuernagel (São Paulo: ABU, 1997)]. A tradução da entrevista para o inglês apareceu no *Guardian Weekly*, June 23, 1985.
- 28 Veja Ian Carter, “Positive and negative liberty”, in: Edward N. Zalta, org., *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring, 2012), disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/libertypositive-negative/>, acesso em: 15 mai. 2017. Carter diz no artigo que o filósofo Isaiah Berlin ensinava que as liberdades negativa e positiva são não apenas dois lados da mesma moeda, mas possíveis rivais no modo de pensar acerca da liberdade. Berlin, assim como Bellah, defendia a ideia de que a ênfase exagerada na liberdade negativa absoluta pode levar ao comportamento que só procura o interesse próprio e que requer que o governo aprove mais leis e regulamentações e se torne mais totalitário no cumprimento das leis. Ou seja, a liberdade negativa pode levar à perda da liberdade democrática.
- 29 Gawande, *Being mortal*, p. 140.
- 30 Tanto a citação da “dança da partícula de poeira” quanto da “liberdade [que] requer uma conclusão” são de Eagleton, *Illusions of postmodernism*, p. 42.
- 31 É possível que haja outro grande problema com a liberdade secular moderna. Se somos livres pelo fato de sermos estritamente produto de forças materialistas, evolucionárias, então se poderia argumentar que nossa liberdade é uma ilusão. Tudo o que nosso cérebro nos diz — tudo o que faz sentido para nós ou que nos parece desejável — é apenas porque esse padrão neural ajudou nossos ancestrais a sobreviver. Portanto, nossas escolhas são determinadas por nossos genes e impulsos biológicos. Não existe escolha livre. Steven Pinker, de Harvard, representa vários cientistas quando afirma que nossas ações são ativadas por acontecimentos químicos no cérebro antes que as escolhamos, e que o livre-arbítrio, portanto, é um mito (Steven Pinker, *The blank slate: the modern denial of nature* [New York: Penguin, 2002] [edição em português: *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*, tradução de Laura Teixeira Motta (São Paulo: Companhia das Letras, 2004)]. O filósofo John Gray, in: *The soul of the marionette: a short inquiry into human freedom* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2015), olha além da neurociência e da evolução para defender sua tese de que a liberdade de escolha é uma ilusão e um mito. Ele aponta (1) para o poder do inconsciente, (2) para como a sociedade e a cultura trabalham para nos conformar e controlar, e (3) para como nossos mecanismos de defesa psicológicos escondem a verdade de nós. Ele faz uma defesa vigorosa de que simplesmente não temos a liberdade de escolha que pensamos ter, e “em uma espécie de religiosidade sem Deus” incentiva-nos a “aceitarmos nosso estado caído [sem liberdade]” (Julian Baggini, “The soul of the marionette by John Gray; The challenge of things by A. C. Grayling — review”, *The Guardian*, March 21, 2015). A ironia é que os cientistas que falam da ilusão do livre-arbítrio estão apenas aceitando as implicações de uma cosmovisão materialista que antes era promovida, em parte, para nos libertar das limitações exteriores sobre nossas escolhas. Essas afirmações sobre o livre-arbítrio não penetraram na consciência pública em absoluto. Parte da razão é que nossa intuição de que nossas escolhas são livres está extraordinariamente errada. Quaisquer afirmações em contrário, não importa quão elaboradas sejam e mesmo que pareçam fundamentadas na ciência, não têm plausibilidade alguma. É interessante notar que mesmo alguns intelectuais seculares argumentam que se o livre-arbítrio existe de fato, significa que o atual e dominante relato ateu sobre um mundo naturalista por inteiro deve ser falso (Thomas Nagel, *Mind and cosmos: why the materialistic neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false* [Oxford: Oxford

University Press, 2012], p. 113-5). Apesar das sérias implicações, esses debates sobre livre-arbítrio e determinismo nos círculos rarefeitos da academia não chegaram realmente a ficar registrados no imaginário popular nem causaram o menor impacto em nossa crença poderosa acerca de nosso livre-arbítrio.

- 32 David Foster Wallace, discurso de colação de grau na faculdade Kenyon College, 21 de maio, 2005, disponível em: <http://moreintelligentlife.com/story/david-foster-wallace-in-his-own-words>, acesso em: 15 mai. 2017. Veja tb. uma versão impressa em Dave Eggers, *The best nonrequired reading 2006* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2006), p. 355-64.
- 33 Tony Schwartz, “The enduring hunt for personal value”, *New York Times*, May 1, 2015, disponível em: www.nytimes.com/2015/05/02/business/dealbook/the-enduring-hunt-for-personal-value.html?_r=0, acesso em: 15 mai. 2017.
- 34 Marilynne Robinson, *The givenness of things: essays* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2015).
- 35 Para uma análise do conceito bíblico de liberdade, veja o cap. “Human freedom” in: G. C. Berkouwer, *Man: the image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), p. 310-48.
- 36 John Newton, “We were once as you were”, p. 572, e “Love constraining to obedience”, p. 635, in: *The works of John Newton* (Edinburgh: Banner of Trust, 1985), vol. 3: *Olney hymns*.



seis O problema do eu

Até agora nos concentramos em coisas — sentido, satisfação, liberdade — sem as quais os seres humanos não conseguem viver. Abordaremos agora outra dessas coisas, conhecida como *identidade*, para responder a

pergunta: “Quem sou eu?”.

Qual é a sua identidade? Ela consiste em pelo menos duas coisas. A primeira: um *senso do eu* que seja duradouro. Você convive em muitas esferas ao mesmo tempo. É membro da família em casa, é colega no trabalho, é amigo de alguns e, às vezes, um solitário, quando se isola. Ter uma identidade é ter algo constante que se aplica como verdade a você em todos os cenários. Do contrário, não existiria um “você”. Só haveria máscaras para cada ocasião, sem um rosto real por trás delas. O que em você *não* muda de um lugar para outro? É preciso haver uma compreensão essencial de quem você é que seja verdade dia após dia, de um relacionamento para o outro e de uma situação para a outra. Além de um senso de si mesmo, a identidade também inclui um *senso de valor*, uma avaliação da importância pessoal. “Cada um de nós deseja desesperadamente ter importância, experimentar um senso de valor”.¹ Autoconhecimento é uma coisa, mas autoestima é outra. Uma coisa é saber como você é; outra coisa é avaliar isso. O que em você o faz sentir que a vida vale a pena, é boa ou tem importância? O senso de si mesmo e o senso de valor juntos compõem sua identidade.²

A formação da identidade é um processo que toda cultura impõe sobre seus integrantes de modo tão vigoroso e difuso que é invisível para nós. Podemos não fazer a menor ideia de que estão disponíveis outras maneiras de se obter um senso de identidade e de valor. Neste capítulo, tentarei deixar um pouco mais visível esse processo em nossa cultura secular, e depois lhe mostrarei recursos cristãos radicalmente diferentes para essa dimensão fundamental do viver humano.

Nas culturas antigas, como ainda hoje acontece em muitas outras culturas não ocidentais, a identidade era algo definido e moldado tanto por desejos interiores quanto por papéis e vínculos sociais exteriores. Charles Taylor

chamava esse conceito mais antigo de eu “poroso”, uma vez que era visto como algo que estava conectado de forma indissociável não só à família e à comunidade, mas também a realidades cósmicas, espirituais.³ Seu senso de identidade e de valor se desenvolvia à medida que você se movia na direção de outras pessoas, assumindo papéis na família e na comunidade. Se perguntar aos integrantes de uma cultura tradicional “Quem é você?”, o mais provável é que lhe respondam que são filho ou mãe ou membro de determinada tribo e povo. E se cumprirem suas obrigações e abrirem mão dos desejos individuais pelo bem de seu Deus, da família e da comunidade como um todo, então sua identidade como pessoa de honra está garantida.⁴

A formação da identidade ocidental moderna é justamente o inverso disso. No lugar desse eu “poroso”, temos agora o que se tem chamado de eu “encapsulado” ou “autocontido”.⁵ Essa abordagem à formação da identidade também já foi chamada de “individualismo expressivo” no clássico *Habits of the heart* [Hábitos do coração], de Robert Bellah e seus colegas sociólogos. Nossa cultura não acredita que aprendemos a ser ou nos tornamos quem somos sublimando nossas necessidades individuais em consequência das necessidades da comunidade ou da família. Antes, “cada pessoa tem um núcleo exclusivo de sentimentos e intuições que deve ser desdobrado ou exposto, caso se pretenda que a individualidade [ou a identidade] seja concretizada”.⁶ Ao contrário de outras sociedades, a cultura ocidental moderna acredita em “um eu socialmente não situado do qual se espera que fluam todos os juízos [morais e de sentido]”.⁷ Em todas as culturas precedentes, as pessoas desenvolviam o próprio eu à medida que se moviam na direção de outras pessoas, buscando vincular-se a elas. O indivíduo encontrava a si mesmo, por assim dizer, interagindo com as outras pessoas. Mas o secularismo moderno ensina que somente podemos nos desenvolver olhando para dentro de nós mesmos, desvinculando-nos e abandonando casa, comunidades religiosas e todas as demais exigências, a fim de podermos fazer nossas próprias escolhas e determinar quem somos por nós mesmos.⁸

A mensagem da cultura é esta: não tente conseguir o apoio dos outros. Apoie a si mesmo, pois você está fazendo o que quer. Seja quem você quer ser, e não importa o que os outros pensam. Esse é o coração do

individualismo expressivo da cultura ocidental moderna.

Dois caminhos diferentes para a identidade

O contraste não poderia ser mais drástico. Nas culturas tradicionais, a narrativa heroica é o *autossacrifício*. Você se define pelos deveres que tem e seu valor próprio depende da honra que a comunidade lhe confere por cumpri-los. Nas culturas ocidentais, a nova narrativa heroica é a *autoafirmação*. Você se define por seus sonhos e desejos pessoais, e seu valor próprio depende da dignidade que confere a si mesmo, pois você defende seus sonhos e desejos independentemente da oposição que possa ter por parte da comunidade.

Qualquer um que leia uma literatura mais antiga não poderá deixar de perceber a transformação notória entre os dois caminhos do eu. Os exemplos são inúmeros. Há o poema anglo-saxão do século 10, “The battle of Maldon” [A batalha de Maldon]. Está claro para os guerreiros ingleses sobreviventes que a batalha contra os dinamarqueses estava perdida. Mas acreditam que a glória do seu povo é mais importante e que a melhor forma de honrá-la seria oferecendo resistência uma última vez, em lugar de baterem em retirada para salvar a própria vida. Estão prontos, ansiosos até, para morrer bravamente e felizes por esse privilégio. De modo que Birhtwold brande sua lança de freixo acima do corpo do seu capitão morto e anuncia aos companheiros: “O propósito será ainda mais firme, o coração, mais entusiástico, a coragem será máxima, à medida que nosso poder diminuir. Aqui jaz nosso senhor, todo talhado, um bom homem caído ao chão. [...] Daqui não retrocederei, mas ao lado do meu senhor, junto do homem que aprendi a amar, pretendo me prostrar”.⁹ Birhtwold buscava não a própria segurança ou felicidade, mas a honra do seu povo. Compare essa história com a canção entoada para Maria em *A noviça rebelde*:

Escale todas as montanhas, atravesse todos os rios, siga todo arco-íris, até encontrar seu sonho.¹⁰

De modo algum estabeleço esse contraste para dar a entender que foi errada a decisão dela [Maria] de deixar o convento. (Ela não era de fato uma freira, limitada por uma série de votos, mas uma postulante que ainda estava considerando a possibilidade de entrar para o convento.) No entanto, o conselho dado a ela sob forma da canção é um arquétipo do pensamento

moderno, hoje aplicado quase universalmente a todas as situações. Um exemplo mais recente e famoso é Elsa, um dos personagens principais do filme *Frozen*, de Walt Disney.

Ela canta:

É hora de ver o que posso fazer de testar os limites e romper barreiras sem certo, sem errado, sem regras para mim, livre sou!¹¹

Em vez de nos conectarmos com “alguma fonte exterior a nós”, com a família e com as pessoas, com “Deus ou algum outro bem cósmico [...] agora a fonte de que dispomos para nos conectarmos está [não lá fora, mas] aqui dentro de nós. [...] Passamos a nos considerar seres com profundas dimensões interiores”.¹² Encontro a mim mesmo não me doando a algo exterior, que se encontra fora de mim, mas pela autoexpressão de algo interior, que se encontra dentro de mim.

As grandes virtudes da identidade moderna

Antes de tratar do que há de errado com a formação da identidade ocidental, precisamos reconhecer seus grandes pontos positivos. No passado, uma quantidade imensa de pessoas ficava presa a determinado status social em sociedades extremamente hierarquizadas, nas quais os trabalhadores rurais deveriam permanecer pobres para todo o sempre pelo simples fato de se acreditar que a identidade da pessoa *era* equivalente a seu papel na sociedade. Justificavam-se essas hierarquias como reflexos de uma ordem cósmica de absolutos espirituais e morais. Como veremos no capítulo 10, a igreja cristã muitas vezes ignorou as implicações dos próprios ensinamentos sobre toda pessoa ser criada à imagem de Deus, a importância da justiça para o pobre e o reino de Deus ser de difícil acesso para o rico e poderoso. Apesar desses temas e doutrinas bíblicos, a igreja apoiou em grande parte a estratificação rígida da sociedade.

No entanto, os pensadores seculares atacaram a ideia de uma ordem moral cósmica, normativa, e isso criou problemas importantes de que trataremos logo adiante. Todavia, precisamos dar crédito quando devido e reconhecer o bem que o individualismo moderno acarretou. Por exemplo, embora o movimento dos direitos civis americano fosse conduzido pela igreja afro-

americana e justificado por vocabulário e categorias bíblicos, tem-se argumentado que a sociedade mais ampla estava disposta a abraçar o movimento e a implementar mudanças devido à ênfase crescente da cultura americana nos valores individualistas da autodeterminação, da liberdade pessoal e da equidade.¹³

Meu avô nasceu na Itália, em 1880. Viveu em uma cidadezinha nos arredores de Nápoles. Seu pai era oleiro, bem como seu avô e bisavô. Na adolescência ele anunciou para o bisavô: “Não quero trabalhar com cerâmica. Quero fazer outra coisa”. O pai respondeu: “Só tem três coisas que você pode fazer: ser padre, ir para o serviço militar ou ser oleiro. É isso”. Quando ele quis saber o porquê, disseram-lhe que sua família fabricava cerâmica. Ser oleiro definia quem eles eram. Ninguém lhe daria outro emprego. Aquele era o seu lugar. Se tentasse se mudar para outra cidade, é provável que as pessoas dissessem: “O que você está fazendo lá? Você é daqui. É isso que você é. Volte”. Em resposta, ele emigrou para os Estados Unidos.

Essa estratificação social rígida e exploradora se originava do entendimento tradicional de identidade. Você *era* o degrau que ocupava na cultura socialmente estratificada; relacionava-se com o mundo não como um indivíduo, mas por intermédio de sua família e classe. Sua missão na vida era “saber o seu lugar” e cumprir o papel que lhe fora atribuído. Não havia escapatória; não havia mobilidade alguma, em absoluto. Portanto, podemos ser gratos pelas maneiras que a visão ocidental moderna de identidade ajudou tanta gente a escapar disso. E, no entanto, a formação da identidade na cultura ocidental, mesmo que de modos bem diferentes, é igualmente esmagadora em muitos sentidos, se não mais. Como?

A identidade moderna é incoerente

Em primeiro lugar, nossa abordagem contemporânea é incoerente. Se olhar em seu coração à procura de seus desejos mais profundos, com certeza descobrirá muitos deles. E descobrirá algo mais — que contradizem uns aos outros. Você pode querer muito seguir determinada carreira profissional, mas então se apaixona por alguém a quem também deseja muito. Devido à natureza privada tanto da profissão quanto do relacionamento, você se dá

conta de que não será capaz de ter as duas coisas. O que fará? Poderia insistir que um desses desejos — o da carreira profissional ou o do relacionamento amoroso — deve ser mais profundo e diz mais respeito a “você”, mas isso é ingenuidade. Por que presumir que seus desejos internos estejam dispostos de modo assim tão ordenado? Francis Spufford escreve que você é “um ser cujos desejos não fazem o menor sentido, não se harmonizam: alguém cujos desejos, no fundo, são discordantes, de modo que, ao mesmo tempo, você sinceramente quer e não quer ter. Você está aparelhado [...] para a farsa ou mesmo a tragédia mais do que para finais felizes”.¹⁴

Sigmund Freud talvez seja o crítico mais mordaz da ideia de que nossos desejos interiores são coerentes e positivos. Freud acreditava que cada indivíduo tinha desejos profundos que eram essencial e inevitavelmente egoístas. Chamou os instintos mais íntimos de “id”. Essa é a parte do eu que “nunca diz *Não*”.¹⁵ Freud acreditava que nosso ser mais íntimo era cheio de um “caos misantrópico” de desejos de poder, amor, conforto e controle, os quais competem entre si e seriam capazes de pisar nos demais, se pudessem, a fim de alcançar seus objetivos. Nossa consciência (ou “superego”) é o policial interno da sociedade, castigando-nos com dor, vergonha e culpa interiores quando transgredimos as normas morais da cultura. Freud ensinava que, embora possamos fazer alguns ajustes e orientar o caminho para melhores compensações e concessões entre nossos desejos e nossa consciência, via de regra culpa e vergonha são o preço que pagamos para termos alguma civilização ou sociedade organizada.¹⁶ “A culpa pode ser negada [...] [mas] é o agente secreto da ordem pública.”¹⁷

Freud era pessimista e “moralista”, como Philip Rieff sustenta, pois considerava os seres humanos irremediavelmente egoístas e, em grande parte, desprovidos de aptidão para admitir a profundidade do egoísmo e da crueldade de que são capazes. Freud [se vivo fosse] se decepcionaria com muitos de seus seguidores na psicoterapia moderna que perderam seu realismo acerca da escuridão interior, da incoerência e do caráter destrutivo dos desejos íntimos. “Não nos sentimos felizes porque estamos frustrados. [...] E estamos frustrados porque somos, antes de qualquer coisa, combinações infelizes de desejos conflitantes. A civilização pode, na melhor das hipóteses, alcançar um equilíbrio de descontentamentos”.¹⁸

Seus desejos não só se contradizem, mas também são difíceis de se compreender. “Quais *são* os desejos do eu?”, Bellah pergunta. “Apesar de sua inconfundível presença e intensidade ocasionais, a experiência de sentir-se bem, como quando estamos apaixonados, é algo tão subjetivo que suas características distintivas permanecem inefáveis”.¹⁹

E além de contraditórios e difíceis de se compreender, nossos desejos mudam o tempo todo. Como eu disse, parte de se ter uma identidade consiste em se ter um senso estável, fundamental de quem se é, dia sim e dia não, em diferentes ambientes e tempos. Por isso fazia sentido o modo tradicional de se estabelecer uma identidade por meio da conexão com algo sólido e exterior ao “eu” individual. Mas se sua identidade se resumir a seus desejos, eles ficarão mudando o tempo todo. Se em cada situação você buscar seu próprio interesse, reagindo de maneiras que lhe tragam a aprovação e o controle que deseja no momento, então a identidade basicamente desaparecerá. “A obra de Erving Goffman [...] [traz a visão de que] não existe eu algum, em absoluto. O que parece ser o eu é somente uma série de máscaras sociais que se transformam a cada situação sucessiva”.²⁰ Ironicamente, essa ênfase em “ser você mesmo”, quando separada de papéis sociais fixos, resulta no fato de que não sobra um “você” continuado, que seja o mesmo em todas as situações.

A identidade moderna é ilusória

Nossa cultura nos diz que você deve olhar para dentro de si a fim de descobrir e expressar seus desejos e sonhos mais profundos. Você mesmo precisa fazer isso, e não confiar em ninguém de fora para reafirmá-lo e lhe dizer quem você é.²¹ Uma descrição clássica desse entendimento pode ser encontrada em *Passages*, um best-seller da década de 1970, de autoria de Gail Sheehy. Há um trecho em que ela fala com uma pessoa que ouve atenta sua orientação sobre como encontrar um eu autêntico:

Você se distancia [...] para bem longe das reivindicações institucionais e dos interesses de outras pessoas. Para longe das avaliações e dos reconhecimentos externos, em busca de uma validação interior. Você se afasta dos papéis [sociais] e se aproxima do eu. [...] Devemos abrir mão de qualquer tipo de falsa segurança a que nos apeguemos, proveniente de investimentos pesados em pessoas e instituições. O guardião interior [i.e., a consciência] deve ser tirado do controle. Nenhum poder forasteiro [externo] pode dirigir nossa jornada de agora em diante. Cada um de nós deve encontrar

um caminho que seja válido a seus próprios olhos.²²

Resumindo, não recorra a mais ninguém para validá-lo. Não use padrões externos. É *você* quem confere o veredito de importância a si mesmo.

Mas isso é uma impossibilidade.²³ Não se pode construir uma identidade por meio do autorreconhecimento; ela deve vir em grande medida dos outros. O teólogo Philip Ryken cita as palavras de uma jovem solteira, personagem de um romance contemporâneo. Ela escreve a seguinte resolução de Ano-Novo: “Desenvolver equilíbrio interior, autoridade e um senso do meu ego como mulher de conteúdo, completa *sem* um namorado, como o melhor caminho para conquistar um namorado”. Todavia, ela percebe um problema. “O senso do meu ego vem não das outras pessoas, mas de... mim mesma? Isso não pode estar certo”.²⁴ Sim, não está mesmo certo. Na verdade, não pode ser assim.

No fim, não podemos dizer para nós mesmos: “Não me importo que todo o mundo pense que sou mesmo um monstro. Amo a mim mesmo e isso é tudo o que importa”. Isso não nos convenceria do nosso valor, a menos que sejamos mentalmente insanos. Precisamos de alguém de fora para dizer que temos grande valor, e quanto maior o valor desse alguém ou “alguéns”, mais poder ele tem ou eles têm de instilar esse senso de ego e de valor. Só conseguiremos alcançar alguma autoestima se formos aprovados e amados por alguém a quem estimamos. Pensando em termos bíblicos, precisamos que alguém nos abençoe porque não podemos abençoar a nós mesmos. Somos seres irremediavelmente sociais e relacionais. Precisamos que alguém a quem respeitamos nos respeite; que alguém a quem admiramos nos admire. Mesmo quando pessoas do mundo contemporâneo dizem se autovalidar, a realidade é sempre que elas estão se socializando com uma nova comunidade de pares, de “incentivadores”, de pessoas por cuja aprovação anseiam.

Há anos, eu estava assistindo a um episódio do programa televisivo de ficção científica *Star trek: a próxima geração*. O capitão, Jean-Luc Picard, conversava com um rapaz que tentava entrar na academia da Frota Estelar. O rapaz afirmou que uma de suas motivações para isso era fazer o capitão se orgulhar dele. Picard respondeu em perfeito alinhamento com Gail Sheehy: “Wesley — você precisa medir seu êxito e seus fracassos

internamente, não por nada que eu ou qualquer outra pessoa possamos pensar”.²⁵ Lembrei-me desse fato porque havia pouco tempo aconselhara um homem cujos pais sempre lhe respondiam da mesma forma. Ele me contou: “Eles nunca disseram ‘Eu ficaria orgulhoso de você se você fizesse isso ou aquilo’. Quando lhes pedia orientação, diziam sempre: ‘Só queremos que você faça o que *você* de fato quiser fazer — *seja lá o que for*, para nós estará tudo bem’”. O homem reclamou que isso o fez se sentir não amado e ficar sem direção. Duvidava que os pais ficariam igualmente felizes com qualquer uma de suas escolhas de vida, mas não conseguia fazer com que revelassem por que tipo de vida o admirariam. Sabia que tinham boa intenção e que se achavam tolerantes e modernos. Contudo, ele se queixava: “Ninguém pode dizer para si mesmo: ‘Estou me saindo bem’. Eu precisava que alguém me dissesse: ‘Essa é a coisa certa a fazer. Estou orgulhoso de você!’. Precisei sair à procura de outros tipos de família, pois a minha não estava disposta a ser a família de que eu necessitava”.

Ou seja, contrariando nossa narrativa cultural, precisamos primeiro olhar para fora de nós mesmos e nos conectarmos com alguma outra coisa, antes de podermos mergulhar dentro de nós mesmos e fazer qualquer avaliação.

Proponho que realizemos um exercício intelectual capaz de servir como evidência disso. Imagine um guerreiro anglo-saxão na Grã-Bretanha em 800 d.C.

Ele olha dentro do próprio coração e vê dois impulsos, dois sentimentos fortes. Um é a agressividade. Quando as pessoas o desrespeitam, sua reação natural é responder com violência, seja para ferir, seja para matar. Gosta de lutar. Ora, como vive em uma cultura pautada pela vergonha e pela honra, munido da ética de um guerreiro, identifica-se com esse sentimento. Não sente vergonha nem arrependimento por se sentir assim. “Esse sou eu!”, diz. “É isso que sou, é isso que vou mostrar”. Mas digamos que o outro impulso que ele enxerga dentro do coração seja a atração pelo mesmo sexo. Deseja que esse impulso não esteja ali. Olha para o sentimento e diz: “Esse não sou eu. Tratarei de controlá-lo e reprimilo”.

Agora avance até os dias de hoje. Imagine um rapaz jovem caminhando por Manhattan. Ele tem dentro de si os mesmos dois impulsos, ambos igualmente fortes. O que pensará com seus botões? Olhará para a agressividade e dirá “Não é isso que eu sou”, e procurará terapia ou outros

programas para administrar essa raiva. Olhará para seu desejo sexual, no entanto, e concluirá: “É isso que sou. Esse sou eu”.

Essa ilustração demonstra várias coisas. A primeira: mostra que é ilusão pensar que a identidade é apenas uma expressão de desejos e sentimentos interiores. Você tem muitos sentimentos fortes, e em certo sentido, todos fazem parte de “você”, mas só porque estão ali não significa que você deva ou possa expressá-los todos. Ninguém se identifica com todos os desejos interiores fortes que sente. Antes, usamos algum tipo de filtro — um conjunto de crenças e valores — para peneirar nosso coração e determinar quais emoções e sensibilidades valorizaremos e incorporaremos em nossa identidade básica e quais não. É esse filtro impregnado de valor que forma nossa identidade, e não nossos sentimentos em si. E onde obtemos esse filtro? De uma comunidade, de algumas pessoas em quem confiamos. Assimilamos, então, esse conjunto de valores dentro de nós e damos sentido ao nosso interior. Priorizamos algumas coisas que encontramos ali e rejeitamos outras. É enganoso, a ponto de se poder considerar desonesto, dizer: “Só preciso ser eu mesmo, não importa o que os outros digam”. Seu “eu” é definido pelo que um conjunto de “outros” tem a dizer. Nossa profundidade interior por si só não é suficiente para nos guiar. Em outras palavras, a identidade é determinada não por nossos sentimentos e desejos, mas por nossas crenças *acerca* de nossos sentimentos e desejos variados, contraditórios, mutáveis.

Além disso, a comparação do guerreiro com o rapaz nos mostra que, em última análise, pessoas dos tempos modernos não são mais livres para serem elas mesmas do que eram os povos antigos. Por que, no exemplo, a pessoa contemporânea acredita que seus sentimentos sexuais em particular são “quem ela é”, ao passo que o anglo-saxão os consideraria estranhos, ou mesmo hostis, a sua identidade? Porque em cada caso a sociedade em que estão inseridos lhes diz em que acreditar. Temos de extrair nossas crenças de algum lugar, e a maioria delas nós inconscientemente selecionamos de nossa cultura ou comunidade — seja ela de caráter étnico, acadêmico, profissional ou familiar. Toda comunidade tem “um conjunto de interpretações e avaliações [sobre a vida] que elaborou ao longo do tempo”. Esse conjunto de crenças constitui “uma dimensão inerente a toda ação humana” e em geral é invisível para nós.²⁶ Hoje, muitos dizem: “Este sou eu

— não me importa o que a sociedade pensa; só me interessa o que eu penso”. Mas então, nas mídias sociais, vemos o que de fato acontece. Determinada comunidade e seu conjunto de incentivadores foram rejeitados, e novos foram adotados. E a pessoa pensa sobre si mesma conforme lhe é prescrito.

Robert Bellah afirma de modo surpreendente: “A ironia é que, justamente nesse aspecto em que nós [pessoas modernas] também pensamos que somos mais livres, somos mais constrangidos pelas crenças dominantes de nossa própria cultura. Pois é uma ficção cultural poderosa acreditar que não só podemos, mas devemos construir nossas crenças mais profundas no isolamento do nosso eu privado”.²⁷ Ele segue em frente afirmando que as pessoas da sociedade moderna simplesmente não conseguem ver o quanto sua identidade depende dos outros. “Uma vez que estão limitadas a uma linguagem de autonomia radical” e “não conseguem pensar sobre si mesmas ou os outros senão como centros arbitrários de vontade”, isso significa que “não conseguem expressar em plenitude o ser que de fato são.”²⁸

Então, nossa identidade, afinal de contas, não é algo que possamos conferir a nós mesmos. Não podemos descobrir ou criar uma identidade no isolamento, simplesmente por intermédio de algum tipo de monólogo interior. Antes, ela é negociada por meio do diálogo com os valores morais e crenças de alguma comunidade. Encontramos a nós mesmos nos outros, por meio dos outros. “Nunca chegaremos à profundidade de nós mesmos sozinhos. Descobrimos quem somos face a face e lado a lado com outros, no trabalho, no amor e no aprendizado.”²⁹ No final, a identidade contemporânea — simplesmente expressar nossos sentimentos íntimos conforme a avaliação conferida a si mesmo de forma independente — é impossível.

A identidade moderna é esmagadora

Por mais irônico que pareça, a aparente liberdade da identidade secular traz consigo fardos esmagadores. Nos tempos passados, quando nosso amor-próprio era mais arraigado em papéis sociais, atribuía-se bem menos valor a conquistas competitivas. Conquistar o sucesso por esforço próprio era algo bom, mas raro e não compulsório. Bastava ser bom no papel de pai ou mãe, filho ou filha, consciencioso e diligente em todo o seu trabalho e deveres.

Hoje, como Alain de Botton escreveu, acreditamos na meritocracia, ou seja, acreditamos que qualquer pessoa de condição humilde seja assim exclusivamente por falta de ambição e perspicácia. Hoje é uma vergonha ser apenas fiel e não bem-sucedido.³⁰ Esse é um novo fardo sobre a alma, depositado pela modernidade. O sucesso ou o fracasso agora passou a ser visto como responsabilidade exclusiva do indivíduo. Nossa cultura sustenta que temos o poder de nos inventarmos, e isso coloca a ênfase sobre a independência e a autossuficiência. Mas também significa que a sociedade adula os vencedores e desdenha dos perdedores, mostrando desprezo pela fraqueza.³¹

Tudo isso gera em nós uma pressão e uma ansiedade bem além das que nossos ancestrais conheceram. Temos de decidir nossa aparência e estilo, nossa postura e essência. Precisamos então nos promover e ser aceitos no novo espaço — profissional, social, estético — em que escolhemos nos inventar. Por conseguinte, “surtem novos modos de conformidade” à medida que as pessoas se convertem em “marcas” por meio dos bens de consumo que adquirem.³² A ironia é que a noção de uma “concepção de realidade [...] não social”³³ na verdade deixa a pessoa mais dependente da validação externa do que nunca e mais vulnerável à manipulação externa. Por isso somos tão mais dependentes do consumo de moda, eletrônicos, e de outros bens e produtos para nos “sentirmos bem conosco mesmos”.

A identidade cunhada pelo esforço próprio, baseada no desempenho e na conquista pessoais, diferentemente do que acontecia com a identidade nos tempos mais antigos, deixa nosso respeito próprio muito mais frágil diante do fracasso e da dificuldade. Embora afirmemos ter uma nova liberdade frente às normas sociais, agora olhamos não para nossa família em busca de validação, mas para as arenas de conquista por nós mesmos escolhidas, nas quais precisamos da aceitação e do aplauso de outros já inseridos nesses círculos. Isso nos torna, mais do que nunca, “vulneráveis ao reconhecimento dado ou negado por outros significativos”.³⁴ Você precisa ser brilhante. Tem de ser lindo. Precisa ter estilo. Ser uma pessoa realizada. E *e/les* têm de pensar que você é assim. Tudo depende de você, de um modo que, nas culturas tradicionais, simplesmente não acontecia.

Na peça de Arthur Miller *After the Fall* [Depois da Queda], o narrador vê a vida moderna como uma “série de provas” — que demonstrem e provem

sua inteligência, sua destreza sexual, suas habilidades, sua sofisticação — tudo na busca de uma espécie de “veredito”.³⁵ Mas isso é uma armadilha, pois você terá de se concentrar em alguma coisa boa — como o trabalho ou a carreira profissional ou o romance ou o amor — e ela deixará de ser só mais uma coisa boa a se desfrutar. Ela se tornará *você* — a base da sua identidade. E isso faz de você alguém de uma vulnerabilidade e uma fragilidade radicais.

No *New York Times*, Benjamin Nugent escreve sobre os esforços que empreendia quando era romancista em tempo integral. Diz ele: “Quando escrever bem era meu único objetivo na vida, fiz da qualidade do meu trabalho a medida do meu valor. Por essa razão, era incapaz de ler direito minha própria escrita. Não conseguia dizer se algo que acabara de escrever era bom ou ruim, pois precisava que fosse bom a fim de me sentir mentalmente *são*. Perdi a capacidade de me questionar de modo entusiasmado o quanto havia gostado do que escrevera, de enxergar na página o que havia de fato, e não aquilo que eu queria ou temia ver”. Quando sua identidade baseava-se em ser um bom escritor, isso fez dele um escritor pior. No fim do artigo, ele anuncia que não baseia mais seu eu na escrita, pois se apaixonou, “uma distração irresistível”.³⁶ Mas será que o amor de outra pessoa é uma base mais adequada para a identidade?

Ernest Becker, em *The denial of death*, escreveu um prognóstico sobre as mudanças abrangentes que o secularismo estava trazendo para a questão da identidade. Houve um tempo em que as pessoas construíam a autoimagem e o amor-próprio conectando-se a algo mais importante do que seus interesses individuais — a Deus, ou à família, ou à nação, ou a alguma mescla cultural dessas três coisas. Agora temos de sair em busca de nossa própria identidade. Alguns fazem isso por meio do amor e do romance. Becker chama isso de “solução romântica”: “A autoglorificação que agora necessitamos alcançar em nosso ser mais íntimo hoje buscamos em nosso parceiro amoroso. [...] O homem moderno satisfaz seu anseio de autoexpansão no objeto de amor exatamente como ele um dia encontrava satisfação em Deus”.³⁷

Becker prossegue dizendo que esse é um projeto fadado ao fracasso. Explica em detalhes todas as maneiras pelas quais essa superdependência nos escraviza à outra pessoa, de modo que ou acabamos controlando-a em

excesso, ou ela a nós. “Se seu parceiro for seu ‘Tudo’, então qualquer falha nele se torna uma ameaça significativa para você. [...] Constatamos que nossos deuses têm pés de barro, e por isso precisamos afastá-los a golpes constantes para nos salvarmos a fim de reduzirmos o superinvestimento irreal que fizemos neles e assim assegurar nossa própria apoteose. [...] Mas nem todo mundo consegue fazer isso porque muitos de nós precisamos mentir para viver. Talvez não tenhamos nenhum outro Deus e prefiramos nos diminuir com o intuito de preservar o relacionamento, embora lhe vislumbremos a impossibilidade e o servilismo a que nos sujeita”.³⁸

Por fim, ele conclui: “Afinal de contas, o que será que almejamos quando elevamos o parceiro amoroso à posição de Deus? Redenção — nada menos. Queremos nos livrar de nossos erros, do nosso sentimento de nulidade. Queremos ser justificados, saber que nossa criação não foi em vão. [...] Desnecessário dizer, mas parceiros humanos não podem fazer isso”.³⁹

Se basearmos nossa identidade no amor, chegaremos ao mesmo beco sem saída que vimos com o romancista que extrai sua identidade do trabalho. Se ele não conseguia suportar um trabalho medíocre, nós tampouco seremos capazes de lidar com os problemas em nossos relacionamentos amorosos. O escritor *tinha* de acreditar que era um grande escritor a fim de manter sua *sanidade mental*. Nós *teremos* de acreditar que nosso relacionamento amoroso vai bem — se sair dos trilhos, perderemos nossa sanidade. Por quê? Se nossa identidade estiver embrulhada em algo que perdermos, o senso do nosso eu também se perderá. Se estiver extraíndo sua identidade do amor de uma pessoa, você não será capaz de criticá-la porque a raiva dela o devastará. Nem poderá suportar suas tristezas e dificuldades. Se ela tiver um problema e começar a se mostrar egocêntrica e não lhe der o apoio desejado, você não conseguirá aceitar isso. Haverá de se tornar um relacionamento destrutivo. A visão ocidental de formação da identidade é um fardo esmagador, tanto para os indivíduos quanto para a sociedade como um todo.

A identidade moderna está se partindo

Falamos no último capítulo sobre o modo que a concepção secular de

liberdade — a ausência de restrições — destrói a comunidade. Taylor argumenta (e Bellah o demonstra) que a concepção secular de identidade e do eu faz a mesma coisa. “Essa visão”, defende Taylor, reduz os relacionamentos e a comunidade a coisas “de importância puramente instrumental”.⁴⁰ Nas culturas tradicionais, nossos relacionamentos mais cruciais são mais importantes do que nossos interesses pessoais, pois nossa identidade depende de honrarmos esses relacionamentos. Portanto, eles são invioláveis e nós vivemos solidamente incorporados neles. Uma comunidade humana tradicional, de acordo com Bellah, era “um todo inclusivo, uma celebração da interdependência da vida pública e privada”.⁴¹ Sua vida privada — com quem você faz sexo, como gasta sua renda, como passa seu tempo de lazer — tinha importância pública. Importava para o restante da sua família, do seu bairro e da sua comunidade, pois você tinha a obrigação de conduzir sua vida inteira para sustentar o bem comum e a saúde do todo social.

Mas quando, como na abordagem moderna, você confere importância a si mesmo, isso significa que seus interesses pessoais são mais importantes do que qualquer laço social. Se você considera um relacionamento satisfatório, você o mantém apenas enquanto ele o agrada. “Ela fomenta uma visão dos relacionamentos na qual estes devem servir à realização pessoal. O relacionamento ocupa posição secundária em relação à autorrealização dos parceiros. Segundo essa concepção, laços incondicionais, feitos para durarem a vida inteira, fazem pouco sentido.”⁴² As comunidades humanas se diluem em “enclaves de estilo de vida” ou “redes sociais” em que as pessoas se conectam, de modo flexível e transitório, apenas com pessoas iguais a elas. Relacionam-se umas com as outras em torno de gostos semelhantes no que diz respeito à música ou à comida, ou de status financeiro comum (como se vivessem em um empreendimento imobiliário cercado por muros altos), mas suas vidas privada e pública não são da conta de ninguém. Está fartamente documentado o fato de que, sob as condições do eu moderno e individualista, os laços sociais e as instituições vêm se desgastando, o casamento e a família estão enfraquecendo, a sociedade está se fragmentando em facções beligerantes e a desigualdade econômica vem crescendo.⁴³

Os problemas com o eu secular e individualista já foram amplamente documentados por alguns dos principais intelectuais da nossa época.⁴⁴ Não precisamos nos demorar mais na exploração de seu impacto sobre nossa sociedade e cultura. Mas podemos comparar o eu moderno com o que o ensino cristão diz acerca da identidade e imaginar a diferença que ele pode causar. Faremos isso no próximo capítulo.

- 2 Os filósofos devotam a maior parte da atenção à primeira questão — a persistência da noção de ser o mesmo “eu” ao longo do tempo. Os psicólogos dão atenção mais para a segunda questão — da autoestima ou valor próprio. Os sociólogos dão atenção à questão do relacionamento do “eu” individual com a comunidade e seus papéis sociais. Para conhecer ensaios filosóficos do início e do fim da era moderna sobre o conceito de identidade pessoal, incluindo os de Locke e Hume, bem como de Bernard Williams, veja John Perry, org., 2. ed., *Personal identity*, Topics in Philosophy (Berkeley: University of California Press, 2008). Veja tb. o volume mais antigo, Amélie Oksenberg Rorty, org., *The identities of persons* (Berkeley: University of California Press, 1976). Para uma perspectiva sociológica clássica sobre identidade, individualismo e cultura americana, veja Robert Bellah et al., *Habits of the heart: individualism and commitment in American life* (Berkeley: University of California Press, 2008). Para duas abordagens cristãs, veja Rick Lints, *Identity and idolatry: the image of God and its inversion* (Downers Grove: IVP Academic, 2015), e Dick Keyes, *Beyond identity: finding yourself in the image and character of God* (Milton Keynes: Paternoster, 1998). O livro de Lints é uma pesquisa acadêmica do material bíblico, e o de Keyes, uma abordagem cristã acessível e prática.
- 3 Charles Taylor, *A secular age* (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 2007), p. 35 [edição em português: *Uma era secular*, tradução de Nélio Schneider; Luiza Araújo (São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010)]. [No Brasil, o termo *self* da obra de Taylor foi mantido como *self* e não traduzido por “eu”. (N. do T.)].
- 4 Veja o cap. 3, “Finding oneself”, in: Robert Bellah et al., *Habits of the heart: individualism and commitment in American life* (Berkeley: University of California Press, 2008), p. 55-84. Taylor escreve que a ordem social — dos reis até os servos — era entendida como algo incorporado a uma ordem espiritual superior, uma cadeia do ser, da qual a ordem social humana era apenas um reflexo. Taylor, *A secular age*, p. 25. Os gregos (Platão em particular) criam que por trás do Universo físico havia um conjunto de essências/formas/verdades universais metafísicas das quais todo indivíduo no mundo era uma mera expressão. Isso significava que toda pessoa ocupava na sociedade um lugar — camponês, artesão, nobre, rei, homem, mulher — que também existia no reino espiritual. Ao desempenhar seu papel social — conhecendo seu lugar e cumprindo seu dever — o indivíduo estava contribuindo para a harmonia universal, conectando-se com sua própria essência e assumindo seu lugar de direito no cosmo. Isso significava que a pessoa não se relacionava com o restante da sociedade como um indivíduo, mas, sim, por intermédio de sua classe ou grupo social. Ninguém pensava nos próprios interesses individuais como sendo de algum modo distintos do bem de sua família, tribo ou nação. Até mesmo a sobrevivência da pessoa só era possível se sua comunidade prosperasse. Se alguém se desviasse da fé e do adequado cumprimento da sua função — segundo se acreditava — traria juízo sobre a comunidade inteira. A pressão no sentido da ortodoxia e da submissão ao seu destino na sociedade era, por isso, enorme. A ideia de escolha individual não existia, muito menos o conceito de criar as próprias crenças (Taylor, *A secular age*, p. 42-3). Pelo fato de a sociedade estar fundamentada em uma ordem espiritual e poder ser mantida apenas se todos se submetessem a quem lhe estivesse

acima e a Deus, era impossível imaginar uma sociedade “que não fosse fundamentada em crenças religiosas comuns” (Taylor, *A secular age*, p. 43).

- 5 De acordo com Taylor, em culturas mais antigas o eu era “poroso”. Tinha de se alinhar com as realidades espiritual e social — com Deus, com a verdade moral, com as forças espirituais, com a família e com as estruturas sociais — a fim de encontrar sentido e felicidade. O eu “encapsulado” moderno, no entanto, não é vulnerável a forças espirituais externas e sociais nem dependente delas, nesse sentido. “Meus propósitos supremos”, escreve Taylor, “são aqueles que brotam dentro de mim, o sentido crucial das coisas é aquele definido em minhas reações a elas” (Taylor, *A secular age*, p. 38). O autor usa o exemplo da melancolia ou depressão. As pessoas na Antiguidade se sentiam desesperançadas ou culpadas em razão de certos acontecimentos. Taylor afirma que a pessoa moderna que se sente deprimida, com um eu “encapsulado”, consegue “se distanciar desse sentimento”. Ela é capaz de dizer: “As coisas na verdade não têm esse sentido — é só a sensação que causam”. Ela pode resolver que não se sentirá culpada por esse ou aquele ato, ou que mudará de emprego. Isso porque o eu encapsulado moderno é entendido como alguém que tem poder de atribuir e criar significados internos (p. 37). “Por definição, no caso do eu poroso, a fonte de suas emoções mais poderosas e importantes está fora da ‘mente’” (p. 38). Mas hoje *nós* decidimos o que as coisas significam, se são tristes ou felizes, o que é certo e errado. Criamos nosso próprio sentido. “O eu [encapsulado] pode se enxergar como invulnerável, como senhor do sentido que as coisas têm para ele” (p. 38). O eu poroso mais antigo, por exemplo, estava sujeito ao pecado. Esse pecado levava à ira, ao vazio, à culpa e à vergonha. Mas o eu encapsulado sente que tem o direito de definir por si mesmo o que é pecado (p. 39). Taylor afirma que ter um eu poroso era “inerentemente viver em sociedade” (p. 42). Sentir-se vulnerável às forças exteriores do bem e do mal — as quais não definíamos, mas com as quais tínhamos de lidar — dava a todo o mundo um senso de que “estamos todos juntos nessa” (p. 42). Se os sentidos estão “no mundo lá fora” — não são autocriados, mas têm realidade própria e independente da mente — então nós os partilhamos. Demônios são demônios para todos nós, e Deus é Deus para todos nós. Se, em vez disso, os sentidos forem criados dentro de cada um, e, portanto, cada pessoa adora a Deus “conforme o concebe”, então, em última análise, estamos todos sós.
- 6 Bellah et al., *Habits of the heart*, p. 333-4.
- 7 Ibidem, p. 55.
- 8 Ibidem, cap. 3, “Finding oneself”, p. 55-84.
- 9 M. H. Abrams, org., *The Norton anthology of English literature*, ed. rev. (New York: W. W. Norton, 1968), vol. 1, p. 99.
- 10 Entoadada pela irmã abadessa no fim do primeiro ato do musical *The sound of music* [A noviça rebelde], de Richard Rodgers; Oscar Hammerstein, 1959, letra disponível em: www.metrolyrics.com/climb-everymountain-lyrics-the-sound-of-music.html, acesso em: 31 mai. 2017.
- 11 Robert Lopez; Kristen Anderson-Lopez, “Let it go”, disponível em: www.azlyrics.com/lyrics/idinamenzel/letitgo.html, acesso em: 31 mai. 2017.
- 12 Charles Taylor, *The malaise of modernity* (Concord, Canadá: Anansi, 1991), p. 26.
- 13 David L. Chappell, *A stone of hope: prophetic religion and the death of Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005). O livro de Chappell enfatiza o que a maior parte dos pensadores seculares não enxergam na história do movimento dos direitos civis, ou seja, a importância da religião bíblica “profética”. No número de novembro de 2003 da *Atlantic Monthly*, na coluna “New & Noteworthy”, Benjamin Schwarz resume: “O livro de Chappell é um dos três ou quatro mais importantes sobre o movimento dos direitos civis, mas como suas conclusões perturbarão, ou ao menos irritarão, grande parte de sua clientela, o livro deixará de ganhar a

atenção merecida. Esse estudo de excepcional sofisticação e sutileza adota uma abordagem não convencional e imaginativa ao examinar os dois lados da luta: Chappell indaga o que fortalecia quem lutava contra a segregação no Sul e o que enfraquecia seus inimigos. Sua resposta em ambos os casos é o cristianismo evangélico”.

- 14 Francis Spufford, *Unapologetic: why, despite everything, Christianity can still make surprising emotional sense* (London: Faber & Faber, 2012), p. 28.
- 15 Philip Rieff, *Freud: the mind of the moralist* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), p. 35 [edição em português: *Freud: pensamento e humanismo*; tradução de Silvana Borim Mirachi (Belo Horizonte: Interlivros, 1979)]. O restante do material deste capítulo sobre Freud é extraído do livro memorável de Rieff.
- 16 Ibidem, p. 60.
- 17 Ibidem, p. 375.
- 18 Ibidem, p. 343. Para saber mais sobre o pessimismo e o realismo de Freud acerca da natureza humana, em contraste com a “cultura do terapêutico” moderna, veja o cap. clássico de Rieff, “The emergence of psychological man”, in: *Freud: the mind of the moralist*, p. 329-57. Nesse capítulo, Rieff fornece um esboço em miniatura, que faz jus à fama que recebeu, da história cultural do Ocidente. Ele chama a civilização prémoderna, com sua crença em ordens morais normativas fundamentadas em tradição e religião, de “homem político”; chama a cultura do início da era moderna, com sua ordem moral normativa de uma racionalidade individual autointeressada, de “homem econômico”; chama a sociedade do fim da era moderna (ou pósmoderna), com sua ausência de qualquer ordem moral normativa que seja fora do eu, de “homem psicológico”. Rieff e outros salientaram que Freud lançou as sementes desse último estágio, que Rieff chama, em um livro posterior, de “o triunfo do terapêutico” (também o título do livro). Freud acreditava que toda culpa era “falsa” — imposta coercitivamente por um poder com o intuito de manter o poder. Mas também acreditava que a falsa culpa era necessária para a civilização. Hoje nossa cultura acredita na primeira concepção — a de que toda culpa é falsa, a nós imposta pelos outros em um jogo de poder. Mas não crê na segunda concepção de Freud (a saber, que a falsa culpa era necessária para a civilização). Nossa cultura ingenuamente acha que seremos felizes se lançarmos fora toda culpa e restrições sociais e expressarmos nossos desejos íntimos, contrariando até as expectativas familiares ou culturais. Rieff acredita que essa postura terapêutica — que não faz nenhum juízo de valor sequer, que leva a pessoa a olhar para dentro de si, identificar seus desejos mais profundos e tomar o partido deles contra qualquer senso de absolutos morais que a amarrem — que um dia foi aplicada apenas no consultório, agora se tornou o método pelo qual a sociedade e toda vida humana estão sendo organizadas. 19 Bellah et al., *Habits of the heart*, p. 78-9.
- 20 Ibidem, p. 80. 21 Ibidem, p. 75.
- 22 Gail Sheehy, *Passages: predictable crises of adult life* (New York: Bantam, 1976), p. 364 e 513, [edição em português: *Passagens: crises previsíveis da vida adulta* (Rio de Janeiro: F. Alves, 1991)], citado em Bellah et al., *Habits of the heart*, p. 79.
- 23 “Não existe o que poderia ser denominado a geração interior [de identidade] concebida sob a forma de monólogo. A descoberta que faço da minha identidade não significa que eu a tenha desenvolvido em isolamento” (Taylor, *The malaise of modernity*, p. 47).
- 24 Citado em Philip G. Ryken, *City on a hill: reclaiming the biblical pattern for the church in the 21st century* (Chicago: Moody, 2003), p. 92.
- 25 *Star trek: the next generation*, episódio 1.18, “Coming of age”, 1988, escrito por Sandy Fries. A citação pode ser encontrada em: www.imdb.com/character/ch0001464/quotes; acesso em: 1 jun. 2017.

- 26 Bellah et al., *Habits of the heart*, p. 334-5. Essa é sua definição de “tradição”.
- 27 Ibidem, p. 65. “A concepção americana da autonomia do eu coloca sobre as escolhas do próprio indivíduo o fardo de suas autodefinições mais profundas . [...] A noção de que a pessoa descobre suas crenças mais profundas na tradição e na comunidade, e por meio delas, não é vista com simpatia pelos americanos. A maioria deles imagina um eu autônomo de existência independente, inteiramente fora de qualquer tradição e comunidade.” 28 Ibidem, p. 81. 29 Ibidem, p. 84.
- 30 Veja Alain de Botton, *Status anxiety* (New York: Vintage Books, 2004), p. 45-72 [edição em português: *Desejo de status*, tradução de Ryta Vinagre (Rio de Janeiro: Rocco, 2005)].
- 31 Ibidem, p. xiv-xv.
- 32 Ibidem, p. 15. 33 Ibidem, p. 81.
- 34 Taylor, *The malaise of modernity*, p. 48-9. [Assim a *Blackwell encyclopedia of sociology* explica a expressão “significant other”: “Outros significativos são as pessoas suficientemente importantes na vida de um indivíduo a ponto de lhe afetarem as emoções, o comportamento e a noção que esse indivíduo tem de si próprio. Conquanto na linguagem coloquial a expressão ‘outro significativo’ tenha passado a designar um parceiro amoroso, o uso mais amplo do termo por parte dos sociólogos abrange outros tipos de relacionamento, como membros da família, amigos ou mentores próximos (definição extraída [e traduzida] da obra *Blackwell encyclopedia of sociology* [Hoboken: Blackwell, 2007], disponível em: http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405124331_yr2013_chunk_g978140512433125_ss1-119, acesso em: 20 fev. 2018. [N. do E.]). 35 Citado em Peter C. Moore, *One Lord, one faith* (Nashville: Thomas Nelson, 1994), p. 128.
- 36 Benjamin Nugent, “Upside of distraction”, *Opinionator* (blog), *New York Times*, February 2, 2013.
- 37 Ernest Becker, *The denial of death* (New York: Free Press, 1973), p. 160 [edição em português: *A negação da morte: uma abordagem psicológica sobre a finitude humana*, tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva (Rio de Janeiro: Record, 2007)].
- 38 Ibidem, p. 167.
- 39 Ibidem. A análise brilhante de Becker merece ser citada por inteiro. “A partir do momento em que percebemos o que a solução dada pela religião alcançou, conseguimos enxergar como o homem moderno se colocou em uma situação impossível. Ele ainda tinha necessidade de se sentir herói, de saber que sua vida era importante no esquema geral das coisas. [...] Ainda precisava se fundir com algum significado superior, egocêntrico, em confiança e gratidão. [...] Se não contava mais com Deus, como faria? Um dos primeiros caminhos que lhe ocorreu, como detectou [Otto] Rank, foi a “solução romântica”. [...] A autoglorificação de que necessitava em sua natureza mais íntima ele agora procurava no parceiro amoroso. O parceiro amoroso se torna o ideal divino no qual satisfazer a vida. Todas as necessidades espirituais e morais agora se concentram em um indivíduo. A espiritualidade, que um dia remeteu à outra dimensão de coisas, é agora trazida à Terra e ganha forma em outro ser humano. Pode-se buscar a salvação [...] na ‘beatificação do outro’. [...] Sem dúvida, ao longo de toda a História, tem havido certa competição entre objetos de amor humanos e divinos — pensemos em Heloísa e Abelardo, Alcibíades e Sócrates. [...] Mas a principal diferença é que na sociedade tradicional o parceiro humano não absorveria em si a dimensão inteira do divino; na sociedade moderna ele o faz. [...] O homem moderno satisfaz seu anseio de autocrescimento no objeto de seu amor exatamente como ele um dia encontrava satisfação em Deus. [...] Em uma palavra, o objeto de amor é Deus. [...] O homem estendeu a mão para alcançar um ‘Tu’ quando morreu a visão de mundo da grande comunidade religiosa monitorada por Deus. [...] [Mas] o sexo é uma ‘resposta decepcionante ao dilema da vida’, e se fingirmos que é adequada, mentimos tanto para nós mesmos quanto para nossos filhos. [...] Se o parceiro se converte em Deus, pode com a mesma facilidade se converter no Diabo; a razão disso

não é difícil de descobrir. Pelo simples motivo de que a pessoa fica *atada* ao objeto em uma relação de dependência. Necessita dele para a autojustificação. [...] Como pode um ser humano ser um ‘tudo’ semelhante a um deus para outro ser humano? Nenhum relacionamento humano é capaz de suportar o fardo da divinização. [...] A grandeza e o poder de Deus são coisas de que podemos nos nutrir, sem que sejam comprometidas de forma alguma pelos acontecimentos deste mundo. Nenhum parceiro humano é capaz de oferecer essa garantia. [...] Por mais que possamos idealizá-lo e idolatrá-lo, é inevitável que ele reflita a decadência e a imperfeição terrenas. [...] Se seu parceiro for seu ‘Tudo’, então qualquer falha nele se torna uma ameaça significativa para *você*. [...] Constatamos que nossos deuses têm pés de barro, e por isso precisamos afastá-los a golpes constantes para nos salvarmos, a fim de reduzirmos o superinvestimento irreal que fizemos neles e assim assegurar nossa própria apoteose. [...] Mas nem todo mundo pode fazer isso porque muitos de nós precisamos mentir para viver. Talvez não tenhamos nenhum outro Deus e prefiramos nos diminuir com o intuito de preservar o relacionamento, embora lhe vislumbremos a impossibilidade e o servilismo a que nos sujeita. [...] Afinal de contas, o que será que almejamos quando elevamos o parceiro amoroso à posição de Deus? Redenção — nada menos. Queremos nos livrar de nossos erros, do nosso sentimento de nulidade. Queremos ser justificados, saber que nossa criação não foi em vão. [...] É desnecessário dizer, mas os parceiros humanos não podem fazer isso. O amante [...] não pode dar absolvição em seu próprio nome. A razão é que, como ser finito, ele também está fadado ao fracasso, e lemos esse fracasso em sua própria falibilidade, em sua deterioração. A redenção só pode vir de fora do indivíduo, de mais além” (p. 160-8.).

40 Taylor, *The malaise of modernity*, p. 43. ⁴¹ Bellah et al., *Habits of the heart*, p. 72.

42 Taylor, *The malaise of modernity*, p. 43.

43 Veja especialmente Bellah et al., “Preface to the 2008 edition” e “Preface to the 1996 edition” in: *Habits of the heart*, p. vii-xlv.

44 Ibidem, p. xvii. A tese provocativa de Bellah é que os Estados Unidos são o produto de quatro “tradições”. Há duas formas de individualismo — o austero (para a vida pública) e o brando (para a vida privada). O “individualismo utilitarista” analisa tudo no que diz respeito a custo/benefício. Está relacionado com o modo em que a vida pública é conduzida. Tudo é aquilatado segundo a eficiência e o lucro máximo. Seu trabalho, por exemplo, pode ter um “benefício social” apenas se, no fim, lhe trouxer mais lucro. O “individualismo expressivo” diz respeito à maneira que a vida privada é conduzida. Ele pensa tudo levando-se em conta “sentimento” e felicidade. O que importa é o que o faz feliz, é satisfazer seus desejos e sonhos mais profundos. Para se converter em seu eu autêntico, você tem de impor esses desejos acima das expectativas da sociedade e dos papéis sociais e contra elas. Juntas, essas duas formas do individualismo americano tornam os interesses individuais mais importantes do que qualquer laço social, qualquer identidade de grupo ou o bem comum (p. xiv-xv). Pelo fato de o individualismo não reconhecer a realidade da interdependência humana e tender a valorizar o sucesso e a humilhar e punir o pobre e o fraco (p. xv), por que ele não causou mais estrago em nosso tecido social, criando uma sociedade mais brutal e cruel do que a que nós temos? A resposta é o contrapeso de duas outras tradições culturais, ambas as quais contrabalançam o individualismo radical com a valorização da dimensão social dos seres humanos (p. xv). Bellah as chama de tradições bíblica e republicana.

A tradição bíblica ensina a dignidade e o valor de cada indivíduo, não pela faculdade de raciocínio que tem ou por outras capacidades, mas em virtude do relacionamento deles com Deus. Essa tradição impõe respeito e compaixão para todas as pessoas. Coloca um grande freio no egoísmo (coisa que o individualismo expressivo pode aumentar) e na exploração do fraco pelo forte e bem-sucedido (algo que o individualismo utilitarista pode aumentar).

A tradição republicana ensina a importância do governo tanto pela anuência quanto pela participação

dos governados. Essa tradição dá grande ênfase à liberdade, mas uma liberdade de autogoverno exercitada por meio de forte envolvimento na política, local e nacional.

No segundo capítulo de *Habits of the heart*, Bellah traça o perfil de quatro dos primeiros americanos que tipificam uma dessas tradições — John Winthrop (bíblica), Thomas Jefferson (republicana), Benjamin Franklin (utilitarista) e Walt Whitman (expressiva) (p. 27-51). Cada uma dessas tradições define sucesso, liberdade e justiça de maneira diferente. No entanto, são esses “aspectos centrais” conflitantes da nossa cultura, em tensão criativa uns com os outros, que têm produzido a experiência americana. O individualismo pode tender a destruir a comunidade, mas as tradições que o contrabalançam podem tender a limitar demais a liberdade pessoal. Só quando essas tradições realizam intensos debates e argumentam umas com as outras os Estados Unidos “permanecem vivos” e prosperam (p. 28). A conclusão crucial do estudo de Bellah é que as tradições individualistas estão agora sobrecarregando as tradições socializantes, que as contrabalançam, e que nossa cultura está repleta de problemas resultantes disso.



sete

Uma identidade que não esmaga você nem exclui os outros

Quais alternativas temos à identidade moderna com todos os seus problemas? Isak Dinesen, em *Out of Africa*, ajuda-nos a começar a vislumbrar um caminho diferente para seguirmos adiante. Ela escreve: “Orgulho é [ter] fé na ideia que Deus teve quando nos criou”. Quem compreende isso “têm consciência dessa ideia e aspira a concretizá-la. Não deseja felicidade nem conforto, coisas que podem ser irrelevantes para a ideia que Deus teve para sua vida. Seu triunfo é essa ideia, seguida com êxito até o fim, e a pessoa se apaixona pelo próprio destino”. Em outras palavras, o crente em Deus se apodera do projeto e chamado divinos e se descobre dentro deles, “como o bom cidadão encontra sua felicidade na realização do dever para com a comunidade”. Mas, Dinesen escreve ainda, muitos “não têm consciência de qualquer ideia que Deus tenha tido ao criá-los e às vezes levam você a duvidar de que algum dia chegou a haver tal ideia, ou [a pensar que] ela se perdeu, e então quem há de encontrá-la outra vez? Têm de aceitar como sucesso o que outros definem como tal, e definir felicidade, e até o próprio eu, pela cotação do dia. Tremem, com razão, diante de seu destino”.¹

Nessa passagem notável, Dinesen reconhece três caminhos para a identidade, cada qual utilizado por um grupo diferente de pessoas. Primeiro, há aquelas que olham para fora de si. São pessoas tradicionais que se voltam para seu dever e papel na comunidade a fim de encontrar seu eu. Depois há aquelas que olham para dentro. Não acreditam em uma ordem cósmica, mas, como vimos, isso significa que devem confiar na competição e nas modas passageiras para encontrarem autoestima. Não são nem um pouco mais livres do que os membros da sociedade tradicional, pois têm de aceitar “a felicidade, até o próprio eu, pela cotação do dia”. Não admira que

“tremem, com razão, diante de seu destino”.

Mas existe uma terceira opção — há outra parcela de pessoas que é como se não olhassem nem para fora nem para dentro, mas para cima. Dinesen propõe algo nem tradicional nem moderno. E se fomos criados por um Deus pessoal e recebemos uma missão e um chamado pessoais? Então nem o indivíduo tem prioridade sobre o grupo (o que poderia levar à fragmentação social) nem a comunidade tem prioridade sobre o indivíduo (o que poderia levar à opressão). O que importa não é o que a sociedade diz a meu respeito nem o que penso de mim, mas o que Deus diz e pensa.

Dinesen segue outro grande autor dinamarquês, Søren Kierkegaard, que afirmou:

Na verdade, aquilo a que se denomina mentalidade secular consiste simplesmente em homens que, por assim dizer, se hipotecam ao mundo. Usam suas habilidades, acumulam dinheiro, administram empreendimentos [...] talvez [para] deixar um nome na História, mas não são eles mesmos. Espiritualmente falando, não têm um eu, um eu pelo qual arriscariam tudo, um eu diante de Deus, por mais egocêntricos que sejam em outros sentidos.²

O eu moderno é esmagador. Precisa se basear no êxito, na conquista ou em algum relacionamento amoroso humano, e se qualquer uma dessas coisas for comprometida ou se perder, a pessoa fica sem a própria identidade. No entanto, Dinesen e Kierkegaard não estão apenas conclamando as pessoas dos tempos modernos a adotarem a religião em geral. O eu tradicional é sufocante, escravo do que família e tribo dizem que a pessoa deve fazer. Acrescentar restrições religiosas e morais só agrava o problema. Tanto o eu tradicional quanto o moderno são inerentemente inseguros. Jamais conseguem desfrutar da paz plena nem serem ousados o suficiente para “arriscar tudo” pelo bem e pelo correto. Correm sempre o risco de dissolução, por serem muito condicionados pelo que os outros pensam e dizem a seu respeito.

Por isso Kierkegaard olha para um modo diferente de se obter esse eu, um modo que não se baseia em nosso desempenho nem nos desejos do indivíduo ou da comunidade, mas em Deus. Como vimos, ninguém consegue reafirmar nem abençoar a si mesmo. É preciso receber uma palavra de fora. Mas quem será essa fonte máxima de reconhecimento? Caso a pessoa se volte para seus pais, o que acontecerá se os decepcionar e eles a rejeitarem? E mesmo que não os decepcione, eles morrerão. O mesmo vale

para um parceiro amoroso ou cônjuge ou qualquer outro ser humano. Se, em contrapartida, a pessoa se voltar para a aclamação profissional ou algum outro tipo de realização pessoal, ficará vulnerável ao próprio fracasso ou ao fracasso alheio em valorizar de maneira correta seu trabalho.

Alguns adultos buscam principalmente nos próprios filhos essa reafirmação profunda. Isso também é impraticável. Certa vez conheci uma mãe que tinha uma filha brilhante e linda e que desejava a admiração e o amor dela acima de tudo. Sempre que a menina não a obedecia ou não lhe demonstrava respeito e afeição, no entanto, isso desencadeava uma raiva explosiva na mãe. A mulher sentia uma rejeição profunda em relação a algo que deveria ter interpretado como uma resistência infantil normal à autoridade. Isso levou sua filha primeiro a deixar de confiar nela e depois a desprezá-la. Assim que pôde, a menina interpôs uma distância entre elas, deixando a mãe com um vazio em sua vida que aparentemente nada era capaz de preencher.

Como vimos no último capítulo, é preciso haver alguém a quem você ame que o ame de volta. Alguém a quem você não possa deixar de louvar que o louve e ame — esse é o fundamento da identidade. *O louvor de quem é digno de louvor está acima de toda recompensa.*³ No entanto, depositar esse poder nas mãos de alguém falível e inconstante pode ser devastador. E se a consideração dessa pessoa for baseada em seus esforços de vida falíveis e mutáveis, seu amor próprio será igualmente efêmero e frágil. Essa pessoa tampouco pode ser alguém que você talvez venha a perder, pois então perderá seu próprio eu. É evidente que nenhum amor humano consegue estar à altura desses padrões. Só o amor do imutável pode trazer tranquilidade. Só o amor incondicional de Deus fará isso.

O que nos é oferecido

O Novo Testamento reconhece a mesma variedade de opções para a identidade que Dinesen esboça. Paulo escreve: “Pouco me importa se sou julgado por vós, ou por qualquer tribunal humano; de fato nem eu julgo a mim mesmo. Minha consciência está limpa, embora isso não me torne inocente. É o Senhor quem me julga” (1Co 4.3,4). Paulo está dizendo: “Não me interessa o que você ou qualquer estrutura social organizada pensa a

meu respeito”, isto é, está rejeitando a identidade tradicional. Mas então, de modo surpreendente, afirma que tampouco se volta para dentro da própria sensibilidade em busca de uma avaliação. Só porque sua consciência está limpa, ele não presume que esteja certo. Em defesa de Paulo estão as histórias de inúmeros criminosos de guerra que insistiam: “Minha consciência está limpa; eu só estava seguindo ordens”. Por meio disso, Paulo está negando tanto a identidade tradicional, que confere todo poder à esfera social, *quanto* a identidade moderna, que dá todo poder à esfera pessoal, à nossa perspectiva limitada e individual. Ele não deseja nem a tirania do grupo nem a ditadura dos próprios desejos insaciáveis e impulsos incoerentes. Recusa-se a permitir que a sociedade, bem como sua própria consciência interior, o definam. Procura algum outro padrão de julgamento. Declara, na verdade: “Não me importa o que os outros pensam, tampouco o que eu penso. Só o que me interessa é o que Deus pensa de mim”.

E aqui vemos a riqueza, a complexidade e o caráter surpreendentemente distinto da abordagem cristã à identidade. Paulo pode afirmar “quem me julga é o Senhor” sem ficar alarmado, mas com confiança. Por quê? Porque, ao contrário tanto da cultura tradicional quanto da secular, a identidade do cristão *não é algo que se alcança, mas que se recebe*. Quando pedimos a Deus Pai que nos aceite, que nos adote, que se una a nós, não com base no que fizemos ou por nossos esforços morais, mas pelo que Cristo fez, recebemos um relacionamento com Deus, que é uma dádiva. Não se baseia em realizações passadas, presentes ou futuras, mas nas conquistas espirituais de Cristo. No entendimento cristão, Jesus não veio acima de tudo para nos ensinar ou mostrar como viver (embora também tenha feito isso), mas para realmente viver a vida que deveríamos viver, e morrer em nosso lugar a morte — o castigo por nossos fracassos morais — que deveríamos morrer. Quando descansamos nele somente para nossa salvação, ele se torna nosso substituto e representante. Na cruz, Jesus foi tratado como nós merecíamos ser, de modo que, quando cremos nele, somos tratados como ele merece ser.

Chegamos aqui ao coração do evangelho cristão e vemos a nítida diferença entre o cristianismo e muitas religiões as quais esperam que os indivíduos alcancem a própria salvação por meio de esforço moral e observâncias religiosas. Contrastando com isso, o apóstolo Paulo afirma que os cristãos

são “achados” em Cristo, querendo dizer que Deus nos vê não com base em nosso histórico e caráter, mas “em Cristo”. Sócrates pode bradar “Conhece-te a ti mesmo!”, e esse é de fato um bom conselho, mas Paulo brada que, além disso, é crucial “*conhecer Cristo* e [...] ser achado nele, não tendo uma justiça própria que procede da lei, mas, sim, a que procede da fé em Cristo — a justiça que vem de Deus baseada na fé” (Fp 3.8,9, grifo do autor).

E agora [que somos achados] em Cristo é literalmente verdade que a pessoa que mais amamos no Universo nos ama profundamente. Aos olhos de Deus, na opinião do único no Universo inteiro cuja opinião realmente conta, somos mais valiosos do que todas as pedras preciosas ocultas sob a terra.

Como os cristãos sabem que isso é verdade? Jesus Cristo, o Filho de Deus, detentor da honra e do nome mais exaltados, da identidade mais grandiosa possível, esvaziou-se de sua glória e foi para a cruz, onde sofreu morte degradante a fim de que pudéssemos ter um nome e uma identidade que durem para sempre (Fp 2.1-11). Esse é o valor que tínhamos para ele.

Uma nova motivação

Essa não é a maneira nem tradicional nem moderna de lidar com o eu. A religião moralista usual opera a partir do seguinte princípio: “Vivo uma vida correta e moral; portanto, Deus me aceita”. O cristianismo do evangelho opera da maneira oposta: “Deus me aceita incondicionalmente em Jesus Cristo; por isso, vivo uma vida correta e moral”. No primeiro caso, você leva uma vida correta a partir da esperança de ser recompensado, com toda a insegurança e dúvidas próprias que a acompanham. Algum dia será bom o bastante para receber a recompensa? Como saberá se é bom o bastante, e como se manterá assim, se for esse o caso? Na abordagem cristã, a motivação não é o medo, mas a grata alegria. Você vive para agradar e se assemelhar àquele que o salvou ao custo infinito de ir para a cruz. Você o serve não para coagi-lo a amar você, mas porque ele já o ama.

Por exemplo, você corre atrás da sua carreira profissional não para obter uma identidade e alcançar autoestima. Você o faz para servir a Deus e ao bem comum. Seu trabalho ainda faz parte da sua identidade, como o fazem sua família, sua nacionalidade e assim por diante. Mas fomos todos aliviados do fardo terrível de ser a fonte suprema de nossa identidade e valor. Essas

duas coisas não mais podem distorcer sua vida como fazem quando forçadas a assumir esse papel. Foram, por assim dizer, rebaixadas a coisas boas apenas. O trabalho não é mais algo que você usa desesperadamente para se sentir bem consigo mesmo. Torna-se só mais uma boa dádiva de Deus que você pode usar para servir aos outros. As dinâmicas internas da personalidade, de caráter psicológico e motivacional, são profundamente transformadas pela fé em Cristo.

Há anos, havia dois rapazes que frequentavam nossa igreja, sondavam o cristianismo e também estavam tentando conquistar espaço como atores. Vou chamá-los de Sam e Jim. Sam caminhava rumo à fé em Cristo, ao passo que Jim se distanciava dela. À medida que Jesus foi se tornando mais real para Sam, ele parou de olhar para a carreira nos palcos como a medida do seu valor. Até que ele e Jim se viram participando de audições para o mesmo papel. Era um papel importante em uma produção extraordinária. Qualquer deles que fosse aprovado conseguiria um emprego que o levaria a grandes alturas.

Assim, participaram da audição, mas nenhum dos dois foi escolhido. Ambos foram dispensados. Jim, o que a maioria das pessoas consideraria mais autoconfiante, ficou arrasado, ao passo que Sam só ficou desapontado. Ele então conseguiu um emprego no comércio, mas manteve sempre um pé no teatro. Com o passar dos anos ele se tornou muito ativo na igreja e conseguiu êxito razoável no trabalho. Oportunidades para atuar no palco ou na tela apareciam de vez em quando, mas ele só se envolvia nessas atividades como um passatempo. Sua vida prosperava. Jim, no entanto, entrou em parafuso. Com raiva de si mesmo e da indústria, abandonou por completo a vida de ator, mas odiava qualquer outro emprego que conseguisse. Raras vezes permaneceu no mesmo emprego por mais de um ano, vagando de um lugar para outro.

O que aconteceu? No início, os dois rapazes tinham o trabalho de ator como a essência de sua identidade. Era o fator principal de seu amor-próprio. Mas então Sam passou por uma mudança de identidade. Atuar se tornou algo bom, mas não fundamental. Seu amor pelo palco não foi removido de sua vida, mas a camisa de força que impunha sobre sua autoimagem e valor se rompeu. Esse amor passou a ser parte de quem ele era, mas não mais a essência de quem era. Por isso a rejeição por não conseguir o papel não

conseguiu lhe atingir a identidade. Ela estava segura, impenetrável, oculta em Jesus Cristo (Cl 3.1-3). Jim, no entanto, tinha uma identidade moderna altamente vulnerável. Seu fracasso foi uma machadada contra sua árvore psicológica. A rejeição atingiu diretamente a raiz do que o fazia sentir que tinha valor, do que lhe conferia importância.

Se você acredita no evangelho e em todas as suas afirmações notáveis acerca de Jesus, do que ele fez em seu favor e de quem você é nele, então nada que aconteça neste mundo pode atingir de fato a sua identidade. Imagine, por um instante, como seria crer nisso. Considere que enorme diferença faria.

Um novo tipo de identidade

O senso de valor ou de mérito que nos vem pela fé em Cristo é indiscutivelmente mais seguro do que qualquer outro. Ele tem diversas facetas. Primeiro, existe o valor que temos como criação de Deus. Todos os seres humanos são feitos à imagem de Deus (Gn 1.26,27) para refletir muitas das qualidades e do caráter do próprio Deus. A implicação é que não importa quem sejam, de onde sejam ou o que fizeram ou deixaram de fazer na vida, existe em cada ser humano uma glória e uma importância irredutíveis.⁴

Além disso, para os cristãos existe também o valor inestimável que temos por meio do que a Bíblia chama de nossa *adoção*. Pela fé em Cristo, tornamo-nos filhos amados de Deus (Gl 3.26—4.7). Deus não é um simples chefe ou soberano que só nos atende se satisfizemos as condições de bom comportamento. Pelo contrário, Deus é agora um perfeito Pai para nós, dandonos a segurança inabalável que só um relacionamento pai-filho pode conferir. Ele se regala em nós, alegrando-se em nós com júbilo (Sf 3.14-17). Jamais nos deixará ou abandonará, mesmo se cairmos ou pecarmos (Hb 13.5; Os 11.8). Por quê? Ele não tem critérios? Tem, sim, ele é perfeitamente justo e santo, mas Jesus satisfez esses critérios por nós. Absorveu nossa pena e a pagou, tendo sido ferido por nossas transgressões e esmagado por nossas iniquidades (Is 53.5,6). Portanto, Deus agora não é nosso juiz, mas nosso Pai que jamais nos condenará (Rm 8.1).

Em Isaías 49.15 Deus fala a seu povo e faz a seguinte comparação

assombrosa: “Pode uma mulher esquecer-se do filho que ainda amamenta, a ponto de não se compadecer do filho do seu ventre? Mas ainda que ela se esquecesse, eu não me esquecerei de ti”! O vínculo entre a mãe e o bebê que ela amamenta não poderia ser física e emocionalmente mais forte; no entanto, Deus afirma que essa é uma mera analogia infinitamente mais frágil de seu amor indestrutível por nós e de sua alegria para conosco.⁵ Isso é exatamente o oposto de uma identidade frágil, superficial e insegura, baseada em nosso próprio desempenho, fustigada pelas infundáveis “flutuações de mercado” em relação a popularidade e rejeição, êxito e fracasso.⁶

A fé cristã não só proporciona um senso de valor singularmente duradouro e indestrutível, mas também é recurso dinâmico para um senso de identidade fundamental que seja duradouro e integrador em toda situação. Filósofos têm se debruçado sobre a questão da “identidade pessoal ao longo do tempo”. O que faz com que a pessoa que você foi há cinco anos continue sendo “você”, ou que a pessoa que você é no trabalho, em casa e com amigos seja sempre “você”?⁷ O sociólogo Erving Goffman, como observamos, acreditava não haver um eu essencial que subsiste em todas as circunstâncias; apenas uma série de papéis que desempenhamos.⁸ A visão moderna da identidade, como é exclusivamente baseada em desejos internos, mutáveis e em cálculos de custo/benefício, dificulta a tarefa de imaginar qualquer núcleo imutável de características que integrem todos os diversos papéis que desempenhamos.

Mas a resposta cristã, como expressa Kierkegaard, afirma que nosso verdadeiro “eu” é aquele que somos perante Deus. “Eu sou o Deus todopoderoso”, disse o Senhor a Abraão em Gênesis 17.1, “anda diante de mim com fidelidade”. Andar com alguém, em hebraico, significava fazer amizade com esse alguém e se pôr a caminhar com ele ou ela lado a lado. Andar na presença de alguém inclui tanto transparência, porque aquele com quem você anda pode vê-lo, quanto segurança e amizade íntima, pois você nunca enfrenta os problemas sozinho. Andar com Deus significa que só os olhos e a opinião dele importam. Se outros disserem coisas excessivamente negativas ou positivas a seu respeito, você não se sente destruído nem fica todo cheio de si (2Co 12.10). Você se conhece como pecador repleto de fraquezas, mas também como cidadão da cidade celestial, filho do rei do

Universo e amigo íntimo daquele que o formou (2Co 4.17,18).

Você agora está liberto das categorias culturais à medida que olha para o interior do seu coração a fim de se compreender. Muitas coisas são verdadeiras a seu respeito — como sabe quais são de fato “você” e deveriam ser reafirmadas e quais não são? Nós (assim como o guerreiro anglo-saxão) seguimos os ditames de uma cultura de vergonha e honra ou os da nossa sociedade contemporânea, altamente individualista? O cristianismo afirma “nem uma coisa nem outra” porque não enxerga nem o indivíduo nem a sociedade como aquilo que tem a capacidade de revelar quem você é. Só Deus, aquele que o criou e planejou, tem o direito e a sabedoria para lhe mostrar essas coisas em seu coração que, se abraçadas e aprimoradas, o ajudarão a se tornar a pessoa que você foi criado para ser.

Passagens como Romanos 7.14-25 descrevem de forma realista desejos que guerreiam entre si e profundos conflitos interiores, mas é possível progredir. Efésios ensina como podemos nos “despir do velho eu”, distorcido por desejos desordenados, escravizantes, e como nos “revestir do novo eu, criado para ser semelhante a Deus” (4.22,24). Quando paramos de construir nossa identidade sobre nossa carreira profissional, ou raça, ou família, ou qualquer outra coisa criada e descansamos em Deus, os temores e impulsos que nos escravizam retrocedem, e experimentamos então uma nova liberdade e segurança.

Andar com Deus, que sempre nos enxerga e ama, traz uma nova integridade e senso de identidade. Não podemos — nem vamos — simplesmente nos fundir com cada novo cenário, dizendo as coisas que precisamos dizer para tirar o máximo proveito da situação. Não somos um mero conjunto de papéis dramáticos, como se mudássemos toda vez que atuamos para um novo conjunto de espectadores, pois Deus é nossa audiência principal a todo instante.

Então quem sou eu? Sou um cristão, sou quem sou perante Deus. O que Deus afirma é meu verdadeiro eu; o que ele proíbe são as intromissões da matéria estranha do pecado e não parte da pessoa que fui criado para ser e que o Espírito está formando. Mesmo quando envelheço e percebo alguma deterioração física, sinto minha verdadeira identidade se tornando mais pura, e meu verdadeiro eu, mais forte. “Ainda que o nosso exterior esteja se desgastando, o nosso interior está sendo renovado todos os dias. Pois

nossas dificuldades leves e passageiras produzem para nós uma glória eterna, de valor incomparável” (2Co 4.16,17). Não há nada mais valioso do que essa nova identidade. “O que adianta ao homem ganhar o mundo inteiro”, disse Jesus, “em troca do seu verdadeiro eu? Que pode ele oferecer para comprar de volta o seu eu?” (Mc 8.36,37).⁹

O grande paradoxo é que “encontramos” nosso eu, essa identidade e confiança invencíveis, só quando nos humilhamos, abrindo mão do direito à autodeterminação e seguindo a Cristo. “Quem achar a sua vida irá perdê-la, e quem perder a sua vida por causa de mim a achará” (Mt 10.39). Ou seja, quando pararmos de tentar encontrar e servir a nós mesmos e, em vez disso, entregarmos em serviço a Deus e aos outros, à medida que depositamos fé em Cristo, haveremos de nos encontrar. Esse, claro, é o caminho de Jesus, que teve a maior glória e honra, mas as ofertou a fim de nos salvar e servir (Fp 2.1-11) e, por conseguinte, hoje tem glória e honra ainda maiores que antes.

O evangelho cristão nos oferece a garantia mais invencível e segura do nosso próprio valor. No entanto, ao mesmo tempo, requer o serviço humilde e a perda de nossa independência autônoma. Logo, cria uma cultura que não é nem a da autorrealização e promoção nem a da abnegação e negação. Ele nem infla nem esmaga nosso ego. Nem a sociedade nem meus próprios sentimentos me controlam e me dizem quem sou. “Quem me julga é o Senhor” (1Co 4.4). Por isso C. S. Lewis pôde escrever:

O mesmo princípio se aplica [...] a questões mais cotidianas. Mesmo na vida social, você jamais causará boa impressão nas pessoas enquanto não parar de pensar em que tipo de impressão está causando. Mesmo na literatura e na arte, nenhum homem que se preocupe com a originalidade jamais será original, ao passo que se você apenas tentar dizer a verdade (sem dar a mínima para o número de vezes que ela já foi proferida antes) você irá, nove entre dez vezes, ser original sem se dar conta disso. O princípio se estende por toda a vida de alto a baixo; abra mão de si mesmo e encontrará seu verdadeiro eu. Perca sua vida e a salvará. [...] Nada do que não tenha aberto mão será de fato seu. Nada em você que não tenha morrido jamais ressuscitará dos mortos. Procure por si mesmo e encontrará, no longo prazo, apenas ódio, solidão, desespero, ira, ruína e decadência. Mas procure por Cristo e o achará, e com ele, tudo o mais lhe será acrescentado.¹⁰

A dinâmica da exclusão

Grande parte da filosofia, sociologia e teoria literária hoje em dia reconhece que a identidade, em geral, é criada pela “exclusão do Outro”.¹¹ Não podemos criar um “Nós” sem também criar “Eles”. O pertencimento social acontece apenas quando algum outro grupo contrastante é rotulado como o Diferente ou o Outro. Sustentamos nossa identidade vendo os outros sob uma luz negativa e excluindo-os de algum modo.¹² Uma descrição seminal desse entendimento da identidade está em *Modernity and ambivalence*, de Zygmunt Bauman. Ele argumenta que a identidade na sociedade depende de se criar dicotomias ou “binários”. Posso sentir que sou uma das pessoas boas, pois sei que não sou uma das más. Esse é sempre um exercício de poder, afirma Bauman, mas esse poder se disfarça denunciando o Outro, que é “degradado, reprimido, exilado”. Ironicamente, isso significa que a autoestima e as identidades de quem está no poder são na verdade dependentes de as pessoas serem subestimadas e desprezadas.

O teólogo Miroslav Volf resume os quatro modos pelos quais podemos nos impor e sustentar nosso amor-próprio pela exclusão dos outros. Podemos literalmente matar ou banir o Outro do espaço em que vivemos. Uma maneira mais sutil e comum é pela exclusão por assimilação. Podemos exigir que eles se conformem por completo a nossos padrões e modelos, não lhes permitindo expressar diferença alguma em absoluto. “Nós nos absteremos de vomitá-lo [...] se você nos deixar engoli-lo”.¹³ Uma terceira forma de exclusão poderia ser chamada de “dominância”. Permitiremos que você viva entre nós e mantenha sua identidade apenas se você assumir um lugar inferior — se não conseguir determinados empregos nem alcançar determinados níveis de pagamento nem viver em certos bairros. O quarto tipo de exclusão é o abandono. Ou seja, excluimos o Outro desdenhando dele e ignorando-o, sem parar para pensar em suas necessidades.¹⁴ A razão pela qual nos entregamos a essas atitudes e práticas é que denunciar e culpar o Outro nos dá “a ilusão de ausência de pecado [em nossa vida] e de força”.¹⁵

Muita gente conclui, portanto, que desdenhar dos outros e excluí-los é inevitável na busca moderna para se conquistar identidade e autoestima. Grande parte da teoria pós-moderna tem se posicionado veementemente contra quaisquer relatos binários da vida humana. Muitos nos instam para irmos além de dicotomias como normal e anormal, cumpridor e infrator da

lei, civilizado e bárbaro, racional e emotivo, bom e mau, ignorante e conhecedor, macho e fêmea, ortodoxo e herege, cidadão e estrangeiro.¹⁶ Os pensadores pós-modernos nos exortam a parar de pensar em termos binários e a evitar todos os juízos de valor. “Deveríamos fugir tanto dos valores universais quanto das identidades particulares e buscar refúgio da opressão na [...] autonomia radical. [...] Deveríamos criar espaços em que as pessoas possam continuar [...] adquirindo novas e perdendo antigas identidades [...] ambivalentes e fragmentadas, sempre em trânsito e nunca fazendo muito mais do que transitar”.¹⁷ Acredita-se que essa seja a única maneira de parar de oprimir as pessoas. Deveríamos nos recusar a nos identificar com quaisquer estruturas ou sistemas sociais de “verdade”. Deveríamos presumir que a identidade é eternamente fluida, mutante e multifacetada.

Mas Terry Eagleton, em *The illusions of postmodernism* mostra que dicotomias na construção da identidade são impossíveis de ser evitadas. “Apesar de toda a conversa sobre diferença, pluralidade e heterogeneidade, a teoria pósmoderna com frequência opera com opostos binários bastante rígidos, com ‘diferença’, ‘pluralidade’ e termos correlatos corajosamente de um lado da cerca teórica, como se fossem manifestamente positivos, e quaisquer que possam ser suas antíteses (unidade, identidade, totalidade, universalidade) de modo antagonístico arranjadas do outro lado”.¹⁸ Assim, o esforço de obscurecer todas as distinções e apagar os juízos de valor morais cria um novo binário “bandidos e mocinhos”, em que a pós-modernidade é a heroína e todos que se apegam às concepções obsoletas de identidade e moralidade são os vilões, o Outro. “Apesar de toda a sua alardeada abertura para o Outro, o pós-modernismo pode ser tão exclusivo e censurador quanto as ortodoxias a que se opõe...”, necessitando que “seus bichos-papões e espantalhos permaneçam operantes”.¹⁹ Ironicamente, até o esforço para evitar essas distinções se torna um modo de construir nosso próprio eu às custas dos outros.

Uma nova abertura para a diferença

Parece que chegamos a um impasse. A identidade tradicional, com suas ênfases em família, tribo e sangue, tem uma história bem conhecida de

violência e opressão. Mas a modernidade e até a pós-modernidade também criam dicotomias que levam à exclusão. No nível psicológico, isso parece ser impossível de evitar. Se encontro minha identidade trabalhando para causas políticas liberais e sociais, é inevitável que despreze os conservadores, e o mesmo vale para os conservadores em relação aos liberais. Na verdade, se os sentimentos de aversão para com o lado oposto não estiverem presentes, é possível concluir que minha posição política não está muito próxima do âmago de quem eu sou. Se minha identidade repousa em grande parte na questão de ser moral e religioso, menosprezarei as pessoas que considero imorais. Se meu amor-próprio estiver atrelado ao fato de ser uma pessoa que trabalha muito, olharei com desdém para aqueles que considero preguiçosos. Como os pósmodernistas salientam com razão, essa atitude de superioridade para com o Outro faz parte de como a identidade funciona, como nos sentimos bem e importantes.

Sendo assim, a dúvida é, como Volf a expressa: “*Que tipo de eu precisamos ser a fim de vivermos em harmonia com os outros?*”. Que tipo de identidade é “capaz de vislumbrar e criar sociedades justas, verdadeiras e pacíficas”?²⁰ Tanto Volf quanto John Stott, falecido líder anglicano, respondem que a identidade singular com “a Cruz no centro” é o caminho a seguir.²¹ Como assim?

De acordo com Volf, os dois aspectos constitutivos da exclusão são, paradoxalmente, o excesso de vinculação e o excesso de separação. Excedemos na separação do Outro quando deixamos de reconhecer o que temos em comum. Recusamo-nos a admitir que somos em grande medida como ele. Mas nos excedemos na vinculação ao Outro quando nos recusamos a reconhecer suas diferenças, quando insistimos em que ele na verdade é, ou deveria ser, exatamente como nós. A identidade comum — seja ela tradicional, moderna ou pós-moderna — faz esses dois movimentos, uma vez que ambos sustentam nossa frágil autoestima.²² Como exemplo, Volf explica de que maneira a identidade comum reage a erros e injustiças com exclusão e não com perdão. “O perdão se torna difícil porque exclui o [Outro] da comunidade de humanos no mesmo instante em que me exclui da comunidade de pecadores.”²³ Pensamos: “*Eu jamais faria o que eles fizeram. Não sou nada parecido com eles*”. Perdoar e abraçar, em vez de excluir ou subjugar, requer uma autoimagem que não se fortaleça por meio

desse desenho de contrastes. Perdoar quem nos causou dano e tratar com carinho quem é profundamente diferente de nós requer uma combinação de duas coisas. Precisamos de uma humildade radical que de modo algum possa postular superioridade sobre o Outro. Não devemos nos ver como pessoas qualitativamente melhores. Mas, ao mesmo tempo, não pode haver insegurança alguma, pois a insegurança nos compele a encontrar defeito no outro e a demonizá-lo, para apoiar nosso próprio senso de identidade. Assim, essa humildade deve proceder não de nosso vazio e falta de valor, mas de um senso profundamente seguro e confirmado de nosso próprio valor. Só então não *necessitarei* pensar nos outros como piores do que são ou em mim mesmo como melhor do que sou. Só então posso aceitá-los como são.

Mas como é possível que essa confiança e essa humildade existam no mesmo coração? A formação da identidade comum as torna mutuamente excludentes porque a autoestima é alcançada por meio do esforço próprio.

Quando sou bem-sucedido e satisfaço meus padrões, posso me sentir confiante e seguro, mas será mais difícil compreender ou ser solidário com aqueles que não se enquadram no meu critério. Ou se estou deixando de alcançar meus próprios objetivos de vida, posso ter mais empatia pelos outros, mas então me faltará confiança. Podemos ter humildade ou podemos ter confiança, mas não as duas coisas ao mesmo tempo.

O que criará um tipo diferente de identidade em que humildade e confiança cresçam juntas? Volf responde: “Ninguém consegue permanecer na presença do Deus do Messias crucificado por muito tempo [...] sem transpor o inimigo da esfera da humanidade monstruosa para a esfera da humanidade compartilhada e sem transpor a si próprio da esfera da inocência arrogante para a esfera da pecaminosidade que nos é comum”.²⁴ Os cristãos são *simul justus et peccator* — perfeitamente justos em Cristo e aos olhos do Pai, contudo, em nosso interior, muito falhos e pecaminosos, as duas coisas simultaneamente. Isso leva a segurança e a humildade a conviverem.

John Stott defende a ideia de que essa é uma identidade cruciforme (em forma de cruz) que leva à autoafirmação e à abnegação ao mesmo tempo. Jesus foi para a cruz a fim de morrer por nossa salvação. Ou seja, naquele preciso momento, temos uma declaração profunda do nosso pecado,

dizendo-nos que somos tão imperfeitos e culpados que nada menos do que a morte do Filho de Deus poderia nos salvar. Mas é ao mesmo tempo a expressão mais elevada e forte do seu amor por nós e do nosso valor para ele.²⁵ Volf descreve a identidade centrada na cruz como a que tem um “centro descentralizado”, um eu que é de tal forma humilhado pelo custo da sua salvação, mas também tão reafirmado por ela, que não consegue excluir os outros nem necessita fazê-lo. A experiência da graça de Cristo desfere um golpe fatal em nosso egocentrismo. A visão de Jesus morrendo por nós, por amor, destrói tanto o orgulho quanto o autodesprezo ao mesmo tempo.²⁶

No âmago da fé cristã há um homem que morre por seus inimigos e, em vez de retaliar, ora para que sejam perdoados. A cruz revela um Deus tão comprometido com a justiça que a cruz era necessária. Não se pode fazer vista grossa para o pecado e o mal — eles precisam ser julgados. Contudo, ao mesmo tempo, isso nos mostra um Deus tão amoroso que está disposto a pagar o preço e tomar sobre si o juízo. Recusa-se a escolher entre verdade e amor — ficará com ambos, e o único jeito de isso acontecer é se ele mesmo pagar o preço pelo perdão. E isso se converte no modelo cristão de doar a si mesmo, de amor sacrificial e perdão. Mas a cruz não nos oferece simplesmente um exemplo inspirador. Pela fé na cruz temos um novo fundamento para uma identidade que tanto nos humilha, tirando-nos do nosso egoísmo, mas que também é tão infalivelmente segura em amor que nos capacita a abraçar em vez de excluir quem é diferente.

A flexibilidade cultural do cristianismo

Nada mais justo que o leitor se pergunte pelas evidências de que a identidade cristã é assim tão singular. Existem exemplos notáveis de cristãos que usam seus recursos espirituais para alcançar aqueles que a maioria das pessoas odiaria e excluiria. Considere a comunidade *amish* que perdoou o assassino de cinco de suas crianças em idade escolar no ano de 2006. Veja as famílias das vítimas do tiroteio de Charleston, Carolina do Sul, da igreja Emanuel African Methodist Episcopal Church, conhecida como Mother Emanuel, que mais recentemente amaram e perdoaram abertamente o assassino de seus entes queridos.²⁷ Enquanto o país ficava apenas olhando, perplexo, como os *amish* se reuniam em torno da família do atirador e

forneciam ajuda e apoio sem rancor, muitas vozes públicas opinaram que aquilo era os Estados Unidos em sua melhor forma. Um livro de sociólogos, analisando o acontecimento, defendeu uma ideia contrária a essa avaliação otimista. Explicava que a sociedade americana moderna é hoje uma cultura de “autoafirmação” em que todas as pessoas são incentivadas a se expressar e defender seus direitos. A comunidade cristã *amish*, em contraste, é uma cultura de autorrenúncia, fortemente baseada na cruz, não na retaliação, em *uffgeva*, que quer dizer a renúncia dos próprios direitos no serviço a outros.²⁸ Em outras palavras, a visão moderna de identidade e do individualismo expressivo não nos oferece os recursos culturais para o perdão e a reconciliação, e, portanto, não é de surpreender que os exemplos vívidos disso em Nickel Mines, Pensilvânia, e em Charleston, Carolina do Sul, surjam de comunidades cristãs.

Não obstante, é possível apresentar listas opostas também. Para cada exemplo individual de cristãos que perdoaram inimigos e estão abertos para o Outro, é possível citar outros exemplos de opressão e injustiça praticados por crentes. Todavia, talvez fosse útil olhar para o quadro mais amplo da flexibilidade cultural do cristianismo.

Uma das coisas singulares acerca do cristianismo é o fato de ele ser a única religião verdadeiramente mundial. Mais de 90% dos muçulmanos vivem em uma faixa do sudeste da Ásia até o Oriente Médio e o norte da África. Mais de 95% de todos os hindus estão na Índia e nas redondezas imediatas. Perto de 88% dos budistas estão na Ásia oriental. Contudo, cerca de 25% dos cristãos vivem na Europa, 25% nas Américas Central e do Sul, 22% na África, 15% (e crescendo rápido) na Ásia, e 12% na América do Norte.²⁹ O professor

Richard Bauckham escreve: “É praticamente certo que o cristianismo apresenta mais diversidade cultural do que qualquer outra religião, e isso deve indicar alguma coisa a seu respeito.”³⁰ Como vimos, o cristianismo tem conhecido um crescimento explosivo na Ásia e na África há mais de um século agora. Não é mais uma religião ocidental (nem o foi na origem).

Trata-se de uma religião verdadeiramente mundial. O que vem alimentando essa propagação incrível do cristianismo? Um autor africano contemporâneo tem uma resposta curiosa. Lamin Sanneh escreve que o cristianismo é menos imperialista culturalmente do que o secularismo. Como assim? Na essência da “africanidade” existe a convicção de que o

mundo está cheio de espíritos — bons e maus. O problema, no entanto, é como podemos nos proteger das forças malignas? Se uma africana tivesse de ir a uma das grandes universidades seculares do mundo, os professores lhe diriam que a solução para seus temores era ver que espíritos bons ou maus não existem, que tudo tem uma explicação científica. Não só isso, mas todos os padrões morais são específicos da pessoa e relativos à cultura, e todos os valores morais têm de ser autopermissivos. Ironicamente, os professores diriam que queriam reafirmar a cultura dela e ouvir sua “voz”, ao mesmo tempo que estariam tirando dela o cerne de sua “africanidade”.

O cristianismo, afirma Sanneh, adotou abordagem bem diferente. Respondeu ao desafio de modo que a “estrutura [cultural africana existente] fosse reconfigurada sem ser destruída”. A leitura da Bíblia mostra que ela respeita a crença africana de que existe um vasto reino sobrenatural, cheio de bons e maus espíritos, mas também nos conta da existência de alguém que, pela cruz, “desrrotou os principados e poderes”, porque ele obteve o perdão e o favor de Deus (Cl 2.12-23), e pela ressurreição “destruiu o poder daquele que tem o poder da morte, isto é, o Diabo; e livrou os que estavam sujeitos à escravidão durante toda a vida, por medo da morte” (Hb 2.14,15). Portanto, o cristianismo honra o entendimento africano da condição e do problema da vida humana, mas oferece uma solução — um Salvador invencível. Sanneh conclui:

As pessoas sentiram no coração que Jesus não escarneia do respeito que elas tinham pelo sagrado [como faz o secularismo] ou de seu clamor por um Salvador invencível, por isso batem seus tambores sagrados para ele. [...] O cristianismo ajudou os africanos a se tornarem africanos renovados, não europeus refeitos.³¹

O que torna o cristianismo menos imperialista culturalmente do que muitas outras grandes cosmovisões? A razão crucial é que os cristãos são salvos somente pela graça. Não passam a desfrutar da salvação pela obediência à lei moral nem se mantêm salvos desse modo. Logo, ao contrário de muitas religiões, o Novo Testamento não contém um livro como Levítico, um conjunto detalhado de leis e regras comportamentais que tendem a tirar seus adeptos da cultura local a que pertencem.³² O cristão que faz de Cristo e seu amor a essência de sua identidade, então, descobre que não precisamos rejeitar por completo outros fatores de identidade. Nossa identidade de raça e nacionalidade, nosso trabalho e profissão, nossos laços

familiares e políticos e comunitários podem todos permanecer intactos. Não são mais a base definitiva para nosso significado e segurança, mas isso não quer dizer que sejam reprimidos ou eliminados. Pelo contrário, somos livres para desfrutar deles como dons de Deus a nós, apenas não estamos mais escravizados a eles como se fossem nossos salvadores.

Por esses motivos, aqueles aos quais foi concedida uma identidade cristã têm os recursos para se tornarem mais abertos à diferença e mais flexíveis culturalmente do que jamais seriam de outra forma.

O humilde será exaltado

Jesus contrastou a identidade comum, mais inclinada à exclusão e aquela de uma vida baseada em sua graça. Contou uma parábola “a alguns que confiavam em si mesmos, achando-se justos, e desprezavam todos os outros” (Lc 18.9). “Dois homens subiram ao templo para orar: um era fariseu, e o outro, coletor de impostos.” Os coletores de impostos eram desprezados na sociedade como indivíduos gananciosos e colaboradores do poder imperial romano.

O fariseu, de pé, sozinho, orava: Ó Deus, te agradeço porque não sou como os outros — ladrões, malfeitores, adúlteros — nem mesmo como este coletor de impostos. Jejuo duas vezes por semana e dou o dízimo de tudo o que ganho. Mas o coletor de impostos, em pé e de longe nem mesmo levantava os olhos ao céu, mas batia no peito, dizendo: Ó Deus, tem misericórdia de mim, um pecador! (Lc 18.10-13).

Temos na figura do fariseu uma identidade baseada no próprio esforço
moral

e dependente de exclusão para se fortalecer. O outro homem (o coletor de impostos) busca um caminho inteiramente diferente, que reconhece o pecado e a necessidade, mas também a realidade da graça e da misericórdia gratuitas de Deus. A conclusão de Jesus: “Digo-vos que este homem foi para casa justificado diante de Deus, e não o outro; pois todo o que se exaltar será humilhado; mas o que se humilhar será exaltado” (Lc 18.14).

Se você crê na mensagem de Jesus, crê em uma verdade, mas não uma verdade que leva à exclusão. Muitos defendem a ideia de que é excludente afirmar que se tem a verdade, mas, como vimos, é exatamente essa visão que estabelece uma dicotomia entre você como o heroicamente tolerante e

os outros como abomináveis ou patéticos intolerantes. Não há como evitar afirmações de verdade e os binários. A verdadeira questão é, então, que tipo de verdade — e que tipo de identidade que essa verdade produz — o leva a abraçar pessoas que são profundamente diferentes de você? Quais alegações de verdade o levam a escarnecer das pessoas que se opõem a você por considerá-las tolas? Quais alegações de verdade levam a um senso de comunidade? Quais alegações de verdade tanto o humilham quanto o reafirmam, de modo que você não tem medo das pessoas que são diferentes nem é capaz de desprezá-las? Se construo minha identidade sobre o que Jesus Cristo fez por mim e sobre o fato de que tenho um nome eterno nele pela graça, não posso, por um lado, sentir-me superior a ninguém nem preciso temer ninguém, por outro. Não preciso, de modo algum, me comparar aos outros. Minha identidade é baseada em alguém que foi excluído por minha causa, que foi banido por minha causa, que amou seus inimigos, e que me converterá em alguém que abraça o Diferente.

É evidente que os cristãos com muita frequência falham em perceber e vivenciar os recursos dos quais dispõem. Mas o mundo de fato necessita de milhões de pessoas que sejam capazes de fazer o que o evangelho as constrange e lhes dá poder para fazer.

1 Isak Dinesen, *Out of Africa* (New York: Random House, 2002), p. 261 [edição em português: *A fazenda africana*, tradução de Claudio Marcondes (São Paulo: Cosac Naify, 2005)].

2 Søren Kierkegaard, *The sickness unto death: a Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*, in: Howard V. Hong; Edna H. Hong, orgs. e trads., *Kierkegaard's writings* (Princeton: Princeton University Press, 2013), vol. 19, p. 35.

3 J. R. R. Tolkien, *The lord of the rings* (Boston: Houghton Mifflin, 1994), vol. 2: *The two towers*, p. 291 [edição em português: *As duas torres*, tradução de Lenita Maria Rimoli Esteves; Almiro Pisetta (São Paulo: Martins Fontes, 1994)].

4 Veja Anthony A. Hoekema, *Created in God's image* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) [edição em português: *Criados à imagem de Deus*, 2.ed. (São Paulo: Cultura Cristã, 2010)] e John F. Kilner, *Dignity and destiny: humanity in the image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015).

5 A essência desse versículo é expressa em cores vívidas no hino dos primórdios dos Estados Unidos(século 17), de autoria de William Billings:

Pode uma mulher bondosa se esquecer do filho do seu ventre?

E entre mil pensamentos ternos não há lugar para quem ela amamenta? No entanto, diz o Senhor, mudasse a natureza e mães se tornassem monstros, Sião ainda habita o coração do amor infinito.

Veja “Africa”, *The complete works of William Billings* (Boston: The American musicological association and the colonial society of Massachusetts, 1981), vol. 1, p. 88. Ouça-o cantado no álbum *A land of*

pure delight: William Billings anthems and fuging tunes, interpretação de His Majestie's Clerks, regência de por Paul Hilliar, Harmonia Mundi, 1993.

- 6 A primeira pergunta do catecismo alemão do século 17 escrito para as igrejas luteranas e reformadas é: “Qual é o seu único consolo na vida e na morte?”. A resposta: “Que não sou meu, mas pertença — corpo e alma, na vida e na morte — a meu fiel Salvador, Jesus Cristo. Ele pagou plenamente pelos meus pecados com seu sangue precioso e me libertou da tirania do mal. Também me guarda de tal forma que nem um fio de cabelo pode cair da minha cabeça sem a vontade do meu Pai no céu; na verdade, todas as coisas têm de cooperar para a minha salvação. Pelo fato de eu lhe pertencer, Cristo, por intermédio do seu Espírito Santo, assegura-me vida eterna e me torna sinceramente disposto e pronto para de agora em diante viver para ele”. Note que as primeiras palavras dessa expressão clássica da identidade cristã contradizem a concepção moderna de forma muito direta. Estou infalivelmente seguro e guardado no amor do meu Pai porque “não sou meu”, mas dele. Essa é a tradução usada pela Igreja Reformada Cristã. Pode ser encontrada em: www.crcna.org/welcome/beliefs/confessions/heidelberg-catechism, acesso em: 5 jun. 2017.
- 7 Eric T. Olsen, “Personal identity”, in: Edward N. Zalta, org., *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring, 2016), disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/identity-personal/#UndPerQue>, acesso em: 5 jun. 2017.
- 8 Erving Goffman, *The presentation of self in everyday life* (New York: Doubleday Anchor, 1959) [edição em português: *A representação do eu na vida cotidiana*, tradução de Maria Célia Santos Raposo (Petrópolis: Vozes, 2014)].
- 9 Traduzido diretamente da versão utilizada no original: *The new English Bible with the Apocrypha* (Oxford/Cambridge: Oxford/Cambridge University Press, 1961), p. 54. (N. do T.)
- 10 C. S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: HarperCollins, 2001), p. 226-7 [edição em português: *Cristianismo puro e simples*, tradução de Álvaro Opperman; Marcelo Brandão Cipolla (São Paulo: Martins Fontes, 2009)].
- 11 Para conhecer uma pesquisa do pensamento recente sobre o assunto, veja Mark Currie, *Difference* (London: Routledge, 2004).
- 12 Zygmunt Bauman, *Modernity and ambivalence* (Cambridge: Polity, 1993) [edição em português: *Modernidade e ambivalência*, tradução de Marcus Penchel (Rio de Janeiro: Zahar, 1999)]. “Em dicotomias cruciais para a prática e a visão da ordem social, o poder diferencial via de regra esconde [sua existência] por trás de um dos membros da oposição. O segundo membro não passa do outro do primeiro, o lado oposto (degradado, reprimido, exilado) do primeiro e de sua criação. [...] O primeiro depende do segundo para se autoafirmar” (p. 8).
- 13 Claude Lévi-Strauss, citado em Miroslav Volf, *Exclusion and embrace: a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996), p. 75.
- 14 Essas quatro formas de exclusão estão delineadas em Miroslav Volf, *Exclusion and embrace*, p. 74-8.
- 15 Vamik Volkan, citado em Volf, *Exclusion and embrace*, p. 78.
- 16 Veja a lista de Bauman in *Modernity and ambivalence*, p. 8-9.
- 17 Volf, *Exclusion and embrace*, p. 20.
- 18 Terry Eagleton, *The illusions of postmodernism* (Oxford: Blackwells, 1996), p. 25-6 [edição em português: *As ilusões do pós-modernismo*, tradução de Elisabeth Barbosa (Rio de Janeiro: Zahar, 1998)].
- 19 Ibidem, p. 26.
- 20 Volf, *Exclusion and embrace*, p. 21. Os itálicos são de Volf.
- 21 Ibidem, p. 22-5. Veja tb. a discussão de Volf das maneiras pelas quais a fé na cruz “quebra o ciclo

- daviolência” (p. 291-5) e John Stott, “Self-understanding and self-giving” e “Loving our enemies”, in: *The cross of Christ* (Downers Grove: InterVarsity, 1986), p. 274-310 [edição em português: *A cruz de Cristo*, tradução de João Batista (São Paulo: Vida, 2008)].
- 22 Ibidem, p. 67.
- 23 Ibidem, p. 124.
- 24 Ibidem.
- 25 Stott, *The cross of Christ*, p. 278-81.
- 26 Volf, *Exclusion and embrace*, p. 71.
- 27 Donald B. Kraybill et al., *Amish grace: how forgiveness transcended tragedy* (San Francisco: JosseyBass, 2010); Mark Berman, “I forgive you: relatives of Charleston church shooting victims address Dylann Roof”, *Washington Post*, June 19, 2015.
- 28 Kraybill et al., *Amish grace*, p. 114 e 138.
- 29 Essas são as médias apresentadas pelo Centro de Pesquisas Pew (Pew Research Center), “GlobalChristianity: a report on the size and distribution of the world’s Christian population”, December 19, 2011, disponível em: www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/, acesso em: 6 jun. 2017; Center for the Study of Global Christianity; para mais estatísticas detalhadas sobre a população cristã no mundo, veja os recursos disponibilizados em www.gordonconwell.edu/resources/csgc-resources.cfm, acesso em: 6 jun. 2017; e Todd M. Johnson et al., *The world’s religions in figures: an introduction to international religious demography* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013).
- 30 Richard Bauckham, *Bible and mission: Christian mission in a postmodern world* (Grand Rapids: Baker, 2003), p. 9. O convite de Bauckham a uma “metanarrativa não moderna” (p. 83-9) também é relevante para nossa discussão. A ideia do autor é que sem uma “metanarrativa” de algum tipo, resvala-se para o relativismo brando e o individualismo, e isso prepara o caminho para a opressão e a desigualdade. Mas uma metanarrativa “moderna”, na análise de Bauckham, é usada para oprimir os outros. Ele argumenta que o evangelho de Jesus Cristo oferece uma verdade absoluta não opressora, e isso proporciona uma norma fora de nós mesmos como caminho para se fugir do relativismo e do individualismo egoísta, mas que não pode ser usada para oprimir os outros, pois em sua essência temos um homem que morre em favor dos inimigos a fim de perdoá-los. Veja o cap. 10 para saber mais sobre o assunto.
- 31 Lamin Sanneh, *Whose religion is Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 43.
- 32 Talvez seja justo afirmar que o islamismo está mais para uma “hiperidentidade” que afasta os muçulmanos de suas culturas locais devido à ênfase na salvação por meio da obediência (veja Christopher Caldwell, *Reflections on the revolution in Europe: immigration, Islam, and the West* [New York: Anchor, 2009], p. 129-31).



oito

Uma esperança capaz de enfrentar qualquer coisa

A taxa de suicídio nos Estados Unidos é a maior em trinta anos, anunciava o cabeçalho de um artigo de primeira página do *New York Times*, em abril de 2016. A taxa global desse tipo de ocorrência subiu 24% de 1999 a 2014, e nos últimos oito anos o aumento foi o dobro dos sete primeiros. Essa taxa triplicou no caso de meninas de dez a catorze anos e subiu em todas as categorias de raça e gênero, exceto para homens afro-americanos. Claro, diversos especialistas foram consultados sobre o artigo, em busca de explicações. Um atribuiu a tendência à queda no emprego e às perspectivas econômicas; no entanto, a taxa de suicídio de homens negros, talvez a parcela da população mais economicamente excluída de todas, não cresceu. O único especialista citado no artigo a mencionar a palavra “desesperança” foi Robert Putnam, professor de políticas públicas em Harvard.¹ Por que as pessoas hoje haveriam de sentir maior desesperança, quando podemos dizer que nossa vida é mais confortável e que estamos vivendo mais do que nunca?

Esse enfado se reflete em nossa literatura também. Poucos dias antes, o *New York Times Book Review* havia selecionado dois autores e lhes proposto a seguinte questão: “Quais temas estão sub-representados na ficção contemporânea?”. Uma autora, Ayana Mathis, disse que atualmente os escritores estão “entediados com a alegria”. Por isso, “parecem ter decidido que o desespero, a alienação e o desamparo são as mais significativas e interessantes formas de descrever a condição humana. Em nosso enfado e mal-estar do fim dos tempos, [...] desconfiamos da [...] plenitude de vida”.² Uma rápida pesquisa só nos filmes e programas de TV mais populares confirmam isso. Os *blockbusters* estão repletos de desastres nucleares e ambientais relacionados com o fim do mundo, de invasões de zumbis e

outras distopias. Dramas de TV considerados de “alta qualidade”, como *Breaking Bad*, *House of Cards* e *Mad Men*, são todos caracterizados por anti-heróis.³

Inúmeras pesquisas de opinião pública nos Estados Unidos e na Europa mostram o declínio da confiança em relação ao futuro. Não importa a análise que se faça de tudo isso, é um dado que se soma à perda da esperança. Ninguém pode viver sem esperança, mas neste capítulo examinaremos os recursos que o cristianismo nos oferece para uma esperança futura diferente de qualquer outra.

Imagine duas mulheres da mesma idade, com o mesmo status socioeconômico, mesmo nível educacional e até o mesmo temperamento. Você contrata as duas e diz para cada uma delas: “Você agora faz parte de uma linha de montagem. Quero que insira a peça A no encaixe B e em seguida passe adiante a peça que montou para outra pessoa. Faça isso vez após vez durante oito horas por dia”. Você as coloca em salas idênticas com condições de iluminação, temperatura e ventilação idênticas. Dá-lhes exatamente o mesmo número de intervalos por dia. É um trabalho muito entediante. As circunstâncias das duas são iguais, em todos os sentidos — exceto um. Você conta para a primeira mulher que lhe pagará trinta mil dólares no fim do ano, e para a segunda que ela receberá, também no fim do ano, trinta *milhões*.

Mais ou menos duas semanas depois, a primeira mulher estará dizendo: “Isso não é um tédio? Não está deixando você maluca? Não pensa em desistir?”. E a segunda mulher responderá: “Não. Acho o trabalho mais do que aceitável. Na verdade, fico assobiando enquanto desempenho minha função”. O que acontece aqui? Você tem dois seres humanos vivenciando circunstâncias idênticas de maneiras radicalmente diferentes. O que responde pela diferença? É a expectativa de futuro que elas têm. O objetivo dessa ilustração não é dizer que só precisamos de um bom salário. Contudo, ela mostra que aquilo em que acreditamos acerca do nosso futuro controla por completo como vivemos o nosso presente. Somos criaturas irredutivelmente *fundamentadas na esperança*.

No entanto, não necessitamos apenas de uma “esperança” genérica. Na verdade, estudos científicos demonstram que uma disposição radiante e uma personalidade otimista não necessariamente produzem uma vida

melhor.⁴ O tipo de esperança de que precisamos é algo mais profundo.

Como a esperança se converteu em otimismo

Andrew Delbanco, em sua análise perspicaz da história americana, *The real American dream: a meditation on hope* [O verdadeiro sonho americano: uma meditação sobre a esperança], escreve que os seres humanos precisam organizar a sequência de sensações e experiências de vida individuais em uma história particular.⁵ “Quando leva a algum lugar [...] essa história nos dá esperança.”⁶ Segundo argumenta Delbanco, não podemos suportar a vida limitando-nos a viver só o presente, enfrentando um acontecimento atrás do outro sem conexão, buscando apenas o “desejo momentâneo”.⁷ Somos seres orientados para o futuro, e assim, precisamos entender a nós mesmos como seres em uma história que “leva a algum lugar”.⁸ Não podemos viver sem ao menos um conjunto implícito de crenças de que nossa vida está se desenrolando em direção a algum fim, alguma esperança, para a qual nossos atos contribuem. “Precisamos imaginar algum fim para a vida que transcenda nosso pequenino quinhão de dias e horas”, escreve Delbanco, “se pretendemos manter sob controle essa vaga desconfiança que não nos sai da cabeça de que estamos à deriva em um mundo absurdo”.⁹

A história cultural dos Estados Unidos redigida por Delbanco tem três capítulos, três diferentes esperanças ou narrativas que nossa sociedade vem transmitindo a seu povo ao longo dos anos. Ele lhe dá o nome de “Deus”, “Nação” e “Eu”. Na primeira fase da história americana, “a esperança era acima de tudo expressa por intermédio de uma história cristã que dava sentido tanto ao sofrimento quanto ao prazer e prometia libertação da morte”. Mas então, sob a influência da racionalidade iluminista, as crenças em Deus e no sobrenatural começaram a enfraquecer em meio às elites culturais. Em vez de encontrar a esperança suprema no reino de Deus, os americanos começaram a acreditar no chamado sagrado para serem “a maior nação da Terra”, aquela que mostraria ao resto do mundo o caminho para um futuro melhor para a raça humana. Isso em essência substituiu Deus por uma “nação deificada”. Não houve exemplo mais vívido dessa sacralização da nacionalidade e da cidadania do que o hino *The battle hymn*

of the Republic [O hino de combate da República]: “Como [Jesus] morreu para santificar os homens, morramos para libertá-los”.

Robert Nisbet, em *History of the idea of progress*, também explica como a antiga ideia cristã do reino vindouro de Deus se secularizou em uma narrativa de progresso histórico. Ele mostra que os povos antigos costumavam enxergar o tempo e a história como algo cíclico, mas o cristianismo em particular deu à humanidade a ideia de progresso.¹⁰ A teologia cristã concebia a história como algo linear, controlado de maneira soberana por Deus, que se move em direção ao dia do juízo, da justiça e do estabelecimento do reino de paz divino. Quando chegamos aos tempos modernos, no entanto, a ideia cristã foi secularizada em “a História do Progresso, ou Razão e Liberdade, ou Civilização [...] ou Direitos Humanos”. A ideia de progresso humano está gravada tão fundo em nosso pensamento que foi incorporada ao vocabulário que descreve tendências positivas como “progressistas”, as negativas como “retrocesso” ou “andar para trás”, e determinados pensadores como pessoas “à frente do seu tempo”.¹¹

O declínio do otimismo secular

Hoje, no entanto, essa ideia de progresso começa a desmoronar. Alguns dos ataques contra ela são filosóficos. Se em nossa sociedade secular não temos mais absolutos morais — se não contamos com uma visão do que é certo e errado com a qual todos concordem — como podemos definir o que é progresso (e retrocesso)? Toda afirmação de que “isso e aquilo” é “progressista” não constitui um juízo de valor que não é nem axiomático para todos nem comprovável empiricamente? Ou seja, toda alegação de progresso é uma imposição dos valores de um grupo sobre o restante de nós.

Outra crítica à ideia de progresso é que ele presume a expansão econômica sem fim. A narrativa moderna de evolução histórica tem sido definida em grande parte por meio de critérios como maior prosperidade física, conforto físico e controle tecnológico sobre a natureza. Mas hoje parecemos nos aproximar de um tempo em que, como expressa Christopher Lasch, “uma consciência” dos “limites naturais do poder e da liberdade humanos [...] se

tornou inevitável”.¹² Lasch escreveu em 1991, portanto, sua crítica anteviu o futuro. Hoje, a ameaça de deterioração ou desastre ambiental coloca sob questionamento os modelos econômicos empregados pelas nações mais “avançadas” durante os últimos duzentos anos, modelos que requerem crescimento exponencial de consumo.

Tem havido um reposicionamento cultural notável de distanciamento do antigo otimismo em relação à história. Os jovens americanos de hoje talvez constituam a primeira geração a ter certeza de que estão e estarão “em posição menos vantajosa” do que seus pais.¹³ A natureza interconectada do mundo faz com que cenários de pesadelo — pandemias, um colapso econômico global, mudanças climáticas desastrosas, ataques cibernéticos, terrorismo — pareçam todas possibilidades genuínas, até prováveis. Outra prova dessa perda de esperança da cultura é o acúmulo de trilhões de dólares por empresas americanas. Um artigo da *New Yorker* nos conta que isso é inédito na história econômica, uma vez que os negócios via de regra tomam emprestado e gastam em vez de poupar. Reter essas somas é “economicamente absurdo” porque as taxas de juros sobre dinheiro guardado estão baixas a ponto de quase qualquer investimento ter probabilidade de gerar maior lucro. Só o Google tem 80 bilhões parados em contas bancárias ou investimentos de curto prazo, suficientes para sair e comprar a Goldman Sachs, se quisesse.

Quando foram consultados especialistas em economia acerca dessa situação sem paralelo, a resposta foi que as pessoas não têm mais a mesma confiança de que o futuro conhecerá o mesmo nível de progresso a que nos habituamos no passado.¹⁴ Nossa crença moderna de que o novo costuma ser melhor está desaparecendo.

Lasch argumenta que o otimismo secular com o progresso está condenado. As “versões mais extravagantes da fé progressista” já começaram a esmaecer. No início do século 20, antevia-se um futuro em que os problemas da sociedade estariam solucionados. Isso “tinha como premissa a perfectibilidade da natureza humana” por meio da ciência, da educação e da política social. Essas crenças mais grandiosas começaram a entrar em colapso por fases, depois de cada uma das Guerras Mundiais. Mas uma versão posterior — de crença em maior prosperidade econômica, conforto e liberdade individual — vem persistindo.¹⁵ Só agora ela principia a definhar, à

medida que começamos a enxergar os limites para o crescimento, no ambiente do nosso planeta. O conceito secular de progresso requer “uma expansão ilimitada de desejos, um aumento constante no padrão de conforto geral” por meio de crescimento econômico ilimitado e constante. Essa prosperidade material é necessária caso se pretenda que o ideal social secular — indivíduos se tornando cada vez mais livres para correr atrás da felicidade, de acordo com suas definições particulares do que é bom — se concretize.¹⁶ Mas esse tipo de crescimento econômico não consegue se sustentar.

Por que o otimismo precisa se converter em esperança?

Lasch defende a ideia de que o otimismo secular tem sido um desastre não só para o meio-ambiente mas também para o espírito humano. Enfraquece nossa capacidade como seres humanos de enfrentar dificuldades e sofrimento, e não consegue levar as pessoas a sacrificar prazeres imediatos por um propósito maior. “A ideologia progressista enfraquece o espírito de sacrifício”, escreve Lasch. Ela não é capaz de fornecer nenhum antídoto eficaz para o desespero, pois os prazeres imediatos *são* todo o propósito da história.¹⁷ Eric Kaufmann receia que sua própria visão secularista “não consiga inspirar um comprometimento com as gerações passadas nem sacrifícios pelas gerações futuras”.¹⁸

A alternativa a esse otimismo secular com o progresso é a esperança. A verdadeira esperança, como Lasch a define, “Não requer a crença no progresso” em absoluto. “A disposição devidamente descrita como esperança, confiança ou maravilhamento [...] três designações para o mesmo estado de coração e mente — postula a bondade da vida em face de seus limites. Ela não pode ser derrotada pela adversidade.”¹⁹ Por que não? Em outro lugar Lasch aponta para o exemplo dos escravos africanos nos Estados Unidos. Como eles mantinham viva sua esperança? Como Eugene D. Genovese e outros historiadores da escravidão deixaram claro, “seria absurdo atribuir aos escravos uma crença no progresso”. Foi o cristianismo, demonstrou Genovese, que lhes conferiu “um firme padrão de medida” com

o qual mensurar e julgar o comportamento de seus senhores e “articular uma promessa de libertação como povo neste mundo, bem como no vindouro”.²⁰ A esperança não requer uma crença no progresso, apenas “na justiça, uma convicção de que o perverso sofrerá, de que as injustiças serão corrigidas, [de que] a ordem implícita das coisas não é ridicularizada pela impunidade”.²¹ A esperança que se levanta e nos capacita a enfrentar o pior depende da fé em algo que transcenda este mundo e esta vida, algo que não está disponível para aqueles que vivem dentro de uma cosmovisão que nega o sobrenatural.

Howard Thurman, estudioso afro-americano da Universidade de Boston da metade do século 20, fez uma palestra famosa em Harvard, em 1947, sobre o significado do gênero musical “*Negro spirituals*”.²² Ele contestou a crítica de que os *spirituals* afro-americanos eram excessivamente “do outro mundo”, cheios demais de referências ao céu, a coroas e tronos e às vestes que os cantores usariam quando Jesus voltasse. O argumento era de que tais crenças tornavam as pessoas dóceis e submissas. Pelo contrário, Thurman argumentou, essa fé cantada servia para aprofundar a capacidade de resistência dos escravos. Os *spirituals* encerravam a crença cristã em um juízo final, um dia em que todas as injustiças seriam reparadas. Incluíam também a crença na imortalidade das pessoas e na reunião com os entes queridos para sempre. A partir dessas doutrinas “cresceu a convicção de que esse é o tipo de Universo que não pode negar, ao fim de tudo, as necessidades de amor e de anseio. [...] A união com os entes queridos remete por fim à esperança de imortalidade e a questão da imortalidade remete a Deus. Portanto, Deus consertaria todas as coisas”.²³ Thurman negou que essa esperança cristã debilitasse o amor-próprio dos escravos ou sua capacidade de enfrentar aqueles que lhes roubaram a liberdade. Em vez disso, “ela ensinava a um povo como ter êxito na vida, a encarar com firmeza os fatos que argumentam de modo mais dramático contra toda esperança, e a usar esses fatos como matéria-prima com a qual teciam uma esperança que o ambiente em que viviam, com toda sua crueldade característica, não poderia esmagar. [...] Isso [...] os capacitava a rejeitar a aniquilação e a reafirmar um terrível direito de viver”.²⁴ Por que nada era capaz de lhes destruir a esperança? Porque ela *era* do outro mundo, não se baseava em circunstância alguma que estivesse dentro dos muros deste

mundo. Ela faz parte do futuro de Deus. Essa esperança os capacitava a “reafirmar o terrível direito de viver”.

Em determinado ponto de sua palestra, Thurman responde à objeção “Mas não podemos entender todo esse tipo de coisa em sentido literal. Com certeza toda essa conversa de coroas e céu é simbólica”. Ele rebate que se tais coisas fossem vistas como meros símbolos e não como realidade, jamais poderiam ter servido para proporcionar uma vida de esperança a escravos, quando as perspectivas de melhoria eram tão pequenas. Imagine que ridículo seria sentar-se com um grupo de escravos do início do século 19 e dizer: “Nunca haverá um dia do juízo em que as injustiças serão corrigidas. Não existe nenhum mundo e vida futuros em que seus anseios serão satisfeitos. Esta vida é tudo o que há. Quando você morre, simplesmente deixa de existir. Nossa única esperança real de um mundo melhor está no aprimoramento da política social. Agora, tendo isso em mente, vá e mantenha a cabeça erguida e viva uma vida de coragem e amor. Não se entregue ao desespero”.

Um exercício mental desses revela como a esperança cristã tem mais poder para os sofrendores do que um mero otimismo no progresso histórico. Thurman chama a atenção para o simples fato histórico de que a esperança na justiça eterna e na bênção divina sustentou o povo afro-americano.

Nada a temer?

No entanto, o grande desafio para a esperança humana não é apenas a questão de para onde a história está indo, mas para onde *nós* vamos. O grande problema é como o ser humano pode ter uma esperança capaz de explicar a morte, posicionar-se diante dela e nos ajudar a enfrentar o medo da morte e até a triunfar sobre ele.

Delbanco, como vimos, intitula o último capítulo da história da cultura americana de “Eu”. Nos tempos coloniais, “o eu se expandia em direção [...] à vastidão de Deus. [Então,] do início da república até a Grande Sociedade, ele permaneceu entrelaçado em um ideal nacional menor que Deus, embora maior e mais duradouro do que qualquer cidadão individual. Hoje a esperança se reduziu a ponto de restar somente o eu”.²⁵ Em nossa atual fase da história americana, perdemos a crença em Deus e na salvação, ou

em qualquer senso compartilhado de grandiosidade e destino nacional. Não vemos o servir a Deus ou à nação como algo mais importante do que atingir o pleno potencial individual. Não cogitamos que as proposições da religião ou da lealdade nacional jamais anulem nossa busca pela liberdade e felicidade individual. Nossa esperança agora é a liberdade individual para buscar nossas noções particulares de bem e para encontrar nosso autêntico eu.²⁶

O grande problema com essa história, no entanto, é que ela não faz o que toda outra cosmovisão e narrativa cultural procurou fazer no passado. Ela não consegue incorporar em si mesma o único fato da vida humana mais imutável e certo de todos — a morte — nem lhe dar significado. Uma das partes cruciais da história cristã sempre foi “a salvação da morte” por meio de Cristo. E a morte também teve um lugar significativo na era cultural da nação e do patriotismo. Não havia glória mais elevada do que dar a própria vida a serviço do seu país, “morrer para tornar livres os homens”. Assim, em ambas as formas mais antigas de esperança havia um modo de triunfar sobre a morte e fazê-la servir a nossas aspirações mais elevadas. Morrer bem podia, na verdade, ser um impulso no sentido de alcançar seu grande objetivo de vida, fosse ele a salvação, fosse a glória do seu povo e país. Todavia, na visão contemporânea, individualista e secular das coisas, a morte simplesmente interrompe e cessa a história. Ela não intensifica o progresso em direção a seus objetivos, mas o destrói.

Uma das respostas seculares mais comuns a isso é fazer algo bastante novo na história humana. Em vez de ver a morte como um terror a ser vencido com algum tipo de esperança religiosa, muitos pensadores contemporâneos rebatem que não há nada a temer e que ela pode de fato ser vista como parte da história viva do mundo.

O título da biografia do autor britânico Julian Barnes, *Nothing to be frightened of*, se refere à morte.²⁷ Ele argumenta que se trata de um fenômeno perfeitamente natural que não deve ser temido. Aqui Barnes segue os passos de pensadores como Epicuro, cujo raciocínio mostrava que só havia duas situações possíveis em que a pessoa pode estar em relação à morte. Ou você está vivo e a morte se encontra em outro lugar qualquer, ou a morte lhe sobrevém, e você não está aqui para saber disso. Quando você está morto, simplesmente não existe, portanto não há nenhum sofrimento

ou qualquer outra coisa em absoluto. Por que, então, se preocupar com a morte?²⁸ A morte, portanto, não é algo a se temer.

Outro exemplo dessa abordagem é o artigo “It’s silly to be frightened of being dead” [É tolice ter medo de estar morto], da lendária editora britânica Diana Athill, hoje com quase cem anos. Nesse ensaio e em seu livro *Alive, alive oh!* [Vivo, vivo, oh!], Athill insiste em que a morte é um “processo [perfeitamente] natural”. Recusa-se a chamá-la de “‘fim da vida’ porque faz parte da vida”, parte do ciclo da vida na Terra. Seres vivos se levantam da terra e então voltam para ela, tornando-a apta a alimentar novos seres vivos. Ela aprendeu com Montaigne que a morte é inevitável e que “algo inevitável é natural e não pode ser muito ruim”. Explica que sua meditação sobre a naturalidade da morte “fez a crença em uma vida após a morte evaporar” como algo inteiramente desnecessário. A morte nada mais é que “resvalar para dentro do nada”, portanto é tolice temê-la.²⁹ No fim de seu livro de ensaios sobre o assunto, ela escreve um poema, “Why want anything more marvelous than what is?” [Por que querer algo mais maravilhoso do que o que é?].³⁰

Essa perspectiva agora perpassa inúmeros livros e artigos sobre como entender a morte e como explicá-la para as crianças. Talvez a expressão mais famosa disso na cultura popular seja apresentada no filme *O rei leão*, em que um jovem leão ouve que, embora os leões comam o antílope, eles acabam morrendo e fertilizando a grama, e os antílopes comem a grama, “e assim, estamos todos conectados no grande ciclo da vida”.³¹ A morte, então, é parte da vida e não algo a ser temido.

O medo da morte

Mas a realidade é que a grande maioria das pessoas teme muito a morte, apesar de conhecer todas essas realidades biológicas.

O filósofo Peter Kreeft relata a história de um menino de sete anos cujo primo morreu aos três anos de idade. Ele então perguntou para a mãe: “Onde meu primo está agora?”. Ela não acreditava em Deus ou na vida após a morte, portanto não podia conversar com o filho sobre o céu e manter sua integridade. Em vez disso, seguiu a narrativa secular moderna. “Seu primo

voltou para a Terra”, disse ela, “de onde todos nós viemos. A morte é uma parte natural do ciclo da vida. Assim, ao ver a Terra florescer na próxima primavera, você saberá que é a vida do seu primo que está fertilizando essas flores”.

Como o menino reagiu? Gritando “Eu não quero que ele seja fertilizante!”, e saindo correndo.³² Kreeft argumenta que a mãe deixou a narrativa moderna reprimir a intuição humana natural de que a morte *não* é nada natural. Em outro lugar, Kreeft defende a ideia de que dizer às pessoas que elas precisam aceitar que a morte é só outro “estágio do crescimento” é como dizer a um tetraplégico que a paralisia é só outro estágio do exercício.³³

Declarações como a de Diana Athill — de que não deveríamos querer outra coisa senão o que é, ou que nada inevitável pode ser ruim — não resistem nem ao escrutínio da razão nem a nossas convicções morais mais profundas. Os cientistas todos concordarão que não há nada mais inevitável e natural do que a violência — a evolução e a seleção natural se baseiam nela. No entanto, acreditamos que ela é ruim. E todo o mundo consegue imaginar com facilidade — e desejar — um mundo mais maravilhoso do que o que temos. Tampouco “resvalar” para a ausência de consciência é uma perspectiva agradável para a maioria das pessoas. Na famosa biografia de Samuel Johnson, ele relata como determinada senhorita Seward lhe disse que a morte era apenas um “sono agradável sem sonho”. Johnson negou a ideia com veemência, bufando que não era “*nem agradável nem sono*”.³⁴ A inconsciência, imposta com violência sobre alguém, é considerada crime. Portanto, deveríamos considerar a morte uma ladra e assassina.

Todos os mitos e lendas antigos que lidam com a morte retratam-na como uma intrusa, uma aberração e uma monstruosidade. Ela sempre aparece porque alguma coisa deu errado.³⁵ Você não encontrará a sabedoria acumulada ao longo dos séculos insistindo em que a morte é perfeitamente natural. Ela não é como deveria ser. “A morte não *transmite a sensação* de algo natural, por mais biologicamente necessária que seja. Esse sentimento [...] não pode ser eliminado por considerações razoáveis sobre os ciclos da natureza. [Nós simplesmente] não *nos sentimos* como fertilizantes reciclados.”³⁶ Dylan Thomas está muito mais perto do coração da maioria quando nos aconselha a “*não nos rendermos gentilmente*” à noite da morte,

que deveríamos “nos enfurecer, enfurecermo-nos contra o ocaso da luz”.³⁷

Como disse certo escritor: “A realidade da morte é a grande repressão humana, o ‘complexo’ universal. [...] A morte é abafada em ilusões”.³⁸ Insistir em que ela não é algo a se temer não passa de outra ilusão abafando a obscenidade da morte. Vivemos negando-nos a aceitá-la como fato, mas ela, como todas as realidades reprimidas, não para de nos incomodar, assombrar e drenar silenciosamente (ou nem tanto) a nossa esperança.

Por que tememos?

Por que tememos a morte? Por que ela nos enfurece? A primeira razão é devida ao que ela faz com nossos relacionamentos. Epicuro e outros falaram da ausência permanente de consciência como nada a temer, mas é preciso temê-la, sim. Ela significa o fim do amor. Carl Jung afirma sem rodeios:

A morte é mesmo um exemplo pavoroso de brutalidade: não faz sentido fingir que seja diferente. Ela é brutal não só como fato físico, mas muito mais ainda psicologicamente: um ser humano nos é arrancado e o que nos resta é a quietude gélida da morte. Não existe mais esperança alguma de relacionamento, pois todas as pontes foram despedaçadas com um só golpe.³⁹

Jung mostra a falha no argumento de Epicuro e de Barnes. Acima de tudo, o que dá sentido à vida são os relacionamentos amorosos. E a morte os elimina um a um ao longo dos anos, desnudando você pouco a pouco. Por fim, ela vem atrás de você e o leva dos entes queridos remanescentes. Quase que por definição, o amor verdadeiro quer perdurar; ele nunca deseja se apartar daqueles a quem amamos. A morte nos despe de tudo o que dá sentido à vida — então, como ela pode ser algo a não se temer? Pelo contrário, ela é nossa última inimiga (1Co 15.26). Não existe experiência mais terrível do que ver um ser amado morto. Nada nesta vida jamais será capaz de curar essa ferida.

Há ao menos mais uma razão pela qual tememos a morte. A abordagem “a morte é natural” presume que depois dela não haja nada — nenhuma existência ou consciência. Mas como não é algo que possa ser provado, considerar isso uma certeza requer um salto de fé. “O que os homens temem”, escreveu Epicuro, “não é o fato de a morte ser a aniquilação, mas de não ser.” Não é a realidade da morte em si, mas a incerteza corrosiva do

que há além dela que não pode fazer outra coisa senão nos perturbar.⁴⁰ Shakespeare, pela boca de Hamlet, conta que o pavor desse algo após a morte, “esse país desconhecido de cujos domínios viajante nenhum retorna”, leva-nos a “suportar os males que sofremos, em vez de voar para outros de que nada sabemos”, porque “a consciência nos acovarda a todos”.⁴¹ O poeta John Dryden escreveu: “A morte, em si, nada é; mas temos medo de ser o que não conhecemos, onde não sabemos”.⁴² Rousseau concorda: “Aquele que finge encarar a morte sem medo é um mentiroso”.⁴³

Como ministro religioso, há décadas visito enfermos e moribundos. Nos hospitais, os gravemente enfermos se mostram bastante dispostos a conversar com o capelão, como era de se esperar. Mesmo aqueles que não têm fé alguma em Deus ou na vida após a morte se sentem compelidos a se examinarem, a perguntarem: “Amei o suficiente meus amigos e família? Fui generoso o bastante com meu dinheiro? Posterguei continuamente mudanças que sabia que deveriam ser feitas em minha vida?”. À sombra da morte alguma coisa nos faz indagar se temos vivido como deveríamos, e a resposta quase inevitável para isso é “não”. Não é de admirar que a consciência, combinada com a incapacidade de ter certeza do que acontece após a morte, “acovarde” tanta gente à medida que a morte se aproxima.

Um homem que estava morrendo de câncer certa vez citou T. S. Eliot para mim: “Não o que denominamos morte, mas o que, além da morte, não é morte, / Tememos, tememos”.⁴⁴ Perguntei-lhe o que havia além da morte, na sua opinião. Ele respondeu não fazer ideia, mas que não conseguia entender como seus amigos seculares podiam estar tão absolutamente seguros de que havia a simples não existência. “É uma loucura”, continuou. “Zombam das pessoas por apostarem sua vida na existência de Deus por pura fé, mas, ao mesmo tempo, apostam tudo o que têm em que depois não haverá nada, nenhum juízo, *nada*. Como podem ter certeza disso?”. Fez-se uma pausa e respondi: “Então você tem alguns arrependimentos?”. Ele balançou a cabeça de maneira enfática e disse que prejudicara muita gente e tinha forte intuição de que de alguma forma os feitos de injustiça e maldade “nos acompanham”. Sabia que não havia como “consertar as coisas” antes de morrer. A impotência perante a morte inexorável enfim revelou-lhe o próprio coração, e ele estava sem esperança.

Se você dirigisse um carro a cem quilômetros por hora sem conseguir enxergar nada pelas janelas, seria assustador. E se estiver seguindo rumo à morte sem a capacidade de ver o que há pela frente, isso também o deixará com medo.

Jesus, nosso campeão

Afinal, o que é a esperança cristã, que não só explica por que sentimos que a morte é tão pouco natural, mas também nos dá a capacidade de enfrentá-la e até de triunfar sobre ela?

Em João 11, Jesus chega ao túmulo do amigo Lázaro, morto fazia pouco tempo. Os versículos 33 e 38 dizem que ele chorava angustiado ao mesmo tempo que bufava de raiva. Jesus não podia estar chorando por Lázaro, pois sabia que estava prestes a ressuscitá-lo dentre os mortos. Então com o que se afligia e do que sentia raiva? Ele estava furioso com o pecado e a morte que tinham arruinado a criação e as pessoas a quem ele amava.⁴⁵

O livro de João deixa claro que Jesus afirmava ser Deus, e assim, é significativo que ele conseguisse ficar com raiva da morte sem sentir raiva de si mesmo. O livro de Gênesis explica como isso podia acontecer. A morte não fazia parte do projeto original de Deus. Não fomos criados para envelhecer, enfraquecer, perder o vigor e morrer. Não fomos criados para relacionamentos amorosos que acabam com a morte. Ela é uma intrusa, consequência do pecado e de nossa raça humana ter se desviado de Deus. Mesmo agora, nossa percepção de que fomos feitos para durar, para amar sem partir, é um resquício de memória da nossa origem divina. Estamos aprisionados em um mundo de morte, um mundo para o qual não fomos projetados.

A solução para nosso dilema encontra expressão clássica na Carta aos Hebreus, no Novo Testamento. Ela ensina que o Filho imortal de Deus foi enviado ao mundo, compartilhou de nossa humanidade, passando a estar sujeito à fraqueza e à morte. Mas então, pela morte, Jesus lhe anulou o poder, a fim de que “livrasse os que estavam sujeitos à escravidão durante toda a vida, por medo da morte” (Hb 2.14,15). Como ele fez isso? Como nosso “campeão”. “[Deus] tornou o campeão de sua salvação perfeito por

meio do que ele sofreu” (2.10).⁴⁶ Na antiguidade, “campeão” significava alguém que se envolvia em um combate por representação, como quando Davi lutou contra Golias em favor de Israel (1Sm 17). Portanto, Jesus envolveu-se em combate mortal com a morte, lutando em nosso favor. À primeira vista, ele não venceu, pois morreu na cruz. No entanto, no relato bíblico, a morte não é simplesmente nossa inimiga, mas nosso algoz. “Porque o salário do pecado é a morte” (Rm 6.23). É o castigo por termos dado as costas para Deus. E assim como o poder de um credor sobre nós é destruído quando alguém salda por completo nossa dívida, também a reivindicação e o poder da morte sobre nós foi destruído quando Jesus morreu em nosso lugar, pagando nossa pena.

Por isso a morte de Jesus destrói o poder da morte. “Deus o ressuscitou [...] pois era impossível que a morte o detivesse” (At 2.24). Em outras palavras, a escuridão da morte tragou Jesus, ele entrou nela, mas então abriu um buraco nela. A morte não tinha direito algum sobre ele, que era inocente. Agora, no entanto, ela também não tem direito definitivo algum sobre aqueles que pela fé nele descansam (1Ts 4.13-18). Jesus pagou por nossos pecados. Podemos morrer fisicamente, mas a morte agora se converte apenas em uma entrada para a vida eterna com ele.

Por isso os crentes em Cristo não estão mais escravizados pelo medo da morte. Podem entoar o hino:

Jesus vive! E a morte agora não passa do meu ingresso na glória. Coragem, então, minh’alma, pois tu tens uma coroa de vida diante de ti.⁴⁷

Ou seja, Hamlet estava errado. Existe *sim* um viajante que voltou da morte, esse país desconhecido. Ele foi até lá e retornou à vida, e todos que o seguem podem percorrer o mesmo caminho. George Herbert se dirige à morte dizendo-lhe que um dia ela fora “um algoz na melhor das hipóteses”, mas

És agora um jardineiro, e mais, um guia a conduzir nossa alma além das estrelas e polos mais distantes.⁴⁸

Tudo o que a morte pode fazer agora aos cristãos é tornar-lhes a vida infinitamente melhor.

Na biografia de John Updike, *Self-consciousness: memoirs*, ele se dirige

“àqueles que zombam da esperança cristã de uma vida após a morte [...] [com] uma certa superioridade moral”. Argumentam que é egoísta e egocêntrico querer o que o cristianismo promete, “esperar mais do que nossa caminhada animal ao sol”. Não deveríamos antes “nos submeter ao sono eterno com gratidão” como todas as outras criaturas vivas precisam fazer?⁴⁹ Richard Dawkins e outros têm criticado a ideia de uma recompensa celestial como um suborno cósmico.⁵⁰ Parece fútil e mercenário levar uma vida moral acima de tudo para que isso resulte em êxtase eterno.

Essas objeções comuns revelam equívocos populares acerca do caráter da esperança cristã. Enquanto o secularismo não oferece nenhuma esperança de qualquer vida após a morte, a maioria das religiões oferece. Todavia, há vários sentidos pelos quais a visão cristã é distinta, e única até.

A esperança cristã é pessoal

Como vimos, os pensadores seculares falam com frequência de como continuamos a existir após a morte no sentido de que a matéria do nosso corpo assume nova forma e realimenta a Terra. As religiões orientais hoje ensinam que, após a morte, nossa alma se funde com a Alma do Universo. Como uma gota de água que volta ao oceano perde sua natureza individual no todo, assim nos tornamos uma parte impessoal da força de vida espiritual também impessoal que entrelaça todas as coisas no Universo. Mas se o que existir após a morte for a não existência, uma existência impessoal ou, de qualquer forma, a não consciência, isso significa que não há *amor*, porque só pessoas são capazes de amar. Se não tivermos identidade após a morte, então perderemos tudo, porque o que mais desejamos na vida é amar.

O amor entre pessoas é o coração e o âmago da esperança cristã, e a razão pela qual o céu não é um suborno. C. S. Lewis argumenta que é certo condenar um homem que se casa com uma mulher pelo dinheiro dela. A razão é que “dinheiro não é a recompensa natural do amor”. Mas, ele acrescenta, “o casamento é a recompensa apropriada para um amor verdadeiro, e o homem não é mercenário por desejá-lo”.⁵¹ A mesma coisa poderia ser dita, então, sobre a promessa do céu feita pelo cristianismo. É possível, claro, que alguém veja o céu de modo mercenário. Updike, que

trabalhou na *New Yorker* por muitos anos, observa como os quadrinhos costumavam zombar bastante da crença no céu ao retratar pessoas de vestes brancas e harpas em cima de nuvens “e ainda por cima auréolas para aumentar a comicidade”.⁵² Mesmo como sátira isso demonstra uma visão do céu como paraíso de consumo, onde todos os prazeres e confortos que você buscou comprar na terra são agora gratuitos para quem pedir. E de fato, na condição de ministro que conversa com as pessoas há mais de quarenta anos sobre esses assuntos, vejo que o imaginário religioso popular tende mesmo a considerar o céu simplesmente como um lugar tranquilo, livre de problemas. Mas isso significa não captar a essência do que é prometido na Bíblia. E se você desejar o céu como uma pessoa apaixonada deseja o casamento? Isso seria diferente.

Jonathan Edwards, filósofo e pregador do século 18, escreveu um sermão famoso intitulado “Heaven is a world of love” [O céu é um mundo de amor], no qual expressa de maneira poderosa a esperança cristã.⁵³ Edwards entende que a esperança cristã suprema não está depositada em abstrações como resplendor e imortalidade, mas em *relacionamento*. No centro do céu não há um Deus genérico apenas, mas o Deus cristão triúno, um Deus em três pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo, “unidas em amor mútuo infinitamente precioso e incompreensível”.⁵⁴ Existe “uma [...] energia santa mútua e eterna entre o Pai e o Filho, um ato santo e puro por meio do qual a Divindade se converte em nada mais do que um ato de amor infinito e imutável”.⁵⁵ Derramar tal amor um no outro em doses de poder e júbilo inimagináveis transforma esse Deus três-enum em uma “fonte de amor”. No céu, essa fonte “encontra-se acessível sem qualquer obstáculo que impeça o acesso a ela”, e assim, ela “transborda em torrentes e rios de amor e de prazer, suficientes para que todos bebam dela, e nela mergulhem, isso mesmo, para inundarem o mundo como um dilúvio de amor”.⁵⁶

Apesar de todos nós já termos sentido extraordinária alegria no amor, Edwards caracteriza todos os relacionamentos terrenos como altamente “entupidos”.⁵⁷ Imagine um cano de água quase inteiramente entupido por barro e lama, de modo que só uma quantidade mínima de água poluída o atravessa. Assim é toda a experiência humana de amor. Até os melhores relacionamentos humanos nesta vida, por causa de nossas fraquezas,

deixam fluir tão pouco amor quanto um cano entupido permite a passagem da água. Mas no céu o amor flui de modo indescritivelmente mais puro e pleno. Assim, quando refletimos sobre os fatores que maculam e enfraquecem todo amor aqui neste mundo, ou que o tornam doloroso, e em como seria se eles fossem eliminados, podemos ter uma ínfima noção da alegria do céu.

Neste mundo, por exemplo, raras vezes amamos a outra pessoa com a mesma intensidade com que ela nos ama. Em geral, há dor envolvida porque algumas pessoas nos amam mais do que as amamos ou as amamos mais do que elas nos amam. Mas no céu todo amor será “proporcional” e perfeito em reciprocidade.⁵⁸ Além disso, o amor “nos dispõe ao louvor” e cria uma necessidade imensa de dar voz e articulação a si mesmo, mas aqui [neste mundo] nos sentimos “entupidos [...] no exercício [...] do amor”. Todavia, no céu não teremos essa dificuldade. Nossa língua e voz proferirão nosso amor em perfeita expressão, e assim a alegria do amor será plena de uma maneira que jamais conhecemos antes.⁵⁹

Edwards também argumenta que nosso amor aqui é sempre fortemente diminuído pela inveja e pelo egoísmo. Somos atraídos e amamos pessoas que achamos que podem nos fazer felizes e nos apoiar. Se não correspondem a essa expectativa, ficamos com raiva. Se prosperam mais do que nós, podemos sentir inveja. Resumindo, não amamos a Deus e aos outros por si mesmos, a fim de servi-los e para lhes trazer alegria. Antes, amamos os outros por nossa causa, para nos servir, de modo que “a maior parte do amor que existe neste mundo [...] procede [...] de motivações egoístas, e tem propósitos mesquinhos e deploráveis”. Mas no céu “o amor é uma chama pura” onde todos “amarão a Deus por quem ele é, e uns aos outros por causa de Deus [...] [pela] imagem de Deus que está sobre eles. [...] Como não existe nenhum orgulho ou egoísmo para interromper ou atrapalhar o exercício do amor, seus corações deverão ficar repletos de amor”.⁶⁰ Cheios do amor de Deus e, portanto, não mais tendo vazio algum ou necessidade interior, “investiremos nossa felicidade na felicidade dos entes queridos”. Ou seja, a alegria deles será a nossa alegria. “Se for perfeito o amor, quanto maior a prosperidade do ser amado, maior será a satisfação e o prazer daquele que ama. Pois a prosperidade do ser amado é, por assim dizer, o alimento do amor, portanto, quanto maior essa prosperidade, mais

ricamente o amor é festejado”. A inveja será impraticável. Quanto mais felizes estivermos, mais felizes faremos um ao outro. E isso quer dizer que no céu nossa alegria e glória serão multiplicadas exponencialmente para sempre, “com inconcebível ardor do coração”.⁶¹

Além disso, nunca mais seremos separados de quem amamos. Essa interrupção do amor, a maior tristeza que a vida terrena nos traz, acabará para sempre. No céu “saberão que continuarão para sempre no gozo perfeito do amor um do outro”. Todas as coisas ali “florescerão em eterna juventude. A idade não diminuirá a beleza ou o vigor de ninguém, e ali o amor florescerá [...] como uma nascente viva vertendo perpetuamente [...] como um rio que corre sem cessar e está sempre límpido e cheio”.⁶²

Mais importante de tudo, “então Cristo abrirá [seus olhos] para que contemplem a grande fonte de amor [que ele traz] em seu coração, que vai muito além do que tudo o que um dia já viram [...] e saberão que ele os tem amado com amor até a morte”.⁶³ Não existe nada mais transformador do que quando alguém nos faz uma declaração de amor, quando expressa seu amor por nós de forma impactante. Sendo assim, como será isso? Em resposta a essa experiência sem igual do amor divino, toda pessoa no céu se tornará “[como] uma nota em um concerto musical, convivendo em doce harmonia com todas as demais [...] e assim, todas ajudarão umas às outras a expressar ao máximo esse amor e [...] a despejar amor de volta, na fonte do amor, a qual os supre e enche de amor e glória. E assim viverão e reinarão em amor, e em tal alegria divina, seu fruto bendito, que olhos jamais viram nem ouvidos ouviram nem penetraram o coração humano” (1Co 2.9).⁶⁴

Nada disso seria possível se, quando morrêssemos, simplesmente nos tornássemos parte da Terra, ou mesmo uma parte impessoal da Alma do Universo, como afirmam muitas religiões orientais. O amor só é possível entre pessoas, e o cristianismo promete que, por meio de Cristo, você pode (nas palavras de Updike) “ser um eu para todo o sempre”. A narrativa do evangelho relata que o Cristo ressurreto era o mesmo, mas, ainda assim, diferente, de modo que seus discípulos a princípio não o reconheceram, mas acabaram por fazê-lo com o tempo (Lc 24.16,31; Jo 20.14,16). Uma analogia compatível seria conhecer uma menina de dez anos de idade e não reencontrá-la até ela se transformar em uma mulher linda e inteligente aos

25 anos. É provável que você não a reconhecesse de início, mas acabaria ficando claro que continuava sendo ela. Nosso eu futuro, glorificado, será uma continuidade do que somos agora, mas o crescimento em sabedoria, bondade e poder será infinitamente maior.

O cristianismo nega a crença secular moderna de que “somos acidentes insignificantes dentro de um “vasto processo de agitação aleatória”. Pelo contrário, ele declara que “nossa vida é uma história” e que “o Universo tem uma estrutura pessoal”. Updike, apesar do temperamento cético, coloca-se ao lado da crença cristã. “Tenho a sensação persistente”, escreve ele, “de que em minha vida e arte, estou apenas começando.”⁶⁵

A esperança cristã é concreta

Segundo Updike, muitos acreditam que o desejo da vida após a morte é egoísta. Ele rebate que o cristianismo satisfaz um anseio “oposto ao egoísmo: o amor pelo mundo e o louvor ao mundo. [...] Não é algo relativo a *outro* mundo, mas a *este* mundo”.⁶⁶

Updike toca aqui em um dos aspectos singulares da esperança cristã. A promessa da Bíblia não se resume a dizer que viveremos para sempre em um paraíso imaterial e espiritual, apartado deste mundo. No fim da história, descrito em imagens que extravasam e saturam todas as nossas categorias, não subiremos ao céu, mas a glória celestial, a beleza purificadora e o poder de Deus descerão para renovar este mundo material, de modo que o mal, o sofrimento, o envelhecimento, a enfermidade, a pobreza, a injustiça e a dor serão afastados para sempre (Ap 21.1-5; 22.1-4). Os cristãos não anseiam pela redenção de sua alma somente, mas também de seu corpo (Rm 8.23). Como Jesus, seremos ressuscitados (1Ts 4.14-17). Esse é o motivo de um pregador cristão do Sri Lanka, quando lhe perguntaram “O senhor não acha que a salvação também vem por outras crenças?”, responder: “De qual salvação você está falando?”. Não desta aqui! Nenhuma outra religião chega a afirmar que acalenta a esperança da salvação deste mundo e, juntamente, de nosso corpo e de nossa alma.⁶⁷

O sofrimento, o mal e a morte arruinaram a vida neste mundo. Até nossos momentos mais brilhantes são dolorosos porque nos são tirados cedo

demais. O estranho, famoso e obscuro poema de Edgar Allan Poe, “O corvo”, nos apresenta um corvo negro que repete: “Nunca mais. Nunca mais”.⁶⁸ Alguns entendem que Poe fala da irremediabilidade da vida. Quanto mais tempo você permanece vivo, mas sente que as coisas que perde, ao menos dentro dos muros deste mundo, jamais voltarão. Às vezes são oportunidades que você deixou passar. Há lugares amados que foram literalmente destruídos, grupos e relacionamentos que foram desfeitos e que nunca poderão ser restaurados. Com o passar do tempo, você percebe o caráter irremediável disso tudo, uma espécie de morte constante em meio à vida.

Mas os cristãos não esperam meramente um consolo por essa vida que perderam. Eles contemplam a restauração de uma vida que desejamos, mas nunca tivemos. O Jesus ressurreto não era um fantasma, e tampouco nós seremos. Ele recebeu um novo corpo, e nós também receberemos. “Apalpai-me e vede; um espírito não tem carne nem ossos,” disse ele aos discípulos atônitos, “como percebeis que eu tenho” (Lc 24.39). Você não receberá sua vida de volta apenas, mas terá a vida pela qual sempre ansiou e que nunca foi capaz de alcançar. A ressurreição diz “Não!” para o nunca mais. Você não perderá nada, porque não se trata de um consolo apenas, mas de uma restauração.

Updike está certo — amar o mundo tanto assim, desejar vê-lo como tudo o que foi criado para ser, não é egoísmo. Muitas pessoas de mentalidade secular e liberal também anseiam por ver a natureza intacta, não mais distorcida pela exploração humana. Desejam ver o fim da fome e da enfermidade, e as pessoas libertas da pobreza e da opressão. Querem a mesma coisa que os cristãos nesse ponto. Podem se recusar a crer na esperança cristã, mas o motivo para duvidarem não deveria ser por ela ser um suborno, mas por ser algo bom demais para ser verdade.

Se recordarmos o argumento de Howard Thurman, veremos como é importante que a esperança cristã seja tão concreta. Por que tantos pobres e humilhados são atraídos para o cristianismo? Muita gente afirma que não podemos entender a ressurreição literalmente — que ela é apenas um símbolo. Mas um símbolo de quê? Um símbolo de que, de alguma forma, mesmo nos tempos mais sombrios, podemos ver as coisas melhorando? A vida real não é assim. Às vezes a luz vem depois da escuridão, mas muitas

vezes não aparece luz alguma. Assim, a ressurreição apenas como um símbolo de que “as coisas acabarão melhorando [no futuro]” o decepcionará. Todavia, se crermos na ressurreição como um fato histórico, então a justiça real será feita na Terra um dia. Todos os erros serão reparados.

Se crermos que a ressurreição aconteceu de fato, então Jesus Cristo abriu, por assim dizer, uma passagem na barreira entre o ideal e o real. Os humilhados deste mundo podem afirmar: “Agora tenho alguma coisa. Tenho esperança. Uma esperança de futuro”. Pessoas de classe média podem se entusiasmar com filosofia e princípios éticos, mas não as massas, não o povo verdadeiramente preso à escuridão deste mundo. A ressurreição, interpretada não como símbolo, mas crida como fato concreto, levantará o humilhado e transformará o mundo. A crença em um juízo final nos dá esperança suficiente para não recorrermos à violência a fim de fazer justiça nem para ceder à injustiça e colaborar com ela.⁶⁹

A esperança cristã é inimaginável de tão maravilhosa

A promessa da ressurreição, contudo, abrange muito mais do que justiça, por mais excelente que isso seja.

Em seu grandioso ensaio “On fairy-stories”, J. R. R. Tolkien explica por que as pessoas gastam tanto dinheiro e energia consumindo filmes, peças e livros de contos de fadas. O público do que chamamos de literatura “fantástica” é bem mais amplo do que o da ficção realista e de outras obras privilegiadas pelos críticos — para grande irritação dos literatos do mundo. Mas por quê? No ensaio, Tolkien afirma que existem vários “desejos humanos primordiais” que a modernidade não tem sido capaz de satisfazer.⁷⁰ Entre eles está o desejo de “sondar as profundezas do espaço e do tempo” e, se possível, escapar da própria morte, “o mais antigo e profundo desejo”.⁷¹ Também queremos ter comunhão com outras coisas vivas, não humanas, conectarmo-nos com os pássaros, os bichos e as árvores dos quais hoje nos sentimos separados, e talvez conhecer outras inteligências também.⁷² Queremos viver tempo bastante para concretizar nossos sonhos artísticos e

criativos, amar sem nos separarmos e ver o triunfo final do bem sobre o mal.⁷³ Embora saibamos que os contos são fictícios, temos um anseio tão profundo dessas coisas que extraímos uma satisfação única do fato de mergulhar em histórias, em especial se forem bem contadas.

Como cristão, Tolkien acreditava que as pessoas se identificam com esse tipo de história [da literatura fantástica] por ela dar testemunho de uma realidade subjacente. Sabemos intuitivamente a trama bíblica, ou seja, que o mundo foi criado para ser um paraíso, mas se perdeu. As histórias nos trazem alegria, pois no fundo sentimos que descrevem o mundo como ele *deveria* ser e para o qual fomos feitos. Tolkien afirma que a ficção realista jamais saciará nossa sede por essas coisas. Mesmo se reprimirmos esse conhecimento do ponto de vista intelectual, nós o conhecemos do ponto de vista da imaginação, e as histórias tocam nosso coração.

No epílogo do ensaio, Tolkien faz uma exposição completa de sua crença de que o evangelho de Jesus é “uma história de um tipo mais amplo, que abarca toda a essência dos contos de fadas”.⁷⁴ Ao comparar o evangelho a um conto de fadas, ele não quis dizer de modo algum que seja apenas uma lenda. Pelo contrário, “essa história [e somente ela] entrou na História e no mundo real”.⁷⁵ É a história para a qual apontam todas as histórias antigas que nos trazem alegria, encanto, que nos tocam o coração. Por quê? Essa é a única história que satisfaz esses anseios, mas é historicamente *verdadeira*. Ela aconteceu. Se o evangelho e tudo o que ele significa e oferece for compreendido, “não há história já contada que os homens prefeririam que fosse verdade, e nenhuma que, por seus próprios méritos, tantos homens cétricos tenham aceitado como verdadeira”.⁷⁶ Toda história bem contada, de acordo com Tolkien, nos proporciona um antegosto do evangelho, o *evangelium*, quando nela há uma “repentina e miraculosa graça” e “a alegria da libertação”. Ela nos dá um “vislumbre fugaz da Alegria, a Alegria além das barreiras deste mundo, pungente como a dor”.⁷⁷ Acontece que no evangelho temos mais do que um mero vislumbre. A morte e a ressurreição de Jesus Cristo aconteceram de fato. “Porque essa história é soberana; e é verdadeira, comprova-se a [a]rte”.⁷⁸

Se Jesus Cristo de fato ressuscitou dentre os mortos — se é mesmo o Filho de Deus e você crê nele — todas essas coisas por que anseia mais

desesperadamente enfim se tornarão verdadeiras. Escaparemos *sim* do tempo e da morte. Conheceremos o amor sem separação, até nos comunicaremos com seres não humanos (pense nos anjos) e veremos o mal derrotado para sempre. Nos contos de fadas, em especial nos melhores e mais bem contados, obtemos alívio emocional temporário de um “mundo real” em que nossos desejos mais profundos são todos violentamente frustrados. Mas se cremos no evangelho, temos a garantia de que todos esses anseios serão satisfeitos no tempo, espaço e história reais.

A esperança cristã está assegurada

A maior parte dos sistemas religiosos ensina que há vida após a morte, mas comumente ela é condicionada a que se leve uma vida boa em sentido moral e de prática da religiosidade. O cristianismo, como temos visto, pelo contrário, oferece a salvação como um presente. Ela não pertence às pessoas boas, mas às que estão dispostas a reconhecer que não são boas o suficiente e que necessitam de um salvador. E assim, os cristãos não se aproximam da morte sem ter certeza se serão considerados dignos da vida eterna. Acreditam em Jesus, o único a ter um histórico digno da vida eterna, e estão garantidos nele.

E como podemos ter certeza de que a fé em Cristo nos conduzirá para esse futuro? Um fundamento para a nossa segurança é a ressurreição do próprio Cristo, cuja evidência histórica é colossal, conforme demonstram estudiosos como Wolfhart Pannenberg, N. T. Wright e outros.⁷⁹ (Aprofundaremos a análise dessa evidência no cap. 12.) Outro fundamento da nossa esperança é o prenúncio do futuro que temos agora, ao termos experiências inebriantes, ainda que fugazes, do amor de Deus por meio da oração. “E a esperança não nos decepciona, uma vez que o amor de Deus foi derramado em nosso coração pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5.5).

Essas são as razões pelas quais, da sua cela, esperando a execução por conspirar contra Hitler, Dietrich Bonhoeffer foi capaz de chamar a morte do cristão de “festa suprema rumo à liberdade”.⁸⁰ De igual modo, cinquenta anos antes, um ministro americano escreveu o próprio epitáfio: “Um dia vocês lerão nos jornais que D. L. Moody, de Northfield, leste, faleceu. Não acreditem em uma só palavra. Naquele momento, estarei mais vivo do que

estou agora”.⁸¹ Não se trata de um punho desafiador, brandido diante da escuridão infinita. Trata-se de ouvir Cristo afirmar, como disse ao ladrão na cruz, quando tudo parecia perdido: “Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso” (Lc 23.43). Há uma alegria que a tristeza só consegue enriquecer e aprofundar até lhe ceder lugar completamente. Isso é, de fato, esperança.

- 1 Sabrina Tavernise, “U.S. suicide rate surges to 30-year high”, *New York Times*, April 22, 2016.
- 2 “Bookends: which subjects are underrepresented in contemporary fiction?”, *New York Times Book Review*, April 12, 2016.
- 3 Veja Robert Joustra; Alissa Wilkinson, *How to survive the apocalypse: zombies, cylons, faith, and politics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016) para conhecer uma análise da guinada apocalíptica da cultura popular contemporânea.
- 4 E. Tenney; J. Logg; D. Moore, “(Too) optimistic about optimism: the belief that optimism improves performance”, *Journal of Personality and Social Psychology* 108, n. 3 (2015): p. 377-99.
- 5 Em *After virtue*, Alasdair MacIntyre apresenta uma famosa ilustração de como as histórias são necessárias se pretendemos atribuir sentido a qualquer coisa. Ele se imagina parado em um ponto de ônibus quando um rapaz que nunca viu na vida se aproxima e diz: “O nome do pato selvagem comum é *Histrionicus histrionicus histrionicus*”. Como explicar esse episódio? Embora ele conheça o significado literal da frase do rapaz, não consegue entendê-la sem inseri-la em uma narrativa. Uma história possível é que, lamentavelmente, o rapaz sofra de problemas mentais. Essa triste história de vida explicaria tudo. Outra história possível é que o rapaz o tenha confundido com alguém com quem tivera uma conversa no dia anterior. Ele acha que está dando continuidade à discussão, mas não percebe que os dois nunca se encontraram. Outra história mais sinistra e emocionante é que o rapaz seja um espião estrangeiro “aguardando em um ponto de encontro predeterminado e proferindo a estranha senha que o identificará para seu contato”. A questão é que, se não houver uma história, então não haverá como compreender o sentido do que aconteceu (Alasdair MacIntyre, *After virtue: a study in moral theory*, 3. ed. [Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 2007 [edição em português: *Depois da virtude*, tradução de Jussara Simões (São Paulo: Edusc, 2001)]], p. 210).
- 6 Andrew Delbanco, *The real American dream: a meditation on hope* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), p. 1.
- 7 Ibidem, p. 4. Delbanco cita Michael Oakeshott, que insiste em que a esperança depende de se encontrar algum “fim a ser perseguido mais amplo do que o mero desejo instantâneo”.
- 8 Veja N. T. Wright, “Stories, worldviews and knowledge”, *The New Testament and the people of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), p. 38-80.
- 9 Ibidem, p. 1-2.
- 10 Robert Nisbet, *History of the idea of progress* (New York: Basic Books, 1980) [edição em português: *História da ideia de progresso*, tradução de Leopoldo Jose Collor Jobim (Brasília: Ed. UnB, 1985)].
- 11 Charles Taylor, *A secular age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), p. 716-7 [edição em português: *Uma era secular*, tradução de Nélcio Schneider; Luiza Araújo (São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010)].
- 12 Christopher Lasch, *The true and only heaven: progress and its critics* (New York/London: W. W. Norton, 1991), p. 530.

- 13 Eric Uslaner, "The real reason why millennials don't trust others", *Washington Post*, March 17, 2014.
- 14 Adam Davidson, "Why are corporations hoarding trillions?", *New Yorker*, January 20, 2016.
- 15 Lasch, *The true and only heaven*, p. 78.
- 16 Robert Bellah et al., *The good society* (New York: Random House, 1991), p. 180.
- 17 Ibidem, p. 80.
- 18 Eric Kaufmann, *Shall the religious inherit the earth? Demography and politics in the twenty-first century* (London: Profile Books, 2010), p. 260.
- 19 Lasch, *The true and only heaven*, p. 530.
- 20 Ibidem, p. 81 (nota).
- 21 Ibidem, p. 81.
- 22 Howard Thurman, *A strange freedom: the best of Howard Thurman on religious experience and public life*, Walter Earl Fluker, org. (New York: Beacon, 1991). Veja "The Negro spiritual speaks of life and death", p. 55-79. [Negro spirituals é um tipo de música religiosa geralmente de tom melancólico cantado *a cappella* por escravos negros especialmente da região sul dos EUA. Continua a ser cantado por corais renomados da atualidade no mundo todo. (N. do E.)] ²³ Ibidem, p. 77.
- 24 Ibidem, p. 71.
- 25 Delbanco, *Real American dream*, p. 89.
- 26 Ibidem, p. 4-6.
- 27 Julian Barnes, *Nothing to be frightened of* (London: Jonathan Cape, 2008) [edição em português: *Nada a temer*, tradução de Léa Viveiros de Castro (Rio de Janeiro: Rocco, 2009)].
- 28 A posição de Epicuro é resumida em Luc Ferry, *A brief history of thought: a philosophical guide to living*, tradução para o inglês de Theo Cuffe (New York: Harper Perennial, 2011), p. 4.
- 29 Diana Athill, "It's silly to be frightened of being dead", *Guardian*, September 23, 2014.
- 30 Diana Athill, *Alive, alive oh! And other things that matter* (London: W. W. Norton, 2016), p. 159.
- 31 Veja www.lionking.org/scripts/Script.txt, acesso em: 8 jun. 2017.
- 32 A história é contada por Peter Kreeft in: *Love is stronger than death* (San Francisco: Ignatius, 1979), p. 2-3.
- 33 Peter Kreeft, *Christianity for modern pagans: Pascal's Pensées edited, outlined, and explained* (San Francisco: Ignatius, 1993), p. 141.
- 34 James Boswell, *Life of Samuel Johnson* (London: Penguin Classics, 2008), p. 665.
- 35 Osborn Segerberg, *The immortality factor* (New York: Dutton, 1974), p. 9-13, citado em Boswell, *Life of Samuel Johnson*, p. 3.
- 36 Ibidem.
- 37 De Dylan Thomas, *In country sleep, and other poems* (London: Dent, 1952). Tb. disponível em: www.poets.org/poetsorg/poem/do-not-go-gentle-good-night, acesso em: 8 jun. 2017.
- 38 H. P. Lovell Cocks, citado em Stuart Barton Babbage, *The mark of Cain: studied in literature and theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), p. 80.
- 39 C. G. Jung, *Memories, dreams and reflections* (New York: Vintage, 1965), p. 314 [edição em português: *Memórias, sonhos e reflexões*, tradução de Dora Ferreira da Silva. 31 ed. (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016)], citado em John W. de Gruchy, *Led into mystery: faith seeking answers in life and death* (London: SCM, 2013), p. 178-9.
- 40 Citado em Stuart Barton Babbage, *The mark of Cain: studied in literature and theology* (Grand

- Rapids: Eerdmans, 1966), p. 90.
- 41 William Shakespeare, *Hamlet*, ato III, cena 1.
- 42 John Dryden, *Aureng-Zebe*, IV, I, citado em Babbage, *Mark of Cain*, p. 91.
- 43 Babbage, *Mark of Cain*, p. 90.
- 44 T. S. Eliot, *Murder in the cathedral* [edição em português: *Crime na catedral*; tradução de Maria da Saudade Cortesão (Rio de Janeiro: Ópera Mundi, 1970)], in: *The complete plays of T. S. Eliot* (New York: Harcourt, Brace, and World, 1935), p. 43.
- 45 O termo grego é *embrimaomai*, que em linguagem extrabíblica podia se referir ao resfolegar dos cavalos, e quando aplicada a seres humanos sempre queria dizer raiva. A raiva de Jesus era contra o “pecado e a morte” que via a sua volta (D. A. Carson, *The gospel according to John* [Leicester: InterVarsity, 1991], p. 416 [edição em português: *O comentário de João*, tradução de Daniel de Oliveira; Vivian Nunes do Amaral (São Paulo: Shedd, 2007)]).
- 46 Inserir o termo “campeão” no lugar de termos utilizados com mais frequência, como “príncipe” ou “autor”, para traduzir *archegos*. Sigo aqui a tradução e o comentário de William L. Lane, *Hebrews 1—8*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1991), p. 56. “A linguagem de *Hebrews* 2.10,18 demonstra uma afinidade íntima com as descrições e os panegíricos de um dos símbolos de culto mais populares do mundo helenístico, o ‘herói divino’ que desce do céu à Terra a fim de resgatar a humanidade. Embora de origem divina, Jesus aceita uma natureza humana, em cuja forma pôde servir à humanidade, passar por provações e, por fim, sofrer a morte. Por meio de sua morte e ressurreição ele atinge a plenitude, conquista sua exaltação ao céu e recebe um novo nome ou título a fim de marcar sua conquista na esfera da redenção. [...] Ouvintes familiarizados com o repertório comum de ideias do mundo helenístico sabiam que o lendário herói Hércules era chamado de ἀρχηγός, ‘campeão’, e σωτήρ, ‘salvador’. [...] É quase certo que interpretariam o termo ἀρχηγός no v. 10 à luz da alusão a Jesus como o protagonista que veio para auxiliar o povo oprimido de Deus nos v. 14-16. [...] Essa representação da conquista de Jesus foi engendrada para relembrar uma das incumbências mais famosas de Hércules, sua luta com a Morte, ‘o senhor de manto escuro dos mortos’ (Eurípedes, *Alceste* II. p. 843-4; veja abaixo nos v. 14,15). A designação de Jesus como ἀρχηγός, em um contexto que o retrata como protagonista, sugere que o autor pretendia apresentá-lo a seus ouvintes em linguagem que fizesse uso com liberalidade da tradição de Hércules no helenismo popular (cf. W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, p. 103-4; veja o comentário sobre 12.2). Uma tradução de ἀρχηγός que se mostra sensível às nuances culturais do termo no helenismo e adequada ao contexto literário do v. 10 é ‘campeão’. Jesus é ‘o campeão’ que afiançou a salvação de seu povo por meio dos sofrimentos que suportou em sua identificação com eles, particularmente por intermédio de sua morte” (p. 56-7).
- 47 Christian F. Gellert, “Jesus lives, and so shall I”, 1757, tradução para o inglês de John Dunmore Lang (1826), disponível em: www.hymnary.org/text/jesus_lives_and_so_shall_i, acesso em: 9 jun. 2017.
- 48 George Herbert, “Time” (1633), in: *The English poems of George Herbert*, edição de Helen Wilcock (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 432.
- 49 John Updike, *Self-consciousness: memoirs* (London/New York: Penguin, 1990), p. 204 [edição em português: *A consciência à flor da pele*, tradução de José Antônio Arantes (São Paulo: Companhia das Letras, 1989)].
- 50 Veja David Skeel, “Is heaven a cosmic bribe?” in: David Skeel, *True paradox: how Christianity makes sense of our complex world* (Downers Grove: IVP, 2014), p. 140-4.
- 51 C. S. Lewis, “The weight of glory”, *Theology* 43 (November 1941): p. 263-74, disponível em: www.verber.com/mark/xian/weight-of-glory.pdf, acesso em: 9 jun. 2017 [edição em português: *O peso de glória*, tradução de Lenita Ananias (São Paulo: Vida, 2008)]. Os itálicos foram incluídos

pelo autor.

- 52 Updike, *Self-consciousness*, p. 204.
- 53 Jonathan Edwards, "Heaven is a world of love", in: Wilson H. Kimnach; Kenneth P. Minkema; Douglas Sweeney, orgs., *The sermons of Jonathan Edwards: a reader* (New Haven/London: Yale University Press, 1999), p. 242-72.
- 54 Ibidem, p. 245.
- 55 Ibidem, p. 248.
- 56 Ibidem, p. 245.
- 57 Ibidem, p. 254.
- 58 Ibidem, p. 252.
- 59 Ibidem, p. 253-4.
- 60 Ibidem, p. 252-3.
- 61 Ibidem, p. 249.
- 62 Ibidem, p. 252.
- 63 Ibidem, p. 257-8.
- 64 Ibidem, p. 260-1.
- 65 Updike, *Self-consciousness*, p. 216 e 239.
- 66 Ibidem, p. 206.
- 67 Vinoth Ramachandra, *The scandal of Jesus* (Downers Grove: InterVarsity, 2001), p. 24.
- 68 Edgar Allan Poe, *The complete poetry of Edgar Allan Poe*, Signet Classic (New York: Penguin, 1996), p. 92-9.
- 69 Para uma versão mais elaborada desse argumento, veja Miroslav Volf, *Exclusion and embrace: a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation* (Nashville: Abindgon, 1996), p. 303-4.
- 70 J. R. R. Tolkien, "On fairy-stories", in: *Tree and leaf* (New York: HarperCollins, 2001), p. 13 [edição em português: *Sobre histórias de fadas*, 2.ed. (São Paulo: Conrad, 2010)].
- 71 Ibidem, p. 13 e 68.
- 72 Ibidem, p. 15 e 66.
- 73 Ibidem, p. 56-69.⁷⁴ Ibidem, p. 72.
- 75 Ibidem.
- 76 Ibidem.
- 77 Ibidem, p. 69.⁷⁸ Ibidem, p. 73.
- 79 Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 343-63 [edição em português: *Teologia sistemática* (São Paulo: Paulus, 2009); N. T. Wright, *The resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress, 2003) [edição em português: *A ressurreição do Filho de Deus*, tradução de Eliel Vieira (São Paulo: Paulus, 2013)].
- 80 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and papers from prison* (London: Fontana, 1960), p. 163 [edição em português: *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*, tradução de Nélio Schneider. 2 ed. (São Leopoldo: Sinodal / EST, 2015)].
- 81 William R. Moody, *The life of Dwight L. Moody* (Tappan: Fleming H. Revell, 1900), página não numerada, segunda depois da página de título.



nove

O problema da moralidade

A.N. Wilson se formou em Oxford no começo dos anos 1970 e considerou a possibilidade de se dedicar ao ministério anglicano, mas por volta da década de 1980 ele perdera toda a fé, dizia-se ateu e escreveu um pequeno livro, *Against religion: why we should try to live without it* [Contra a religião: por que devemos tentar viver sem ela].¹ Erudito e biógrafo, ganhou prêmios por isso. Encontrouse com o antigo colega Richard Dawkins e jantou com Christopher Hitchens, dois dos “novos ateus” mais eminentes. Ficaram contentes em saber de sua descrença. “Quer dizer então... definitivamente, nenhum Deus?”, Hitchens perguntou. “Nenhum”, confirmou Wilson cheio de confiança.² Todavia, anos mais tarde, ele chocou muita gente ao anunciar seu retorno à fé em Deus com dois longos artigos na revista britânica *New Statesman* e no *Daily Mail*. O que o levou a crer? Como acontece com qualquer conversão ou reconversão, foi o resultado do peso acumulado de evidências tanto existenciais quanto racionais. Contudo, as várias formas de evidências que ele considerou convincentes tinham a ver, na essência, com o problema que o secularismo moderno tem com o estabelecimento de uma bússola moral.

Entre as evidências “existenciais” estava a força de caráter moral que ele via nos cristãos. Particularmente chamaram-lhe a atenção “não os famosos, não os santos”, mas aqueles que vira enfrentarem o mal e a morte com uma tranquilidade e uma coragem que ele considerava inexplicáveis. A. N. Wilson observou o “poder palpável e notável [do cristianismo] de transformar a vida humana”.³

No entanto, ele também sentiu a força da razão. “O ateísmo materialista é [...] totalmente irracional”, declarou sem meias palavras, prosseguindo para explicar que esse tipo de ateísmo não conseguia justificar a importância do

amor, a beleza da arte ou a moralidade.⁴ A moralidade era um problema especial, segundo ele notou, para o ponto de vista estritamente secular. Escreveu que um dos últimos elementos comprobatórios a afastá-lo da descrença em Deus foi “preparar um livro sobre a família Wagner e o nazismo alemão e constatar como fora incoerente o bombástico discurso neodarwinista de Hitler, e potente a oposição, em grande parte de cristãos; paga não com uma clara vitória intelectual, mas com sangue. Leia o livro *Ethics*,⁵ do pastor Bonhoeffer, e pergunte-se que tipo de mundo louco é criado por quem pensa que a ética é um construto puramente humano”.⁶

O desafio de Dostoiévski

Em essência, Wilson sentiu o desafio de Fiódor Dostoiévski, famoso por escrever: “Sem Deus e a vida futura [...] tudo é permitido, pode-se fazer qualquer coisa”.⁷ A citação costuma arrepiar pessoas de mentalidade secular, o que de certa forma se justifica, pois muitos a utilizam para dar a entender que quem não tem fé em Deus é necessariamente menos bom e moral do que quem crê.

Isso não é verdade. Qualquer um que tente afirmar que os ateus são, como indivíduos ou no todo, menos morais do que os outros deparará com o senso comum e a experiência. Os cristãos têm razões adicionais para duvidar de uma declaração como essa, pois o Novo Testamento ensina, de um lado, que todas as pessoas, independentemente da crença, são criadas por Deus com uma consciência moral (Rm 2.14,15). Por outro lado, o mesmo texto lhes diz que todos, inclusive os crentes, são pecadores imperfeitos (Rm 3.9-12). Assim, considerando as premissas até mesmo da própria doutrina cristã, é errado declarar ou dar a entender que não se pode ser bom sem Deus.⁸

Todavia nem Wilson nem Dostoiévski estão afirmando que os ateus são menos bons e morais do que os crentes, e interpretá-los dessa maneira é deixar de perceber a força do desafio. Dostoiévski não afirma que sem Deus não possa haver sentimento ou comportamento moral algum. Mas que sem Deus não pode haver *obrigação* moral alguma, que tudo é “permitido”, admitido. O que isso significa?

Qualquer um pode dizer: “Sinto que é certo fazer isso, e portanto, é desse

modo que agirei”. A “fonte moral” nesse caso é um sentimento interior. No entanto, na concepção secular da realidade, como pode alguém chegar a dizer para outra pessoa: “É certo [ou errado] você fazer isso, quer você sinta que é, quer não”? Jamais se pode dizer tal coisa para outra pessoa, a menos que exista uma fonte moral externa que ela deva honrar. Se houver um Deus onisciente, onipotente, infinitamente bom, ele próprio, ou sua lei, poderia ser essa fonte moral. Se não houver Deus algum, no entanto, cria-se um grande problema no sentido de que não parece haver uma fonte moral alternativa que não proceda dos nossos sentimentos e intuições. Portanto, embora seja possível haver sentimentos e convicções morais sem Deus, não parece possível que haja obrigação moral — “fatos” morais, objetivos, que existam quer alguém os sinta dessa forma, quer não.

O escritor ateu Julian Baggini se dispõe a reconhecer essa dificuldade. Escreve que “os ateus são bastante incisivos, e com razão, em combater a acusação de que a vida sem Deus não pode ser moral”. No entanto, prossegue e admite que “para o religioso, ao menos existe uma crença fundamental que lhe dá razão para acreditar que a moralidade é real e prevalecerá. Em um universo ateu, a moralidade pode ser rejeitada [...] sem que haja uma razão clara e convincente para acreditar em sua realidade, [e] é exatamente o que acontecerá algumas vezes”.⁹

Isso não seria uma dificuldade, claro, se pessoas seculares admitissem que [para eles] não existe obrigação moral, que todas as intuições morais são subjetivas, e que não há nada que seja objetivamente errado e mau de se fazer, quer você sinta que é, quer não. Contudo, quase não há ninguém que acredite de fato nisso, que pense não existirem fatos morais. Portanto, a moralidade é uma dificuldade racional importante para o ponto de vista secular.

No entanto, nada mais justo do que reconhecer que a moralidade é também um problema para os crentes, embora de maneira muito diferente. Alguém disse que enquanto as fontes seculares da moralidade são frágeis demais, para as pessoas religiosas elas costumam parecer fortes demais. Pessoas religiosas têm proclamado a verdade moral divinamente sancionada, mas então a usam para serem ásperas e para excluírem os outros, ou serem descaradamente abusivas. A moralidade pode ser algo medonho nas mãos de alguns crentes religiosos.

Neste capítulo, vamos nos dedicar primeiro ao problema que a moral apresenta para as pessoas seculares e explorá-lo. No capítulo 10 analisaremos mais o problema específico dos crentes, de como a crença em absolutos morais arraigados em Deus muitas vezes pode fazer da religião uma força opressora.

A esquizofrenia da moral moderna

Seria cabível afirmar que a sociedade ocidental secular é uma das culturas mais morais da História. Comparada com o passado, a vida humana é mais valorizada hoje. “Nossa era atual impõe hoje sobre as pessoas exigências mais elevadas de solidariedade e benevolência do que qualquer outra época. Jamais se pediu às pessoas que estendessem tanto a mão, e de maneira tão constante, tão sistemática, tão rotineira, para o estranho do lado de lá do portão”. E à exigência de benevolência universal se soma a de justiça universal. “Pedem-nos para mantermos padrões de igualdade que incluem classes de pessoas cada vez mais amplas, unem mais e mais tipos de diferença, e afetam mais e mais a nossa vida”.¹⁰

No entanto, se perguntarmos hoje “*Por que* devemos viver desse modo? Por que temos de apoiar a igualdade e proteger direitos e nos sacrificarmos para ajudar o pobre?”, nossas instituições culturais são incapazes de dar uma resposta. Todas as sociedades anteriores podiam apontar para alguma fonte ética compartilhada, de existência concreta — fossem escritos sagrados, fosse a tradição secular ou a sabedoria dos eruditos —, e todas expressavam o que era concebido como a ordem moral do Universo. Em contraste, a moralidade das pessoas seculares modernas é “autopermissiva”.¹¹ cremos que toda moral deva ser escolhida por nós, individualmente, ou talvez de maneira coletiva por nossa cultura. Em qualquer um dos casos, porém, diz-se que não há fatos objetivos, morais de existência concreta que tenhamos de descobrir e abraçar. De um modo ou de outro, nós é quem criamos nossos compromissos morais. Devemos ser nossos próprios “legisladores do sentido”, como afirma Charles Taylor. Nisso somos únicos. “O direito de promulgar as normas pelas quais vivemos segundo nossa própria autoridade” nunca antes na história se estendeu por toda a sociedade.¹²

Isso tem levado a uma espécie de esquizofrenia intelectual. Como observamos anteriormente, se criarmos nossos próprios valores individualmente, em que base poderíamos instar com qualquer outra pessoa para que os aceite? Ou se criarmos esses valores coletivamente, como então podemos recomendá-los a qualquer outra cultura? No entanto, é o que fazemos, à força e de modo inevitável. Por exemplo, Mari Ruti, professora da Universidade de Toronto, escreve: “Embora eu creia que os valores sejam construídos em sociedade, pelos seres humanos, e não concedidos por Deus, [...] não acredito que a desigualdade de gênero seja sob qualquer aspecto mais defensável do que a desigualdade racial, apesar dos repetidos esforços de fazê-la passar por ‘costume’ específico da cultura e não uma questão de injustiça”.¹³ Note que primeiro ela afirma o que precisa dizer como pessoa moderna, secular, ou seja, que todos os valores morais são construídos pelos seres humanos em sociedade, não fundamentados em Deus. Mas então ouve alguns afirmarem que, por isso, não têm de dar ouvidos a seu clamor por igualdade de gênero, pois este nada mais é do que um costume ocidental culturalmente construído. Pelo contrário, ela rebate com veemência, não é nada disso — a igualdade de gênero é uma norma moral de alcance universal que deve ser honrada por todas as culturas. Mas como pode ser esse o caso? Se toda moralidade é específica da pessoa ou construída em sociedade, como pode qualquer afirmação de certo e errado ser verdadeira para todos? Em essência, Ruti está dizendo: “Seus valores morais são apenas construídos socialmente, mas os meus não, e por isso são verdadeiros para todos”. Essa postura que justifica e contradiz a si mesma é difusa na cultura secular de hoje.

Esse é um exemplo notável do que Taylor chama de “extraordinária inaptidão para se articular [...] da cultura moderna”, proveniente da visão de que “posições morais não são de modo algum fundamentadas na razão ou na natureza das coisas, mas, sim, em última análise, simplesmente adotadas por nós, indivíduo por indivíduo, conforme nos descobrimos atraídos por elas”.¹⁴ Hoje não há como justificar ou mesmo dialogar sobre uma afirmação moral com alguém que dela discorde. Só o que podemos fazer é calar o outro aos gritos.

Essa esquizofrenia não existe apenas nos círculos acadêmicos.¹⁵ Ela hoje está difundida, em especial na vida cotidiana de jovens adultos. O sociólogo

Christian Smith descobriu que jovens adultos americanos adotavam duas concepções de moralidade, havendo nítida tensão, até contradição mesmo, entre elas. A maioria é relativista, pois não acredita em absolutos morais permanentes.¹⁶ E, no entanto, eles têm convicções morais muito fortes, as quais insistem que os outros deveriam honrar. Quando lhes perguntavam como sabiam se determinado ato era moral ou não, a maioria dizia que “sabia automaticamente [...] o que é certo e o que é errado em qualquer situação”.¹⁷ Quando perguntados como explicariam à outra pessoa por que esta deveria fazer ou não determinada coisa, insistiam repetidamente que “todo o mundo já sabe” o que é certo e o que é errado.¹⁸ Mas não existe um conjunto de valores morais que seja autoevidente para todas as pessoas.

De novo, isso deixa as pessoas seculares e modernas na posição de insistir em que a moral alheia é construída, embora ajam para com os outros como se a moral delas mesmas não fosse. Somos relativistas em teoria, mas na prática e na interação com quem discorda de nós, somos absolutistas. Essa esquizofrenia é uma fonte importante da polarização crescente que vemos em nossa cultura.

Uma mulher da minha igreja, professora de escola pública, contou-me sobre sua grande frustração com os diversos currículos de “formação de caráter” que já lhe foram passados para ensinar às crianças. Abrangiam o cultivo de valores morais como justiça, desprendimento em relação aos bens e o hábito de dizer a verdade. No entanto, segundo ela me relatou, o livro do professor a proibia rigorosamente de introduzir justificativas religiosas para qualquer um dos valores específicos sendo ensinados. À primeira vista, parecia uma atitude sensata. Contudo, o resultado prático, disse ela, foi a impossibilidade de apresentar qualquer resposta que fosse quando os alunos perguntavam “Por quê?”. Qualquer resposta que desse estaria entrando no campo proibido. Responder “Pelo simples fato de que algumas coisas são certas de se fazer e outras são erradas” levaria à questão: “Quem determina quais coisas são essas?”. Se em vez disso ela respondesse “Porque é prático para a sociedade, só isso, pois na verdade não existem absolutos morais”, também estaria entrando em um campo religioso ou filosófico. Ela concluiu que o único modo de ensinar valores morais sem tocar no assunto da crença sobre Deus, da natureza humana, da moral e do sentido era se limitando a transmitir um conjunto de valores sem qualquer

fundamento. “Eu nunca poderia responder as indagações mais básicas dos alunos — ‘Por quê?’. Tinha de manter os valores sem fundamentos, flutuando no espaço”.¹⁹

O fracasso das ciências sociais

Para onde podemos nos voltar em uma sociedade secular a fim de encontrarmos fontes morais compartilhadas com as quais possamos concordar? Para as ciências sociais? Não, nada disso.

O sociólogo Philip Gorski, de Yale, há pouco tempo escreveu sobre o “fracasso das ciências sociais em desenvolver uma teoria satisfatória para uma vida ética [...] que pudesse explicar por que os humanos estão o tempo todo julgando e avaliando”. Ele observa que há duas teorias principais sugeridas por cientistas sociais para explicar a moralidade sem recorrer à religião.

Primeiro, há os que acreditam que nossas convicções morais são um produto da evolução. Nossos ancestrais humanos, aos quais parecia que o autossacrifício por amor era correto, sobreviveram em taxas maiores do que os que não tinham os mesmos sentimentos morais. E assim, todos sentimos o mesmo hoje. Gorski descarta essa teoria como inadequada. Como tantos outros, ele se pergunta como nossa admiração atual pelo autossacrifício — em especial pelo sacrifício de si mesmo por alguém que seja de *fora* de sua família, tribo ou raça — poderia ser uma característica que levou a maiores taxas de sobrevivência. Mais que isso, salienta Gorski, a teoria não consegue explicar por que nossos ancestrais teriam tido “sentimentos morais [um senso de ‘obrigatoriedade’ em relação a determinados comportamentos], para começo de conversa”.²⁰

Ele então considera a teoria mais influente do “relativismo cultural e do construcionismo social”. Ela afirma mais ou menos assim: “Era uma vez um tempo em que achamos que havia verdades morais universais. [...] Então descobrimos [...] [que] o que é proibido em uma cultura pode ser apreciado em outra. [...] Percebemos que não existe uma lei moral [cósmica] em nosso interior, muito menos nos céus estrelados sobre nossa cabeça. [...] Concluímos que todas as leis [morais] são, em última análise, arbitrárias.

Não são produto da razão, mas do poder, seja ele humano, seja divino”.²¹

Gorski admite que essa teoria é a mais “satisfatória intelectualmente”. Condiz com nossa visão secular de um mundo apenas material. Faz com que nos sintamos mais no controle da nossa moral do que a teoria evolucionária. Mas, no fim, as duas teorias nos dizem que o sentimento que temos de que existem “fatos morais” — ou seja, que certos atos simplesmente são errados, independentemente do que nossos genes, nossa cultura ou nossas emoções digam, ou independentemente de esses “fatos morais” serem ou não práticos para a sobrevivência da sociedade — é mera ilusão. Isso é um truque que nossa biologia ou sociedade pregou em nós. A título de argumentação, digamos que o comportamento motivado pelo amor e pelo altruísmo ajudou nossos ancestrais a sobreviverem, e assim continua conosco ainda hoje a química cerebral que nos faz sentir que se tratar de um bom comportamento a se praticar. Ora, o fato de esse comportamento ter sido prático no passado constitui uma obrigação moral (não apenas um sentimento) de que *devemos* praticá-lo agora? Claro que não.

Portanto, nem a teoria evolucionária nem a construtivista admite a existência de obrigações, fatos ou absolutos morais objetivos. Isso quer dizer que embora possamos sentir que o assassinato e o estupro são errados, sentimos isso só por eles serem impraticáveis do ponto de vista dos nossos interesses egoístas — seja por causa da nossa sobrevivência física, seja por causa do nosso bem-estar social. Não são “errados” de fato, como se houvesse uma fonte moral externa aos sentimentos que nos são impostos pela biologia ou pela sociedade. Alguns intelectuais argumentam que as intuições morais internas provenientes da evolução ou da cultura criam *sim* a obrigação, mas não é verdade. David Bentley Hart escreve que, mesmo sendo difícil resistir a desejos incutidos pela genética, não há nada que gere o *dever* de fazê-lo. Afinal, “o que no geral tem sido benéfico para as espécies ao longo dos anos pode não ser particularmente benéfico para um indivíduo no presente”, e “se a moralidade for de fato uma questão de benefício, e não uma obrigação espiritual que transcende as preocupações pessoais”, então qualquer conjunto de diretrizes éticas, “assim como qualquer outra ferramenta pragmática, pode ser adotado ou abandonado conforme a opção de cada um”.²²

Em ambas as concepções, evolucionista ou construtivista, não há razão

alguma para não agirmos da maneira que desejarmos, se isso possibilitar nos sairmos bem em termos práticos. Apenas não há como distinguir o certo do errado, portanto, não deveríamos nem tentar.²³

Todavia, como Gorski ironicamente observa, o problema com ambas as teorias é que ninguém consegue crer de fato nelas nem mesmo quem insiste que crê. “Nosso relativismo pessoal raras vezes é tão radical quanto [nossa] teoria exige”, escreve ele. “Quem hoje seria capaz de negar que o Holocausto foi maléfico?”²⁴ Nicholas Wolterstorff concorda, acrescentando que “quase sempre quem pensa e fala [da moral como algo relativo] leva uma vida confortável, privilegiada. [...] Imagine que alguém o estivesse torturando: você se sentiria tentado por qualquer uma dessas concepções?”.²⁵ Nem a visão evolucionária nem a construtivista admite a categoria do “mau” comportamento, aquele que é errado independentemente de sentimentos inatos ou de normas culturais. No entanto, nenhum adepto dessas teorias consegue viver de fato como se isso fosse verdade.

Gorski conclui: “Não podemos ser relativistas por completo em nossa vida cotidiana”.²⁶ Ele dá o exemplo dos cientistas sociais acadêmicos, relativistas consumados em sua teoria que, no entanto, tornam-se moralistas e furiosos com a “adulteração dos dados” por outros cientistas. Como fez Mari Ruti, eles insistem em que os valores das outras pessoas são construídos em sociedade, mas, então, agem inevitavelmente como se seus próprios valores não o fossem.

Poderíamos dar à moralidade da concepção secular, com toda certeza, o mesmo título do conto de fadas “A roupa nova do imperador”. Arthur Leff, professor de direito em Yale, salienta como Robert Nozick começa seu influente livro *Anarchy, state and utopia*: “Os indivíduos têm direitos, e há certas coisas que pessoa ou grupo algum pode fazer a eles”.²⁷ Essa frase de abertura recebe amplo aplauso. No entanto, como Leff salienta, trata-se apenas de uma afirmação, não de um argumento. Se toda moralidade for culturalmente relativa ou mero produto da biologia evolucionária — e essas são as duas únicas explicações seculares disponíveis para os valores morais — como alguém pode fazer uma declaração assim tão categórica? Por que os não ocidentais, por exemplo, deveriam aceitar a visão ocidental dos direitos humanos?

Gorski está certo em ver isso como prova do fracasso da teoria. Mesmo as pessoas que dizem acreditar que não existam fatos morais objetivos mostram, no instante seguinte, que no nível mais profundo de sua intuição elas sabem que eles existem sim. Portanto, nem a teoria evolucionista nem a construtivista conseguem explicar a forma cotidiana mais comum como as pessoas vivem e fazem julgamentos. Portanto, nenhuma das duas teve êxito, e continua faltando ao secularismo até mesmo uma explicação rudimentar da razão pela qual a obrigação moral existe, se não houver Deus algum.

Portanto, nossa cultura contemporânea sofre de uma esquizofrenia em relação às obrigações morais, não tem uma boa maneira de transmiti-las a nossos filhos nem uma boa explicação do porquê temos essas convicções. Pessoas contemporâneas dizem que não acreditam em valores morais absolutos, mas não conseguem agir sem pressupô-los na prática. E se recusam a admitir que agem assim. Como veio à tona essa situação sem precedentes?

Como chegamos aqui

Em 1958, a filósofa Elizabeth Anscombe, de Oxford, escreveu um ensaio muito influente, “Modern moral philosophy” [Filosofia moral moderna].²⁸ No passado, segundo ela escreveu, a “obrigatoriedade” das proposições de caráter moral fundamentava-se na vontade de Deus ou em alguma ordem cósmica. Pelo fato de pensarmos que fomos criados ou, ao menos, de que éramos emanções dessa ordem espiritual, tínhamos o dever de honrá-la. Mas hoje não queremos mais basear a moralidade em Deus ou em absolutos morais universais. Sendo assim, de onde vem agora a obrigação de viver de determinado modo? Por que outra pessoa haveria de ter o dever de seguir meus valores morais se não compartilhar deles? Anscombe analisou várias propostas seculares, mas considerou que todas deixavam a desejar.²⁹

Anscombe concluiu, de modo surpreendente, que pessoas modernas deveriam parar por completo de usar a palavra “dever”, pois já não há como justificá-la. Quando usamos esse termo em uma conversa com outra pessoa, damos a impressão de que existe um padrão moral que nos é exterior para com o qual nós, os dois interlocutores, temos um dever. Mas se a pessoa

não acredita que essa lei ou norma exista, então na verdade o que ela quer dizer é: “Tenho um sentimento de que isso é errado e quero que você siga meus sentimentos, e não os seus”.³⁰ Essa declaração, claro, tem bem menos poder e autoridade do que dizer “você deve”, no sentido de que se tem uma obrigação. No entanto, como Anscombe nos mostra, é o único modo sincero de se falar hoje. “Os conceitos de [...] obrigação *moral* e dever *moral*”, escreve ela, “e do que é *moralmente* certo e errado, e o sentido *moral* de ‘dever’, devem ser rejeitados [...] porque são remanescentes, ou derivados de remanescentes, de uma concepção anterior de ética que de modo geral não mais sobrevive, e sem ela são apenas nocivos”.³¹

A partir do trabalho de Anscombe, o filósofo Alasdair MacIntyre discerniu o processo histórico que nos trouxe à atual posição descrita por ela.³² Ele observa que os filósofos gregos da antiguidade e os pensadores cristãos da era medieval entendiam que a moral conduzia os seres humanos rumo a um estado final. “Toda a questão da ética [...] é capacitar o homem a passar do estado presente para seu verdadeiro fim”.³³ Esse é o conceito de *télos*. Descrever o *télos* da humanidade é responder às perguntas “*Para que existimos?*” e “*Qual o nosso propósito?*”. Pensadores do Iluminismo do século 18, no entanto, estavam comprometidos com a crença de que puramente a razão humana e a ciência, sem contar com a tradição antiga ou a revelação divina, bastavam para nos dar o conhecimento de que necessitávamos para compreender nosso mundo e viver corretamente. Responder à pergunta “*Para que os humanos existem?*” exigia determinada crença em Deus ou na criação divina ou em uma ordem cósmica espiritual. E pelo fato de isso não poder ser confirmado exclusivamente pela ciência ou pela razão, o Iluminismo rejeitava “qualquer noção de uma natureza humana essencial” ou de um *télos* para os seres humanos.³⁴

Por isso, os pensadores resolveram determinar uma base para as regras morais e éticas sem fazer referência a ideia alguma de *télos* ou propósito para a raça humana. Hume, Kant, Kierkegaard e outros buscaram fornecer justificção para proposições morais objetivas. Mas todos fracassaram, e por isso nossa sociedade hoje está partida ao meio por universos polarizados, irreconciliáveis, de discursos morais alternativos, nenhum dos quais tem a menor capacidade de convencer as pessoas.³⁵

MacIntyre não se limita a defender a ideia de que o projeto de moralidade do Iluminismo fracassou, mas de que ele *tinha* de fracassar. Por quê? Porque jamais se pode fazer um juízo moral de alguma coisa sem que este venha acompanhado de um exame de seu propósito determinado.³⁶ Para defender sua tese, MacIntyre usa a ilustração de um relógio de bolso. Se reclamamos que determinado relógio é “impreciso em excesso e irregular na marcação das horas”, estamos justificados em concluir que “esse relógio é ruim”.³⁷ A maioria das pessoas, no entanto, não diria que um relógio é ruim se você o atirasse contra o gato e não o acertasse.³⁸ Por quê? Porque sabemos para que se faz um relógio — para mostrar as horas, não para acertar gatos ou qualquer outra coisa. Se o relógio cumpre seu *télos*, ele é bom; se falha nesse aspecto, é ruim. Se, com intuito de argumentação, algumas pessoas deparassem com um relógio e não tivessem a menor ideia do que era aquilo ou para o que fora feito, não teriam como determinar se ele era bom ou ruim.

Todos os julgamentos sobre algo ou alguém ser bom ou ruim são feitos com base em uma consciência do propósito. Se você souber qual é esse propósito, então sua avaliação moral de algo pode ser uma afirmação baseada em fatos, uma verdade que existe independentemente de seus gostos e desgostos pessoais. Você pode não gostar de relógios de bolso por alguma razão, mas se o relógio for bom, terá de reconhecê-lo como tal. Se souber que o propósito de uma lavradora é produzir uma colheita de um pedaço de terra, mas ela não consegue obter absolutamente nenhum resultado, então saberá que ela é uma fazendeira ruim, por mais que goste dela pessoalmente. No entanto, se não fizer ideia do propósito de um objeto, qualquer descrição dele como “bom” ou “ruim” é inteiramente subjetiva e baseada somente em preferências internas.

Como, então, podemos dizer se um ser humano é bom ou ruim? Só se conhecermos o seu propósito, *para o que* a vida humana existe. Se desconhecermos a resposta para isso, jamais poderemos determinar qual comportamento humano é “bom” e “ruim”. Se, como defende a visão secular, não fomos feitos para um propósito, então é inútil até mesmo tentar falar em bem e mal moral.³⁹

Vemos, então, o grande problema da moral sob o ponto de vista secular. Já que nada podemos saber sobre o propósito humano, todas as declarações

sobre determinado ato ser “bom” ou “mau” são subjetivas, jamais factuais. Assim, não tem como haver debates que levem a uma conclusão, só brigas sem fim.

Existe uma saída?

Nesse ponto, muitos leitores talvez retruquem que a situação não é tão desoladora como pinteí. Talvez argumentem que a obrigação moral não gere esses problemas intransponíveis para a visão secular como afirmei. Há duas maneiras pelas quais os pensadores seculares têm defendido suas ideias em torno dessas afirmações.

A primeira abordagem é insistir em que a obrigação moral simplesmente não existe e que, apesar da relutância da maioria das pessoas em encarar isso, na verdade não existe certo ou errado, bem ou mal. Embora Gorski tenha dito que são poucos os que querem adotar essa ideia, Christian Smith descobriu em sua pesquisa entre jovens adultos americanos que isso não é tão raro assim. Smith descobriu que 30% são marcados por “forte relativismo moral”, ou seja, defendem que não existem definições de certo e errado que sejam verdadeiras para todos.⁴⁰ Perguntaram a uma jovem se ela diria que existem atos terroristas que ela consideraria como erros “cabais”, absolutos. Ela respondeu que não. E disse:

Não conheço essas pessoas, os terroristas, o que eles fazem? Não é errado para eles [...] estão fazendo aquilo que acham que é o melhor a ser feito e estão se saindo bem. Discuti esse assunto com uma amiga há pouco tempo e ela meio que comentou: “Ainda assim eles estão matando milhares de pessoas, isso só pode ser errado”. E eu meio que respondi: “Mas nós temos alguma ideia se é mesmo errado matar milhares de pessoas?”. Tipo, qual o sentido disso? Portanto, seria possível dizer que as pessoas que são terroristas [...] nasceram em culturas em que lhes é ensinado que não tem problema e que é até necessário e realmente importante que matem um monte de gente.⁴¹

O mais famoso pensador a enveredar por esse caminho foi Nietzsche, o qual afirmou que, pelo fato de Deus não existir, não pode haver “fatos morais de espécie alguma”.⁴² Ele olha para o imperativo categórico de Kant, a saber, que os seres humanos nunca devem ser tratados como meios, mas, sim, como fins em si mesmos, e nega (acertadamente) que essa seja uma conclusão autoevidente ou lógica. Isso é contrabandear uma visão cristã.⁴³ Ele zomba igualmente do utilitarismo, que sustenta que uma ação é moral

se trazer “a maior felicidade para o maior número de pessoas possível”. Como alguém pode inspirar pessoas a adotarem um comportamento altruísta e amoroso, quando apela em última análise para motivações egoístas, que geram benefícios para elas?⁴⁴

Nietzsche ainda tem hoje partidários da crença de que não existem fatos morais e, portanto, no fim não existe bem ou mal. J. L. Mackie, no livro *Ethics: inventing right and wrong* [Ética: inventando o certo e o errado], conclui que, pelo fato de a ciência não conseguir provar a existência de fatos morais objetivos, eles não existem, ou pelo menos não deveríamos crer neles.⁴⁵

Assim, segundo conclui esse grupo de pensadores, qual o problema em se afirmar que não existe bem ou mal? Simplesmente diga isso e siga em frente com sua vida. Todavia, há de fato um problema. Mackie acaba reconhecendo que a moralidade é necessária, caso se pretenda que a sociedade funcione. Ele também reconhece que a moralidade só motiva se acreditarmos, erroneamente, que existem fatos morais objetivos, algo que ele chama de “teoria do erro da moralidade”. Sua conclusão final é que as pessoas agirão melhor se não acreditarem que o que ele ensina é verdade!⁴⁶ É difícil, então, ver isso como uma cosmovisão viável para as pessoas adotarem.

A quem prestar contas?

A segunda abordagem que os pensadores seculares adotam nada mais é que ver a obrigação moral como um “fato bruto”. Certa noite, depois de um dos encontros para céticos em nossa igreja, um homem me procurou e disse: “Sou ateu, mas não relativista — em absoluto. Assassinato, racismo, exploração dos pobres, mentira e trapaça, tudo isso é errado, em qualquer tempo e lugar, independentemente de quem adotar essas atitudes”. Perguntei-lhe por que ele achava isso, se para ele Deus não existe. “Vejo uma árvore e sei que é uma árvore. Ela está lá, e isso não prova a existência de um Deus. Vejo o bem e o mal e os reconheço também. Estão lá, e isso não prova a existência de um Deus”.

Esse homem seguia o caminho de vários pensadores seculares que

concordavam quanto à existência de uma obrigação moral real, e que essa obrigação não pode ser apenas sentimentos instilados em nós pela evolução ou pela cultura a fim de permitir a sobrevivência. Ele tampouco criaria qualquer dever real de fazer o bem e evitar o mal. “Simplesmente existem fatos morais objetivos”, dizem. “Do mesmo jeito que existem florestas e montanhas. Contudo, isso não prova que exista um Deus.”

Um proponente bastante conhecido dessa visão foi o falecido Ronald Dworkin. Em certo ensaio, Dworkin pressionava os leitores a enxergarem que “temos a *responsabilidade* de viver bem e acreditar que viver bem significa criar uma vida não só prazerosa, mas boa” (grifo do autor).⁴⁷ Dworkin rejeitava a ideia de que a moralidade é relativa ou mera questão de interesse pessoal na prática. Todavia, ele então pergunta acertadamente: “Você poderia perguntar, temos responsabilidade para com quem?”. E busca uma resposta. “É enganoso responder: responsabilidade para com nós mesmos”, argumenta, pois toda pessoa a quem se tem de prestar contas pode desobrigar os responsáveis por essa prestação, mas “não podemos desobrigar a nós mesmos” do dever de viver de forma correta, moral. Mas de novo, você poderia perguntar: Temos responsabilidade para com quem? Dworkin afinal responde que somos “incumbidos” de viver uma vida correta “pelo simples fato de sermos criaturas conscientes da própria existência”.⁴⁸

A luta sincera de Dworkin com a questão da moral é admirável, mas no fim só aprofunda o mistério. Ele próprio reconhece que obrigação ou responsabilidade só fazem sentido dentro de um relacionamento pessoal. Por isso não perguntou “Responsável para com o quê?”, mas “Responsável para com *quem*?”. Se não houver um *quem* com direito e autoridade de exigir que vivamos de determinada maneira, então como pode existir obrigação moral? E, no entanto, existe. Assim, talvez haja uma Pessoa, cuja presença percebemos lá no fundo do coração, a quem devemos uma vida moral.

Foi assim que respondi ao homem que me abordara. Argumentei que no caso da árvore ele percebia um objeto, mas no caso da obrigação de fazer o bem e não o mal, ele percebia um relacionamento. “Você percebe a responsabilidade de não praticar o mal, mas a responsabilidade para com quem?” Ele respondeu que somos responsáveis para com os outros ou nós mesmos, mas lhe dei a refutação de Dworkin para essas respostas e ele

disse que pensaria a respeito. Continuei afirmando que as obrigações só surgem na relação com pessoas, não com coisas. Uma moralidade absoluta, que esteja acima de nossa cultura e biologia, implica a existência de uma Pessoa absoluta por trás de todas as coisas. “Você percebeu a árvore com os olhos, mas eu gostaria que considerasse que sua intuição moral está percebendo um relacionamento e uma responsabilidade perante seu Criador”.

David Bentley Hart chega a ponto de argumentar: “Com certeza não é que seja necessário alguém crer em Deus de maneira explícita para ser bom; mas com certeza é fato [...] que buscar o bem já é crer em Deus, quer se deseje fazê-lo, quer não”.⁴⁹

O argumento moral a favor de Deus

Delineamos até aqui os traços do que tem sido chamado de “argumento moral a favor da existência de Deus”. Como todos os argumentos clássicos a favor de Deus, esse tem várias formas e versões.⁵⁰ No entanto, sua versão básica pode ser apresentada sob a forma de duas premissas e uma conclusão:

1. Se houver obrigações morais objetivamente vinculantes, então Deus existe.
2. Há obrigações morais objetivamente vinculantes.
3. Portanto, Deus existe.⁵¹

Essa é uma prova inescapável, irrefutável da existência de Deus? Não, não é. Por quê? Como vimos, a segunda premissa pode ser negada, assim como fez Mackie, e a primeira pode ser negada, assim como fez Dworkin. Contudo, notamos as sérias dificuldades de ambas as posições. No fim, por que haveríamos de sentir inevitavelmente não só a realidade de um bem e um mau objetivos, mas também uma obrigação pessoal duradoura e abrangente de fazer um e nos desviarmos do outro, quando não há Ninguém perante quem sejamos responsáveis?

O filósofo George Mavrodes afirma que a realidade da obrigação moral pode não provar a existência de Deus, mas é evidência muito forte disso. Ele esboça três tipos de universos: o secular; o platônico, em que existe um domínio sobrenatural de Ideias; e o tradicional, com um Deus criador

moralmente bom. Em seguida pergunta: em que tipo de mundo esperaríamos fatos ou obrigações morais? A resposta é que o universo secular não nos levaria a esperá-los, ao passo que o mundo platônico ou o cristão, sim. Ora, na física teórica, se você abraça uma teoria e observa um novo fenômeno que sua teoria não o levaria a esperar, você nunca diz: “Não me interessa esse fato — continuarei apegado a minha teoria”. Não, você pelo menos abre a mente para a possibilidade de sua teoria estar errada e haver outra mais fiel à realidade.⁵²

Mavrodes conclui que os pensadores seculares deveriam reconhecer que, se creem em fatos e obrigação morais, estes fazem muito mais sentido em um mundo com Deus e um domínio transcendente do que em um mundo sem nada disso.⁵³ Deveriam considerar que a teoria de mundo que postulam não pode responder por um dos aspectos mais indelévels e centrais da vida humana — a moralidade — e, portanto, deveriam estar abertos para a possibilidade de outra teoria de mundo ser mais fiel à realidade.⁵⁴

Ao longo dos anos, é provável que tenha sido justo nesse ponto que muitos dos meus amigos e parceiros de conversa seculares experimentaram certa inquietação com o próprio ponto de vista. Dos cétricos que tenho visto avançarem na direção da fé, a maioria mais tarde me relatou que foi em torno dessa questão da obrigação moral que a levou a se perguntar se suas concepções de fato condiziam com o mundo real em que viviam.

Uma razão para esse poder do argumento moral é o fato de que ele combina tanto a evidência racional quanto a pessoal, como vimos acontecer na vida de A.

N. Wilson. Se existe um Deus de bondade e verdade, e estabelecemos um relacionamento com ele, essa bondade e verdade não deveriam se manifestar também na vida humana? Wilson insiste que é justamente isso que acontece.

O evangelho continuaria sendo verdade mesmo se ninguém lhe desse crédito. Enche-nos de esperança o fato de que, onde dele se prova — onde é seguido de maneira imperfeita e vacilante — como aconteceu na Irlanda do Norte [e na África do Sul] ao longo do[s] processo[s] de paz, como acontece em mais de um albergue do Exército da Salvação neste Natal, como quando cintila em incontáveis vidas cristãs invisíveis, ele funciona. E seu poder

palpável e notável de transformar a vida humana nos leva à posição de crer que algo muito maravilhoso de fato começou com o nascimento de Cristo no mundo.⁵⁵

- 1 A. N. Wilson, *Against religion: why we should try to live without it* (London: Chatto and Windus, 1991).
- 2 A. N. Wilson, “Why I believe again”, *New Statesman*, April 2, 2009.
- 3 A primeira citação é de A. N. Wilson, “Religion of hatred: why we should no longer be cowed by the chattering classes ruling Britain who sneer at Christianity”, *Daily Mail*, April 10, 2009. A segunda citação é de A. N. Wilson, “It’s the gospel truth — so take it or leave it”, *Telegraph*, December 25, 2013, disponível em: www.telegraph.co.uk/news/religion/10537285/Its-the-Gospel-truth-so-take-it-or-leave-it.html; acesso em: 26 jun. 2017.
- 4 Ibidem.
- 5 Edição em português: *Ética* (São Leopoldo: Sinodal, 2011).
- 6 Wilson, “Why I believe again”.
- 7 Fyodor Dostoyevsky, *The brothers Karamazov*, tradução para o inglês de Richard Pevear; Larissa Volokhonsky (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1990), p. 589 [edição em português: *Os irmãos Karamázov*, tradução de Paulo Bezerra (São Paulo: Editora 34, 2008)].
- 8 Veja Jonathan Haidt, “Religion is a team sport”, in: *The righteous mind: why good people are divided by politics and religion* (New York: Pantheon, 2012), p. 246-73. Jonathan Haidt e outros cientistas sociais chamam a atenção para estudos que mostram a descoberta nada surpreendente de que fortes crenças religiosas presentes em uma comunidade criam bem menos egoísmo individual e muito mais capital e coesão sociais do que a secularidade. Ele destaca a pesquisa frequentemente citada que demonstra que quanto mais as pessoas frequentam cultos religiosos, mais generosas e caridosas são para com todo o grupo (p. 267). Essa pesquisa poderia ser usada — e é o que costuma acontecer — para defender a ideia de que a religião é crucial para o funcionamento de uma sociedade salutar. Contudo, não prova que indivíduos seculares sejam menos honestos e morais do que os religiosos.
- 9 Julian Baggini, “Yes, life without God can be bleak. Atheism is about facing up to that”, *Guardian*, March 9, 2012, disponível em: www.theguardian.com/commentisfree/2012/mar/09/life-without-god-bleakatheism; acesso em: 26 jun. 2017.
- 10 Charles Taylor, *A secular age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), p. 695-6 [edição em português: *Uma era secular*, tradução de Nélcio Schneider; Luiza Araújo (São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010)].
- 11 Ibidem, p. 588.
- 12 Ibidem, p. 581. “Houve tempo em que os seres humanos extraíam normas, bens, padrões de valor definitivo de uma autoridade exterior: Deus, ou os deuses, ou a natureza do Ser ou o cosmo. Mas então passaram a entender que essas autoridades superiores eram ficção deles mesmos, e constataram que precisavam estabelecer suas normas e valores sozinhos, com base em sua própria autoridade. [...] Eles ditam os valores definitivos pelos quais vivem” (p. 580).
- 13 Mari Ruti, *The call of character: living a life worth living* (New York: Columbia University Press, 2014), p. 36.
- 14 Charles Taylor, *The malaise of modernity* (Concord, Canadá: Anansi, 1991), p. 18.
- 15 Nas reflexões acadêmicas contemporâneas sobre ética e moral, esse tipo de retórica contraditória

é comum. Em uma introdução ao pós-estruturalismo e à obra de Jacques Derrida, surge a questão: existe alguma base para a ética, algum modo de falar sobre “agir certo em um mundo sem verdades fundamentais que constituam uma base de seleção?” (Catherine Belsey, *Poststructuralism: a very short introduction* [Oxford: Oxford University Press, 2002], p. 90). Depois de reconhecer que não podemos mais fundamentar a moral na “realidade absoluta [...] universal e suprema” como “a vontade de Deus [...] ou a lei moral, ou [...] as leis da natureza”, permanece a questão: a ética é de todo possível? A resposta: “Os valores não só têm uma história, eles também diferem entre si. Podem, portanto, ser alterados no futuro, se não à luz de uma ideia (ou Ideia) fixa do bem, ao menos na esperança de que o indício de uma alternativa neles inscrito um dia seja concretizado. Derrida chama esse modo de pensar de ‘messianismo’: não a promessa de um Messias específico, que cumpriria uma escritura particular [...] mas a esperança de um futuro diferente ‘para alguns’. [...] A desconstrução, então, não é incompatível com a escolha [...] moral” (p. 90-1). Isso parece dizer que, como agora sabemos que todos os valores são mutáveis, não absolutos ou definitivos, estamos livres para mudá-los para melhor. Mas como saber o que é melhor? O que há por trás de todas as normas morais mutáveis e socialmente construídas que nos possibilitaria saber se avançamos em direção a algo melhor do que tínhamos antes? O único modo de saber seria se houvesse uma Moral por trás da moral que, de acordo com o pós-estruturalismo, não existe.

- 16 Veja Christian Smith, “Morality adrift”, in: *Lost in transition: the dark side of emerging adulthood* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 19-69. As descobertas de Smith mostram que cerca de 30% dos adultos mais jovens são fortemente relativistas (p. 27). A maioria afirma acreditar na moralidade, mas a define como o comportamento que faz as pessoas terem sucesso e serem felizes (p. 51).
- 17 Ibidem, p. 52.
- 18 Outro exemplo dessa falta de articulação moral é “Brian Palmer”, uma das quatro pessoas com perfilado no primeiro capítulo de *Habits of the heart*, de Robert Bellah, como representativas da abordagem da nossa cultura à moralidade e à sociedade. Depois que o excesso de trabalho levou ao fim do seu primeiro casamento, Brian optou por uma nova fonte de sentido e satisfação na vida — não o sucesso profissional e o dinheiro, mas, sim, um casamento afetuoso e uma família marcada pela afeição mútua, a honestidade total e “estar envolvido na vida dos meus filhos” (p. 6). Brian não justifica a mudança — essa transição de viver em torno do trabalho para viver em torno da família — como uma atitude certa ou como um reconhecimento de “alguma estrutura mais ampla de propósito ou crença” (p. 6). Em vez disso, ele apenas achou que não era tão satisfatório em nível pessoal quanto a devoção a sua família. Quando indagado sobre seu sistema de valores, ele foi coerente não sendo capaz de dar qualquer explicação a esse respeito. Por exemplo, quando lhe perguntaram porque achava que era errado mentir, ele disse: “Não sei. Apenas é. [...] Faz parte de mim”. Em seguida, com certa incoerência, continua: “Acho que eu não seria categórico [...] no estabelecimento de valores para a humanidade em geral [...] [mas] se o restante do mundo vivesse segundo meu sistema de valores, ele seria um lugar melhor” (p. 7). Bellah conclui que a Brian falta capacidade linguística para explicar os compromissos da sua vida e por isso eles são “precários” (p. 8). Poderiam ser substituídos e transformados com extrema facilidade, se dessem a impressão para ele de não “funcionarem”.
- 19 A experiência e a frustração da minha amiga está bem explicada em James D. Hunter, *The death of character: moral education in an age without good and evil* (New York: Basic Books, 2001).
- 20 Philip Gorski, “Where do morals come from?”, *Public Books*, February 15, 2016, disponível em: www.publicbooks.org/nonfiction/where-do-morals-come-from, acesso em: 27 jun. 2017.
- 21 Ibidem.

- 22 David Bentley Hart, *The experience of God: being, consciousness, bliss* (New Haven: Yale University Press, 2013), p. 252. Veja tb. a avaliação que Evans faz sobre o esforço para fundamentar a obrigação moral em traços evolutivos em C. Stephen Evans, *Natural signs and knowledge of God: a new look at theistic arguments* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 116-21.
- 23 A teoria do “contrato social” sustenta que intuições morais culturalmente construídas deveriam servistas como revestidas de autoridade. É famosa a defesa de Thomas Hobbes em *Leviathan* da ideia de que se os seres humanos vivessem de acordo com a lei da selva, a sobrevivência do mais forte, viveríamos em guerra perpétua uns contra os outros e a vida seria “solitária, pobre, abjeta, estúpida e curta” (Thomas Hobbes, *Leviathan*, edição de Richard Tuck [Cambridge: Cambridge University Press, 1996], p. 89) [edição em português: *Leviatã*, tradução de Ruy Ribeiro Franca (Belo Horizonte: Tessitura, 2011)], citado em Evans, *Natural signs and knowledge of God*, p. 121. Para todo o mundo é benéfico que, em uma sociedade, todos sigam as normas morais da honestidade, da tranquilidade, do autocontrole, do trabalho honesto, da honra aos direitos humanos e assim por diante. Esse “contrato social” de valores morais é tão importante, e tão amplamente acordado, que a anuência a ele deveria ser vista como uma obrigação moral, como nosso dever. Contudo, essa visão tem a mesma fragilidade fatal que o esforço de encontrar obrigação moral em vestígios evolucionários. Se a razão para esses valores morais é que servem ao meu interesse, então o que gera em mim o dever de cumpri-los quando eu sentir que não me servem? Por que não posso deixar de lado as normas da sociedade sempre que for vantajoso para mim? Alguém pode retrucar: “Se todo o mundo agisse assim, onde você estaria?”. Mas, de novo, isso não passa de um apelo ao interesse pessoal. É errado porque me faz mal. Tudo bem, se é isso que torna um ato errado, então posso fazer qualquer coisa que não me cause mal, qualquer coisa da qual consiga me safar. O problema com a teoria do contrato social reside no fato de a obrigação moral, que é a experiência comum da raça humana, não funcionar assim. Quando sentimos um dever moral, agimos de determinada maneira, mesmo que não nos beneficie em nada. Assim, a ideia do contrato social tampouco consegue gerar obrigação moral. Veja a avaliação de Evans sobre o esforço para fundamentar a obrigação moral no contrato social e na “legislação em causa própria” em *Natural signs and knowledge of God*, p. 121-30.
- 24 Gorski, “Where do morals come from?”.
- 25 Wolterstorff é citado em Ronald J. Sider; Ben Lowe, *The future of our faith: an intergenerational conversation on critical issues facing the church* (Grand Rapids: Brazos, 2016), p. 44.
- 26 Gorski, “Where do morals come from?”.
- 27 Robert Nozick, *Anarchy, state, and utopia*, 2. ed. (New York: Basic Books, 2013), p. xix [edição em português: *Anarquia, estado e utopia*, tradução de Fernando Santos (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011)]. Para a discussão de Leff, veja Arthur Leff, “Unspeakable ethics, unnatural law”, *Duke Law Journal*, vol. 1979, n. 6 (December, 1979).
- 28 G. E. M. Anscombe, “Modern moral philosophy”, *Philosophy* 33, n. 124 (January 1958), disponível em: www.pitt.edu/~mthompso/readings/mmp.pdf, acesso em: 27 jun. 2017.
- 29 Uma resposta típica tem sido algo que Anscombe chama de “consequencialismo”. Alguns dizem que algo é moralmente errado não por violar algum padrão absoluto, mas porque suas consequências práticas causam danos às pessoas. Mas, pergunta Anscombe, como saber o que causa dano às pessoas, a menos que se possa definir o que é uma vida humana boa e pujante, antes de avaliar as consequências? E de onde vem essa definição, dado que ela já está cheia de juízos de valor antes que se possa conferir as consequências? Por fim, essa abordagem pressupõe que é imoral prejudicar alguém. Muitas culturas consideram admissível prejudicar algumas pessoas, de modo que o princípio do não prejuízo não é autoevidente. O que fundamenta essa hipótese? Tudo isso constitui um raciocínio circular vicioso. “Consequencialismo” é um termo

amplo para diversas abordagens, a mais famosa das quais é o utilitarismo, “o bem maior para o maior número possível”. A crítica que Anscombe faz ao consequencialismo serve também para o utilitarismo. Para uma crítica abrangente ao consequencialismo em geral e ao utilitarismo em particular, veja Bernard Williams, “A critique of utilitarianism”, in: J. J. C. Smart; Bernard Williams, *Utilitarianism: for and against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), p. 75-150.

30 “Essa palavra, ‘dever’, tendo adquirido uma força meramente hipnotizante, não poderia, considerando-se a força que tem, ser inferida a partir de absolutamente nada. [...] Impõe-se um predicado real; não uma mera palavra que não contém pensamento inteligível algum: uma palavra que guarda a sugestão de força, e é apta a ter um forte efeito psicológico, mas que não mais, em absoluto, significa um conceito real. Pois sua sugestão é de um veredito sobre meu ato, segundo sua concordância ou discordância com a descrição na frase que contém esse ‘dever’. E onde não se imagina que haja um juiz ou uma lei, a noção de veredito pode manter seu efeito psicológico, mas não seu sentido” (ibidem, p. 6-7).

31 Ibidem. Elizabeth Anscombe não lera ou escrevera muito sobre filosofia moral antes de meados dadécada de 1950, mas ficou indignada com a decisão de Oxford de conceder um doutorado honorário ao expresidente americano Harry S. Truman, que lançara bombas atômicas sobre o Japão. Sua indignação a levou a começar a ler sobre filosofia moral moderna e o fruto disso foi uma série de exposições curtas e influentes sobre como o raciocínio moral moderno se tornara subjetivo e escasso. Sobre a conexão entre o doutorado de Truman e os escritos dela, veja Duncan Richter, “E. E. M. Anscombe (1919-2001)”, *Internet encyclopedia of philosophy*, sem data, disponível em: www.iep.utm.edu/anscombe, acesso em: 27 jun. 2017.

32 MacIntyre reconhece sua dívida para com Anscombe em *After virtue: a study in moral theory*, 3. ed. (Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press, 2007), p. 53 [edição em português: *Depois da virtude*, tradução de Jussara Simões (São Paulo: Edusc, 2001)].

33 Ibidem, p. 54.

34 Ibidem, p. 55.

35 Veja cap. 1, “A disquieting suggestion”, ibidem, p. 1-5.

36 Veja cap. 5, “Why the Enlightenment project of justifying morality had to fail”, e cap. 6, “Some consequences of the failure of the Enlightenment project”, ibidem, p. 51-78.

37 Ibidem, p. 57-8.

38 Ibidem, p. 59.

39 Se a pessoa secular responde que os seres humanos têm, sim, um *télos*, ou propósito — sobreviver e transmitir nosso código genético — isso não ajudaria na descoberta de uma base para a moralidade. Se nosso único propósito fosse “a sobrevivência do mais forte”, então qualquer comportamento que nos ajudasse a sobreviver, por mais cruel que fosse, seria “bom”.

40 Smith, *Lost in transition*, p. 27.

41 Ibidem, p. 28.

42 Friedrich Nietzsche, *Twilight of the idols* [edição em português: *Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofa com o martelo*, tradução de Paulo César de Souza (São Paulo: Companhia das Letras, 2006)], citado em Smith, *Lost in transition*, p. 110.

43 Friedrich Nietzsche, *The anti-Christ* [edição em português: *O Anticristo*, tradução de Rubens Eduardo Frias (São Paulo: Centauro, 2004)], citado em Smith, *Lost in transition*, p. 111.

44 Terry Eagleton, *Culture and the death of God* (New Haven: Yale University Press, 2014), p. 163 [edição em português: *A morte de Deus na cultura*, tradução de Clóvis Marques (Rio de Janeiro: Record, 2016)]. Outro antigo proponente do postulado de Nietzsche foi o Marquês de Sade, no romance *Juliette*. “A justiça não tem existência real. [...] Abandonemos então nossa crença nessa

- ficção, ela não existe mais que o Deus a quem tolos lhe creditam a imagem: não há Deus neste mundo nem há virtude nem há justiça. [...] O interesse próprio [...] é a única regra a definir justo e injusto” (Marquis de Sade, *Juliette* [New York: Grove, 1968], p. 605 e 607, citado em James D. Hunter, *Culture wars: the struggle to define America* [New York: Basic Books, 1991], p. 313).
- 45 J. L. Mackie, *Ethics: inventing right and wrong* (London: Penguin, 1990). Veja tb. o cap. “The argument from queerness”, p. 38-42. Ele argumenta ali que as entidades morais — fatos objetivos e obrigações — seriam excessivamente “excêntricas”, diferente de tudo mais que a ciência é capaz de confirmar, e por não existirem fatos morais não pode haver obrigações morais.
- 46 Ibidem, p. 30-3.
- 47 Ronald Dworkin, “What is a good life?”, *New York Review of Books*, February 10, 2011, citado em C. Stephen Evans, *Why Christian faith still makes sense: a response to contemporary challenges* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), p. 50.
- 48 Ibidem.
- 49 Hart, *The experience of God*, p. 257.
- 50 Veja George Mavrodes, “Religion and the queerness of morality”, in: Robert Audi; William Wainwright, *Rationality, religious belief, and moral commitment* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), p. 213-26; Robert Adams, “Moral arguments for theistic belief”, in: *The virtue of faith and other essays in philosophical theology* (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. 144-63; Mark D. Linville, “The moral argument”, in: *The Blackwell companion to natural theology*, edição de William Lane Craig; J. P. Moreland (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), p. 391-448; C. Stephen Evans, *Natural signs and knowledge of God: a new look at theistic arguments* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 107-48. Veja tb. C. Stephen Evans, *God and moral obligation* (Oxford: Oxford University Press, 2013), dedicado a defender a tese da premissa número um, de que a obrigação moral não depende necessariamente da crença em Deus, mas da existência de Deus.
- 51 Evans, *Natural signs and knowledge of God*, p. 109. Nesta seção, sigo a exposição de Evans do argumento moral (p. 107-48).
- 52 Mavrodes, “Religion and the queerness of morality”, p. 213-26.
- 53 No mínimo, se cremos que “alguns ideais morais são objetivamente vinculantes [...] independentemente de como pensamos ou sentimos”, então a crença em Deus e no sobrenatural explicam melhor nosso mundo do que uma visão secular (Evans, *Natural signs and the knowledge of God*, p. 113).
- 54 Penso que o testemunho do que Mavrodes e C. Stephen Evans estão dizendo pode ser encontrado em *Mind and cosmos*, de Thomas Nagel, cujo subtítulo é *why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false*. Nagel concorda que o valor moral de fato existe. Ao mesmo tempo que continua a se declarar ateu, conclui que a visão reducionista de mundo, hoje tão predominante — a vida consistiria de nada mais que substâncias físicas, químicas e biológicas — não consegue explicar a consciência humana, a validade da razão ou o valor moral. De modo admirável e honesto ele admite não ter boas respostas para as muitas questões que isso suscita. Mas conclui que, devido à realidade moral, deve haver algo mais no Universo do que somos capazes de enxergar. Nega a visão russelliana [de Bertrand Russell] naturalista atual do mundo. Veja Thomas Nagel, *Mind and cosmos: why the materialist neoDarwinian conception of nature is almost certainly false* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 97126.
- 55 Wilson, “It’s the gospel truth”.



dez

Uma justiça que não cria novos opressores

Em um dos meus primeiros anos no ministério pastoral em Manhattan, participei de um painel em uma universidade local. Tive ali uma conversa com um eminente membro do corpo docente que me contou que era um homem secular, mas que se apegava com firmeza a diversos valores humanísticos. “Por isso evito igrejas”, acrescentou. Respondi que não conseguia compreender sua linha de raciocínio. “Só existem dois tipos de igrejas”, disse ele, “a legalista e a relativista. Ambas são más notícias. Quero uma igreja de mentalidade aberta, mas com valores reais, sólidos. Não consigo encontrar uma igreja com essa combinação”. Contou-me algumas histórias aflitivas de sua experiência em algumas igrejas muito rígidas, abusivas, legalistas, mas, em seguida, contou também de sua repugnância a denominações do tipo “Você pode crer no que quiser”. “São igrejas cheias de pessoas como eu, fugindo dos legalistas, mas o que criaram nada mais é que um clube social”.

Ele estava bastante equivocado quanto à inexistência de alternativa para esses dois tipos de igrejas. No entanto, precisamos começar pelo pleno reconhecimento do problema e tratá-lo. De fato, são muitas as igrejas desses dois tipos. Para cada pessoa que encontrei que se desviou da fé devido à maneira de pensar e à aparente falta de evidências, o número dos que a abandonaram por causa de pessoas da igreja se mostrarem arrogantes, excessivamente confiantes na própria justiça e autoritárias é muito maior. Não há desculpa para nada disso e, portanto, os cristãos deveriam se apressar em dar ouvidos a essas objeções.

Pessoas de mentalidade secular podem ter problemas para captar bem os conceitos traiçoeiros da moralidade e da verdade. Mas embora as pessoas religiosas possam ter o domínio desses assuntos, com frequência os utilizam

como uma arma para intimidar e controlar quem os compartilha e condenar e punir quem não o faz. Pensar “Estamos do lado da verdade” pode dar às pessoas uma licença interior para serem abusivas com quem, pelo que acreditam, tem opiniões heréticas. Em outras palavras, enquanto pessoas de mentalidade secular lutam com os problemas que acompanham o relativismo, pessoas religiosas lutam com o moralismo.

Se propusermos a pergunta “A religião é uma força em prol da justiça e do bem no mundo, ou em prol da injustiça?”, um número enorme de acontecimentos e movimentos históricos concretos e bem comprovados podem ser lembrados a fim de corroborar *tanto* uma resposta negativa *quanto* uma positiva. Um dos exemplos mais ilustrativos é o tráfico de escravos africanos e a abolição da escravatura nos Estados Unidos. Os cristãos foram pioneiros na abolição da escravatura, por motivos cristãos e razões morais. E, no entanto, os criadores e defensores desse comércio também eram cristãos, havendo teólogos e estudiosos da Bíblia que se empenharam em sustentar essa prática com o uso de textos-prova sagrados. Hoje temos comprovação mais do que suficiente do abuso de mulheres e crianças em muitos países dominados pela religião, e também dentro de instituições religiosas em nossas sociedades ocidentais. Contudo, estudos sociológicos também revelam que em quase qualquer cidade ou comunidade nos Estados Unidos, a quantidade de doações para caridade, de horas de voluntariado e de serviço sem fins lucrativos a grupos necessitados criados por igrejas e entidades religiosas jamais poderiam ser substituídos por serviços governamentais sem um aumento gigantesco de impostos. Estudo realizado por um professor da Universidade da Pensilvânia selecionou onze igrejas e uma sinagoga e demonstrou que, em média, o valor econômico de cada uma delas para seu bairro na cidade da Filadélfia era de mais de 4 milhões de dólares ao ano.¹

Fé e instituições religiosas em comum também criam um “capital social”, um impulso associativo mais profundo que produz cooperação social e econômica em bairros e comunidades. O capital social diminui o custo de transações econômicas e fomenta laços sociais que diminuem taxas de criminalidade, de desabrigados e de evasão escolar. Políticas e programas governamentais não podem criar capital social.² Além disso, estudiosos de organização comunitária entre populações carentes testemunham a

necessidade de instituições religiosas, e de igrejas em particular. Organizações ligadas às bases, as quais confrontam a indiferença tanto de governos quanto de grandes empresas com as necessidades de grupos marginalizados, dependem pesadamente das igrejas para fazer isso.³

Nicholas Kristof, colunista do *New York Times*, escreveu um artigo intitulado “A little respect for dr. Foster” [Um pouco de respeito pelo dr. Foster] sobre um médico cristão evangélico desconhecido que dirigiu um hospital rural em Angola, onde a taxa de mortalidade infantil era a mais alta do mundo. Ele criou seus filhos em um dos lugares mais perigosos possíveis. Kristof escreveu:

A maioria dos evangélicos, claro, não segue um caminho tão penoso assim, e também é verdade que há muitos médicos seculares fazendo um trabalho heroico. [...] Mas devo dizer que uma parcela desproporcional dos trabalhadores que conheci nos lugares mais inóspitos ao longo dos anos, e que continuam atuando ali bem depois que todas as pessoas sensatas abandonaram o lugar, é composta de evangélicos, de freiras ou de padres.⁴

No fim, o relacionamento da religião com a justiça não se resolve anotando abusos e injustiças religiosos de um lado da folha de papel em contraste com uma lista de benevolências e méritos religiosos do outro. Os méritos podem exceder em número os abusos, e muito, mas os casos de maus procedimentos ficam gravados mais fundo na memória e na consciência. No fim, seria melhor procurar outras bases sobre as quais explorar o relacionamento entre fé religiosa e justiça.

Justiça e direitos

Poderíamos começar perguntando qual é a melhor sustentação para os direitos humanos, a religião ou o secularismo.

O que são “direitos humanos”? O filósofo Nicholas Wolterstorff afirma que um direito humano é uma obrigação ou reivindicação a que uma pessoa faz jus em relação a outra, quando está diante desta. Ela tem o direito de não ser morta, torturada, defraudada ou raptada, e possivelmente outros mais. Esses direitos pertencem a ela não em virtude de pertencer a uma raça ou gênero em particular, ou por ter determinado caráter moral, ou por ser capaz de contribuir com a sociedade e a economia. Ela tem esses direitos

pelo simples fato de ser um ser humano. Alguns podem ser seres humanos muito melhores que outros em diversos aspectos, mas todos são igualmente humanos e, por isso, compartilham desses direitos em condições iguais.⁵ Esse rol básico de direitos humanos é a crença da maioria das pessoas ocidentais seculares, muitas das quais acreditam que a religião é um dos grandes entraves no mundo para a busca desses direitos.

A questão, no entanto, é *por que* as pessoas têm esses direitos? A Declaração de Direitos Humanos das Nações Unidas não responde a essa pergunta, apenas traz uma lista dos direitos.⁶ Isso basta? É suficiente dizer que “os direitos humanos simplesmente existem, que eles são assim e não sabemos por quê”?

Essa é a abordagem secular, como atesta a declaração da ONU. A maioria diria que os direitos humanos são simplesmente óbvios, mais nada. Todavia, há problemas crescentes com essa abordagem.

Michael Ignatieff, em *Human rights as politics and idolatry* [Direitos humanos como política e idolatria], mostra que o avanço dos direitos humanos no mundo está sob ataque fora do Ocidente [por ser visto] como nada mais, nada menos do que a mais nova forma de imperialismo ocidental, ao passo que, dentro da nossa cultura, ele vem perdendo confiança nos próprios fundamentos teóricos. Apesar de o movimento dos direitos humanos parecer estar avançando, na verdade ele passa por uma crise.⁷ De modo semelhante, em seu ensaio “Conditions of an unforced consensus on human rights” [Condições de um consenso espontâneo sobre direitos humanos], Charles Taylor explica o dilema ocidental face à resistência das nações da Ásia e do Oriente Médio. Escreve Taylor: “Um obstáculo no caminho do [...] mútuo entendimento vem da incapacidade demonstrada por muitos ocidentais de enxergarem sua cultura como uma entre muitas”.⁸ Os secularistas ocidentais insistem em que a visão que eles têm dos direitos humanos é óbvia para qualquer pessoa racional, mas as culturas não ocidentais respondem que eles estão “longe de serem autoevidentes”.⁹ Isso deixa os ativistas dos direitos humanos bastante vulneráveis a acusações de imperialismo. Se direitos humanos e igualdade existem “só porque assim desejamos”, então os ativistas não são capazes de convencer, apenas de coagir. Podem forçar culturas a adotarem ideias individualistas e ocidentais de direitos e igualdade usando dinheiro, poder

político ou mesmo força militar. Mas, segundo alega a acusação, tudo isso não passa do mais novo estágio no pendor inveterado do Ocidente para a dominação e o colonialismo. As nações ocidentais fazem agora o que sempre fizeram, mas de maneira dissimulada, sob a bandeira dos “direitos humanos”.

Será que só nos resta dizer “Nós, pessoas de bem e inteligentes, conseguimos vê-los — porque vocês não conseguem?”. Ou existe algum modo de justificar os direitos humanos? Alguns pensadores seculares têm tentado explicar por que os direitos humanos existem. Wolterstorff escreve: “Quase todas as propostas seculares relativas ao fundamento dos direitos humanos [...] são o que se poderia chamar de *explicações de capacidade*. Sustentam que o valor que fundamenta os direitos humanos advém de uma certa capacidade que os seres humanos têm [...] ou a capacidade de ação racional em geral, ou uma forma específica dessa capacidade, como [...] a capacidade de agir com base em uma percepção do bem”.¹⁰ Em outras palavras, argumenta-se que os seres humanos têm direitos devido à sua capacidade de escolha racional ou de alguma outra aptidão. Os problemas com essa visão são sérios. Por exemplo, “bebês recém-nascidos ainda não têm as capacidades” mencionadas nem quem está em coma, nem os mentalmente debilitados em outros sentidos, nem vários dos que são muito idosos. Assim, segundo a principal teoria secular que define e fundamenta os direitos humanos, os muito jovens e os muito velhos não têm direito algum. Contudo, quase todo o mundo concordaria que essas pessoas destituídas de capacidade ainda assim têm o direito de “não levarem um tiro e não terem o corpo atirado em uma caçamba de lixo”.¹¹

Mas se não é em capacidades, em que baseamos os direitos humanos? Wolterstorff, sintetizando o conhecimento histórico muito recente, argumenta que os direitos humanos individuais se desenvolveram pela primeira vez não na época do Iluminismo, mas a partir da cristandade medieval, baseados em temas teológicos da Bíblia.¹² Além disso, ele sustenta que não existe fundamento alternativo plausível ou melhor para os direitos humanos do que a base original, religiosa. Tudo isso significa que, no longo prazo, a crença religiosa em Deus é a melhor sustentação e fundamentação para os direitos humanos. Segue uma comparação de dois pensadores que ilustram a ideia de Wolterstorff.

Dois estudos de caso

No século 20 houve dois defensores bastante conhecidos dos direitos humanos e da democracia, um acadêmico, e o outro, ativista.

O acadêmico era John Rawls, filósofo de Harvard. Ele propôs um famoso exercício intelectual. Imagine pessoas se reunindo para decidir que tipo de sociedade desejam criar, mas fazendo isso por trás de um “véu de ignorância”. Não sabem que raça, idade, nível de inteligência ou que talento, gênero ou nível de educação terão ou ocuparão nessa nova sociedade. Por isso deveriam criar o tipo de sociedade em que gostariam de viver, qualquer que fosse o lugar que ocupariam nela. Rawls acreditava que o simples fato de as pessoas usarem o interesse próprio dentro de parâmetros racionais, criando o tipo de sociedade que desejariam se tivessem em mente que talvez pudessem ser pobres ou estar em alguma outra posição de fragilidade no que diz respeito a poder social, isso desenvolveria, então, uma sociedade que honraria os direitos humanos.¹³ E não exigiria nenhum valor moral ou crença religiosa, tudo deveria permanecer no campo privado.

Mas há problemas reais com essa abordagem. Não é verdade que você poderia concluir o exercício e projetar uma sociedade usando apenas parâmetros racionais de um tipo neutro, objetivo. Cada um de nós também será profundamente afetado por nossas convicções particulares acerca do que é uma boa vida humana, o que é um bom ser humano, e *para que* serve a vida humana. Por exemplo, quem tiver uma visão da natureza humana mais individualista, então, por mais pobre que seja, haverá de querer uma sociedade com toda a ênfase voltada para a iniciativa pessoal e o livre mercado, sem impedimentos à livre iniciativa. Uma visão diferente das coisas poderia levar outra pessoa a projetar um papel bem maior para a atuação do governo no auxílio aos pobres e na regulamentação dos mercados. Sua preferência por uma ou outra situação ultrapassa o interesse pessoal racional, chegando às crenças relacionadas com a natureza humana. Assim, mesmo por trás de um “véu de ignorância”, as pessoas não escolherão o mesmo tipo de sociedade porque, como insiste o filósofo político Michael Sandel, de Harvard, todas as noções de justiça são “inevitavelmente de caráter condenatório”. A ideia de que “não deveríamos trazer convicções morais ou religiosas para as discussões públicas sobre a

justiça” é francamente impossível. Sandel escreve: “Quer estejamos argumentando sobre planos de resgate financeiro [...] barriga de aluguel ou casamento entre pessoas do mesmo sexo, ação afirmativa ou [...] quanto ganha um CEO [...] questões de justiça estão relacionadas muito de perto com noções concorrentes de honra e virtude, orgulho e reconhecimento”.¹⁴ O livro *Whose justice? Which rationality?*, de Alasdair MacIntyre, tem um título que sintetiza a tese de Sandel.¹⁵ Não há caminho simples, único para a razão ou para compreender a justiça. Nossa racionalidade e nosso conceito de justiça dependem de nossas crenças acerca do certo e do errado, da natureza da virtude, do relacionamento do indivíduo com o grupo e de muitas outras coisas.¹⁶

De modo que as esperanças de Rawls de uma nova unidade social que se baseasse em manter nossas visões religiosas e morais na esfera privada devem ser descartadas. E, claro, é o que tem sido feito. Essa abordagem foi usada por uma geração e não deu certo. Nossa cultura encontra-se dividida e fracionada por facções beligerantes com concepções fundamentalmente diferentes de justiça e do bem comum. O apelo aos direitos humanos estritamente com base em um “interesse próprio dentro de parâmetros racionais” não convence.¹⁷

Contrastando com isso, o dr. Martin Luther King Jr. buscou uma sociedade justa sobre um fundamento consideravelmente mais forte. Ele defendia a ideia de que a segregação não só era inviável para o bem comum de uma sociedade como um todo, mas também era pecado. Sabia que os direitos humanos não têm poder algum se forem criados apenas por uma maioria ou se forem impostos por decreto judicial. Só têm poder se estiverem de fato “presentes”, com existência própria, e se dependerem apenas do fato de a pessoa injustiçada a sua frente, que está fazendo uma afirmação contra você, ser um ser humano. Valendo-se do ensino bíblico de que todo ser humano é criado à imagem de Deus (Gn 1.26,27), ele escreveu que a imagem de Deus em nós confere a cada pessoa

uma singularidade, confere a ela um valor, confere a ela uma dignidade. E nunca podemos nos esquecer disso como nação: não existem gradações da imagem de Deus. Todo homem, do branco mais agudo ao negro mais grave, é importante no teclado divino, exatamente porque todo homem é feito à imagem de Deus.¹⁸

A Bíblia nos fornece o fundamento mais forte possível para a noção de direitos humanos. Seu próximo se coloca em sua presença com um valor intrínseco, uma dignidade inviolável (Gn 9.6). Martin Luther King Jr. não pediu à América branca que libertasse os afro-americanos para que buscassem seus próprios interesses dentro de parâmetros racionais, suas definições próprias e individuais de uma vida gratificante. Antes, citando Amós 5.24, ele chamou a nação a não se dar por satisfeita até que “corra a justiça como as águas, e a retidão, como o ribeiro impetuoso”.¹⁹ A abordagem secular de Rawls perde a cor diante da fundamentação cristã para a justiça utilizada pelo dr. King.

A opressão da modernidade

Embora muita gente pense que ter compromisso com os direitos humanos faça parte de uma visão secular das coisas, a realidade é que os direitos humanos têm um relacionamento conturbado com as duas fases do secularismo, a primeira delas chamada de modernidade, e a segunda, com frequência, de pósmodernismo.

Como vimos antes, os expoentes da Escola de Frankfurt, Max Horkheimer e Theodor Adorno, perceberam o quanto capitalismo e socialismo, direita e esquerda, podiam ser opressivos. Tanto o fascismo quanto o comunismo perderam sua orientação moral ao definirem “o bem maior” com o objetivo de justificar a violência e ao usarem métodos burocráticos e científicos para fazê-lo com eficácia. Cada ideologia encontrou maneiras de tornar o respectivo ideal social totalitário a ponto de excluir e explorar qualquer um que se lhe opusesse.

Isso levou à “dialética negativa” de Adorno contra os sistemas de pensamento que eram “totalizantes”, ou seja, que se afirmavam capazes de explicar toda a realidade, consertar e melhorar toda realidade e que esmagavam e marginalizavam todos os que discordassem de seu relato.²⁰

Essa crítica que se desenvolveu a partir da Escola de Frankfurt se transformou no que hoje é chamado de pós-modernismo e pós-estruturalismo.²¹ O filósofo Jean-François Lyotard propôs uma famosa definição do pósmodernismo como a “incredulidade em relação às

metanarrativas”.²² Uma grande narrativa ou metanarrativa é “uma teoria totalizante [no sentido de totalitária] que objetiva englobar todos os acontecimentos, todas as perspectivas e todas as formas de conhecimento em uma explanação abrangente”.²³ Lyotard partiu de Adorno na identificação dessas “grandes teorias” que tendiam não só a ser utópicas, mas também a destruir toda discordância, em nome da visão exaltada e positiva que tinham de seu próprio poder.

Lyotard incluiria o marxismo nesse grupo, com sua crença no triunfo inevitável da classe trabalhadora, e por isso o pós-modernismo não é popular entre muitos da esquerda.²⁴ Mas ele e seus seguidores também se opuseram às afirmações do capitalismo, da “mão invisível” do mercado de Adam Smith. Essa metanarrativa prescreve que as pessoas podem ser mais bem compreendidas como atores e consumidores racionais, e que só a livre iniciativa levará inevitavelmente os seres humanos à alocação mais racional e eficiente de todos os ativos. O mercado, não o governo, é o caminho para produzir prosperidade e paz no mundo. Uma terceira metanarrativa nessa categoria é o neodarwinismo, que se pretende uma explanação abrangente de todo comportamento e história humanos. Tudo a nosso respeito pode ser compreendido por meio de categorias da biologia evolucionária e da neurociência. Se Lyotard estivesse vivo, sem dúvida veria as declarações do Vale do Silício também como uma metanarrativa totalizante — tanto suas afirmações cotidianas de que está “mudando o mundo”, até as previsões de que a tecnologia solucionará a pobreza, o racismo, a enfermidade, o envelhecimento e superará inclusive a morte.²⁵

Os pensadores pós-modernos argumentam que as metanarrativas modernas são inerentemente autoritárias, pois suprimem a diferença. Discordar de qualquer delas é visto não como um mero ponto de vista diferente, mas, sim, como algo antirracional ou antissocial, uma forma de barbarismo primitivo. Para se opor a essas grandes narrativas modernas, o pós-modernismo negou quaisquer valores universalmente verdadeiros, qualquer possibilidade de a razão penetrar e englobar toda a realidade. Os governantes usam a verdade como forma de “controle social”.²⁶ Por isso, todas as alegações de “verdade” são agora percebidas como uma movimentação retórica, por parte de quem está no poder, para marginalizar e dominar aqueles cuja crítica poderia diminuir-lhes sua parcela do poder.

No lugar de “verdade” (palavra que eles sempre colocam entre aspas para expressar ceticismo ou escárnio), os pós-modernistas promovem uma multidão de “micronarrativas” contraditórias e rivais. As pessoas podem viver dentro das próprias narrativas de vida que criam para si mesmas. Em linguagem popular, “o que é verdade para mim não é verdade para você”. Assim, deveríamos reconhecer uma multidão de “verdades” pessoais e sociais excelentes para os indivíduos, mas que não necessariamente se encaixam em um todo coerente. Qualquer tentativa de chegar ao consenso e à paz na sociedade era vista por Lyotard e seus herdeiros sempre como opressora para alguém ou algum grupo.

A grande ironia é que o pós-modernismo cria a própria narrativa. Como Terry Eagleton salientou, o pós-modernismo tem igual propensão a dividir o mundo em um binário de “mocinhos” — aqueles que promovem a pluralidade, as micronarrativas múltiplas, locais, mutáveis — e “bandidos” — os que adotam valores, absolutos e metanarrativas universais.²⁷ Os defensores da pósmodernidade são tão “exclusivos e críticos”, tão rápidos em demonizar e marginalizar pontos de vista opostos quanto as ortodoxias a que se opõem.²⁸ A diferença é que as metanarrativas modernas silenciam e marginalizam a oposição chamando-a de antirracional, ao passo que a metanarrativa pós-moderna marginaliza os oponentes insistindo em que qualquer pessoa que faça uma alegação de valor universal está sentando na cadeira do opressor. A argumentação é silenciada pela afirmação de que todo debate é um estratagema do privilegiado para manter seu privilégio.

Isso, claro, é tão totalitário e sufocante quanto as metanarrativas mais antigas. Ao “sacrificar a noção de verdade por completo” o pós-modernismo acaba sendo apenas mais uma ferramenta para ser usada pela opressão. Ao “insistir em que a verdade é uma função do poder e do desejo, navegam pavorosamente perto do que seus governantes defendem na prática.²⁹ Em outras palavras, se é verdade que alegações de verdade são apenas formas de obtenção de poder, então alegações de que “não existe verdade, só poder” *também* nada mais são do que formas de obtenção de poder.

E, em última análise, essa estratégia contra a opressão precisa fracassar. Se não existe verdade, em que bases pode o fraco dizer ao forte que o que este está fazendo é errado? Se não existe verdade, só poder, por que o forte não deveria simplesmente se agarrar a seu poder e usá-lo como bem entende?

Um acadêmico escreve: “Se a ‘verdade’ é uma ilusão empregada pelo poderoso para sujeitar o fraco, o fraco estará em melhor condição se o poderoso acatar essa proposição e passar a sujeitar o fraco pelo exercício direto do poder?”.³⁰

O fracasso do pós-modernismo

Tudo isso tem levado muita gente a afirmar que o pós-modernismo está em declínio na atualidade. Em 2011, o museu Victoria and Albert produziu “a primeira retrospectiva ampla sobre o pós-modernismo” intitulada “Pósmodernismo: estilo e subversão, 1970-1990”. Acima de tudo, o museu falava do pós-modernismo como um movimento nas artes, mas em um artigo importante Edward Docx observou que a exposição sinalizava que o movimento filosófico da desconstrução de todas as alegações de verdade e metanarrativas também tinha começado a diminuir quanto a influência.³¹

Docx explica por que ele tem perdido força nas artes. No início “parecia que a melhor forma de desafiar a supremacia do capitalismo ocidental era empregando-se as táticas irônicas do pós-modernismo”. Mas “como o pósmodernismo ataca tudo”, não há maneira de estabelecer quaisquer critérios estéticos — ninguém tem o direito de dizer que essa arte é boa ou que aquela é ruim. Isso queria dizer que o único modo de avaliar obras de artes era pelo dinheiro que geravam. Por mais irônico que pareça, “removendo todos os critérios, nada mais nos resta a não ser o mercado, o oposto do que o pósmodernismo pretendia na origem”.³²

O autor afirma que nos campos da filosofia e da política, os efeitos assustadores da pós-modernidade têm sido semelhantes. Pelo fato de ela atacar todas as alegações e rejeitar quaisquer critérios para julgar seja o que for, “um clima de confusão e incerteza começou a crescer e a florescer até que, em anos recentes, tornou-se onipresente”. O problema acontece sempre que buscamos estabelecer um movimento social ou qualquer programa de justiça. “Se desprivilegiamos todas as posições, não podemos reivindicar nenhuma delas, portanto, não podemos participar da sociedade ou do coletivo; assim, em essência, um pós-modernismo agressivo se torna, no mundo real, algo que não dá para distinguir de uma espécie excêntrica

de conservadorismo inerte. Olhando desse prisma, fica mais fácil compreender porque seu poder vem diminuindo”.³³

Richard Bauckham acrescenta que “o relativismo pós-moderno não oferece nenhuma resistência convincente” à narrativa da realização pessoal por meio das “escolhas de estilo de vida do consumidor”, o que só faz reforçar o mercado e o capitalismo, justo o que os pós-modernistas a princípio queriam não fazer.³⁴

Talvez seja o reconhecimento do beco sem saída do pós-modernismo, bem como das tendências totalizantes da ciência e da racionalidade modernas, o que tem levado à surpreendente movimentação recente de muitos intelectuais tradicionalmente seculares de esquerda a admitir a importância da religião para fazer justiça no mundo. O filósofo Simon Critchley, que não é um crente religioso, escreveu um livro intitulado *The faith of the faithless* [A fé dos sem fé].³⁵ Nele o autor pergunta: “A política pode ser concebida sem a religião?”. Ele responde que sim, pois há muitas teorias políticas seculares, incluindo a de Rawls.

No entanto, em seguida ele indaga: “A política é *praticável* sem a religião [...] sem apelo algum à transcendência? [...] Pode uma coletividade política manter a si mesma [...] a sua unidade e identidade, sem um momento do sagrado, sem religião, sem rituais e algo que só podemos chamar de *crença*?”. Sua resposta: “Penso que não”.³⁶ E acrescenta que “chegou a essa conclusão sem nenhuma alegria em particular”. Contudo, Critchley duvida que os sacrifícios necessários para criar uma sociedade justa serão suportados, a menos que muita gente creia na “exigência esmagadora e infinita” do amor e a sinta, “o tipo de exigência que Cristo fez no Sermão do Monte quando disse: ‘Amem seus inimigos, abençoem quem os amaldiçoa, façam o bem a quem os odeia e orem por quem os usa com maldade e os persegue’” (Mt 5.44).³⁷ O mandamento para amar todo o mundo de forma sacrificial, até os inimigos, não é prático, no fim das contas. Não pode ser alcançado nesta vida. Não é o tipo de exigência que a racionalidade interessada no próprio eu seria capaz de produzir. Critchley afirma que sentir essa “exigência ética infinita” requer fé em uma dimensão que transcende o Universo. Ele duvida que algum movimento de tamanho significativo em prol da justiça em uma sociedade possa acontecer, a menos

que muita gente tenha essa fé e experimente essa exigência.³⁸

Um absoluto não opressor

Vimos as dificuldades que a visão secular das coisas enfrenta, não só para explicar o valor moral e os direitos humanos, mas também para motivar as pessoas a honrá-los e a aplicá-los em sua vida de modo constante. Os problemas são tão graves que muitos autores e pensadores dessa corrente secular veem a religião como uma necessidade em qualquer transição rumo a uma sociedade mais justa. Mas o cristianismo não tem seus próprios problemas em relação ao tema justiça? Sendo mais específico, o próprio cristianismo não é uma “metanarrativa totalizante”? Não pretende ser o detentor dos valores verdadeiros, universais, e essa verdade não tem sido usada para marginalizar e demonizar qualquer diferença ou discordância como heresia?

A resposta, obviamente, é: “Sim, mas vamos com calma”. O que nossa pesquisa tem nos mostrado é que a negação da verdade moral universal, caracterizada tanto pela modernidade quanto pelo pós-modernismo, não necessariamente levou à paz e à liberdade, mas a novas formas de dominação e marginalização. Sem uma crença em fatos morais objetivos não há como construir um programa de justiça. No entanto, também é verdade que muitas religiões, com suas alegações absolutas, têm abusado das pessoas e as oprimido. Que caminho seguir?

Richard Bauckham, da Universidade de St. Andrews, escreve: “Necessitamos de uma história que mais uma vez ratifique valores universais ao mesmo tempo que resista a sua cooptação pelas formas de dominação”.³⁹ Resumindo, necessitamos de uma “metanarrativa não totalizante”, um absoluto não opressor. Como vimos, não podemos trabalhar por justiça sem algum reconhecimento de valores morais universais. A dissolução de normas morais influenciada pelo modernismo e pelo pós-modernismo não trouxe a libertação e a paz que buscávamos. Por isso precisamos de valores universais, mas também de algo que destrua a poderosa e natural inclinação humana para dominar os outros.

Bauckham acredita que o que necessitamos se encontra nas páginas da

Bíblia. Não nega que “a história cristã tem sido [...] no mínimo igualmente comprometida por distorções opressivas”. Mesmo assim, ele argumenta que é possível fazer um “resgate de aspectos do relato bíblico que resiste [...] a [essas] distorções ideológicas”.⁴⁰ Quais são esses aspectos da fé cristã capazes de oferecer uma base para fazer justiça, mas, ao mesmo tempo, de impedir que nos tornemos opressores também?

Primeiro, as metanarrativas tentam explicar toda a realidade, o que pode levar à arrogância de enxergar todos os opositores e dissidentes como antirracionalis ou perigosamente iludidos. Mas o relato bíblico, ao mesmo tempo que nos fornece muitos insights fundamentais acerca da natureza e do propósito humanos, ainda assim deixa muita coisa “problemática para a compreensão”. Alguns salmos, como o 88, apresentam orações de crentes em sofrimento que às vezes terminam de maneira obscura, sem solução ou respostas claras. Presunçosos, os amigos de Jó pensam que têm os caminhos de Deus de tal forma esmiuçados a ponto de saberem que os sofrendores estão sempre sendo punidos por algum pecado. Essa visão simplista os leva a dividir o mundo em pessoas boas e más e a pôr fim com suas explicações à “real complexidade dos males da história”. Seu dogmatismo os leva a condenar e desprezar pessoas que não concordam com eles. Todavia, no fim do livro de Jó, são condenados por Deus. Só Deus tem a perspectiva plena das coisas. Nós enxergamos apenas em parte.

Logo, o relato bíblico não é o tipo de “explicação exaustiva da realidade” certinha que leve os crentes à posição arrogante de quem tem todas as respostas.⁴¹

Segundo, as metanarrativas oferecem a possibilidade de resolver todos os problemas do mundo. E de fato, ao contrário do pós-modernismo, o relato cristão gera a esperança de se corrigir as injustiças e redimir todas as coisas por meio da ação redentora de Deus em Jesus Cristo. Mas ao contrário da modernidade, o cristianismo não ensina que essa é uma redenção que os seres humanos sejam capazes de gerar. Essa redenção futura “não diz respeito à razão [humana] ou à maestria humanas, mas à liberdade e ao propósito de Deus”.⁴² As narrativas modernas — histórias da literatura, do teatro e cinema — falam acima de tudo sobre “conquistas humanas”, sobre como as pessoas “conseguem superar o desastre e alcançar os objetivos que livremente escolheram”. Isso condiz com a metanarrativa moderna de que

criamos nossos próprios sentidos e moral e, com o auxílio da razão e da ciência, conseguimos solucionar os problemas do mundo. Por isso a tentação da dominação. Os relatos bíblicos, em compensação, não nos levam a pensar dessa forma. Os personagens enfrentam forças boas e más que estão além de seu controle. Vencem pela fé e pelo auxílio da graça sobrenatural. “O mundo deles é mais misterioso do que compreensível, e não esperam dominá-lo”.⁴³

Para o cristão, portanto, a redenção não pode ser uma esperança utópica no progresso inevitável ou na engenhosidade humana, mas em Deus somente, e no tempo de Deus.

Uma história de inversões

Enfim, as metanarrativas, por meio de suas alegações de verdade, podem levar à dominação, mas a trama bíblica revela “um relato da reiterada opção de Deus pelo dominado e pelo miserável, pelo impotente e pelo marginalizado”.⁴⁴

A Bíblia começa com o livro de Gênesis, escrito quando a primogenitura — a transmissão da riqueza e propriedades de toda a família para o filho mais velho — era uma cláusula pétrea em praticamente todas as sociedades. Contudo, Gênesis em sua totalidade é subversivo em relação a essa norma cultural.⁴⁵ Deus o tempo todo escolhe e trabalha por meio de filhos que foram os segundos a nascer, que não tinham poder perante a sociedade em que viviam. Ele escolhe Abel em vez de Caim, Isaque em vez de Ismael, Jacó em vez de Esaú, José em vez de Rubem. E, quando trabalha com mulheres, não escolhe aquelas que desfrutassem de algum poder em razão dos padrões de beleza e sexualidade de sua cultura. Ele realiza sua obra redentora por meio de Sara, uma mulher velha e infértil, não da jovem Agar; por meio de Lia, uma mulher não amada e nada atraente, em vez da atraente Raquel. Deus se recusa repetidamente a permitir que sua ação graciosa concorra com padrões previsíveis de influência e privilégio terrenos. Ele coloca no centro a pessoa que o mundo colocaria na periferia. O estudioso da Bíblia Walter Brueggemann comenta sobre a passagem em Gênesis 25 em que Deus profetiza, por intermédio de um oráculo, que

trabalhará com o mais jovem dos dois filhos, Jacó em vez de Esaú. Ele explica que a lição de Gênesis é que “o oráculo contraria toda a sabedoria convencional”.

Os israelitas devem ter se questionado sobre esse patriarca que estava sempre em apuros. [...] Esse Deus não se aliava apenas com os que eram obviamente valorizados, os primogênitos. Esse oráculo fala sobre uma inversão [de expectativas]. Afirma que não estamos condenados ao modo em que o mundo atualmente está organizado. Essa é a premissa do ministério de Jesus: os pobres, os que choram, os humildes, os que têm fome [...] são os que herdam o reino (Mt 5.3-7).⁴⁶

À medida que o enredo bíblico prossegue, vemos Deus se postar ao lado de Israel, um povo escravizado, e contra a opressão do maior império do mundo. Avance até a história de Juízes — libertadores e líderes que, um após o outro, conduziram Israel toda vez que caiu sob o domínio de nações mais poderosas. Mas os leitores têm enfatizado a frequência com que o homem que Deus levanta — Jefté, Gideão, Sansão — provém de uma tribo menor, uma família de status baixo, ou mesmo da classe dos proscritos pela sociedade. Davi, o rei, é o mais jovem e o menor dos filhos de Jessé (1Sm 16). Depois, no Novo Testamento, quando Jesus Cristo se encontra com um homem respeitado e uma mulher à margem da sociedade (Jo 3 e 4), ou um líder religioso e um coletor de impostos (Lc 18), ou um mestre religioso e uma mulher perdida (Lc 7), é sempre o azarão moral, racial, sexual e a pessoa socialmente marginalizada que mais de pronto se conecta com ele.

Junto dessa narrativa da inversão do forte pelo fraco, do rico pelo pobre, há um rio largo e profundo de ensino ético e um apelo a todos os crentes para que vivam de maneira justa e sejam agentes da justiça social no mundo. Os profetas do Antigo Testamento insistem em que a falta de cuidado para com os pobres e necessitados é sinal de falta de fé genuína em Deus (Is 1.7; 58.6,7). De igual modo, o Novo Testamento ensina que o amor prático pelos pobres é uma característica de um coração transformado pela graça (Tg 2.14-17; 1Jo 3.17,18). Deus “do pó levanta o pobre, e do amontoado de cinzas ergue o necessitado; ele os leva a sentar-se com os príncipes [...]. Ele estabelece a mulher estéril em seu lar como alegre mãe de filhos” (Sl 113.7-9), mas “conhece o arrogante de longe”

(Sl 138.6, cf. Tg 4.6).⁴⁷

O motivo para esse enredo persistente na Bíblia não é apenas porque os autores bíblicos gostam dos desfavorecidos. É porque o exemplo máximo da

ação de Deus no mundo, Jesus Cristo, foi o único fundador de uma religião importante que morreu em desgraça, não cercado por todos os seus queridos discípulos, mas abandonado por todos com quem se importava, incluindo seu Pai. Foi vítima de um erro judicial e morreu oprimido e desamparado. A salvação de Jesus Cristo chega a nós por meio de sua pobreza, rejeição e fraqueza. E os cristãos não são salvos invocando suas próprias forças e realizando grandes feitos, mas, sim, pela admissão da própria fraqueza e necessidade de um salvador.

A maioria das metanarrativas afirma: “Eis como superar dificuldades e alcançar objetivos. Recomponha-se, controle-se. Controle a situação. Seja forte. Você consegue”. Mas Jesus, em essência, diz: “Você não consegue. Precisa confiar em mim”. “A não ser que sejais convertidos e vos torneis como crianças, não podereis entrar no reino do céu” (Mt 18.3, KJV). Uma salvação conquistada por boas obras e esforço moral favoreceria os mais capazes, competentes, talentosos e privilegiados. Mas a salvação por pura graça favorece os fracassados, os azarões, os fracos, porque alcança apenas aqueles que sabem que a salvação *precisa* ser por pura graça. Como sinal disso, Jesus veio não como uma pessoa rica e poderosa, mas como um homem pobre, filho de mãe solteira.

Assim, a Bíblia não nos mostra uma sucessão de histórias de “heróis da fé” que vivem de força em força. Em vez disso, temos uma série de narrativas em torno de personagens que, em geral, não são as pessoas que o mundo esperaria ver como paradigmas e líderes espirituais. A Bíblia não é acima de tudo uma série de histórias que encerram com alguma moral, embora contenha muitas lições práticas. Em vez disso, é um registro da graça interveniente de Deus na vida de pessoas que não a buscam, não a merecem, continuamente resistem a ela e não lhe dão o devido apreço depois de terem sido salvas por ela.

Se tudo isso lhe causa espanto, pode ser que você acreditou em uma ideia completamente equivocada, qual seja, a de que o cristianismo está relacionado com o modo em que aqueles que vivem uma vida boa do ponto de vista moral são, em razão disso, levados para o céu. Pelo contrário, um dos principais temas da história e dos relatos bíblicos é que mesmo alguns dos seres humanos mais capazes que já viveram, como Abraão e Davi, não conseguiram se elevar acima dos barbarismos de sua própria cultura nem do

egocentrismo do próprio coração. Mas, agarrando-se à maravilhosa promessa de que a graça de Deus é concedida aos fracassos morais, triunfaram.

Uma história que rompe o ciclo

A história bíblica nos mostra um Deus que ama os oprimidos, mas faz mais que isso. Em um insight sagaz, Bauckham escreve que crer na história da salvação “também rompe o ciclo pelo qual os oprimidos por sua vez se tornam opressores”.⁴⁸ No Antigo Testamento, os israelitas são advertidos o tempo todo a não oprimirem os imigrantes e forasteiros de outras raças “pois fostes estrangeiros no Egito” (Lv 19.33,34). A lembrança de sua salvação da escravidão não pelas próprias forças, mas pela graça de Deus, foi para destruir de maneira radical sua inclinação humana natural à dominação. Mas, escreve Bauckham, “a cruz é o acontecimento em que o ciclo [do oprimido se convertendo em opressor] é definitivamente quebrado”.⁴⁹

Em Provérbios 14.31 vemos que Deus se identifica com o pobre. Quem oprime o pobre “insulta o seu Criador”, e se você ajudar os necessitados, “honra a Deus”. Mas é só em Jesus que vemos quão radical e literal é a identificação de Deus com o pobre e o oprimido. Ele nasceu em uma família pobre; viveu entre marginalizados e proscritos. Seu julgamento foi um erro judiciário. Foi morto de modo violento, nu e sem um centavo. E assim o próprio Filho de Deus soube o que é ser vítima da injustiça, enfrentar um sistema corrupto e ser morto por ele. E, como acreditam os cristãos, ele passou por tudo isso para fazer expiação por nossos pecados, para nos libertar do castigo por eles. Então, os cristãos sabem que, aos olhos de Deus, somos espiritualmente pobres e impotentes — também fomos estrangeiros e escravos, mas Deus nos salvou tornando-se oprimido por nós.

Sim, é claro que a crença em verdades morais universais pode ser usada para oprimir pessoas. Mas e se essa verdade absoluta em que cremos for um homem que morreu por seus inimigos, que não reagiu à violência com violência, mas os perdoou? Se essa história for o centro de sua vida, como poderia levá-lo a usurpar o poder e a dominar as pessoas? É digno de nota, portanto, que possamos concluir que um cristão professo que não esteja

comprometido com uma vida de generosidade e justiça para com os pobres e marginalizados é, no mínimo, mas no mínimo mesmo, uma contradição viva do evangelho de Cristo, o Filho de Deus, cujo Pai “exerce justiça para com os oprimidos e dá alimento aos famintos” (Sl 146.7). Diz Bauckham: “A distorção da história bíblica em uma ideologia de opressão tem de suprimir o sentido bíblico da cruz”. Todas essas características do relato bíblico o tornam “singularmente inadequado para ser um instrumento de opressão”.⁵⁰

A cruz rompe o ciclo de opressão em mais de um sentido. Pessoas apaixonadas pela justiça costumam se tornar arrogantes e cruéis quando confrontam quem elas percebem como opressoras. No entanto, os crentes em Cristo são ensinados a confessar que ofendem a Deus quando ofendem outros que são feitos à imagem de Deus. Não temos amado e honrado nosso próximo como desejaríamos ser tratados. Em outras palavras, todo cristão que compreende o evangelho admite que tem sido um opressor. Quando mentimos, privamos as pessoas da verdade a que têm direito. Quando quebramos promessas, privamos as pessoas de bens a que têm direito. E se não formos pobres e fecharmos o coração para quem é, nós os privamos do sustento a que têm direito. Os cristãos sabem que têm um coração opressor, mas mesmo assim foram salvos pela graça. Por isso, mesmo quando confrontam um opressor, podem fazê-lo com determinação ferrenha e corajosa, embora o evangelho ensine que façam isso também sem arrogância ou intimidação. Não podem odiar quem só os odeia, ou justificar o fato de oprimirem pessoas que consideram opressoras.

O evangelho de Jesus Cristo oferece uma verdade absoluta não opressora, que fornece uma norma fora de nós como modo de fugir da ineficácia do relativismo e do individualismo egoísta, mas que é uma verdade que não pode ser de fato utilizada para oprimir os outros. Terry Eagleton acredita que “se a fé religiosa fosse liberada do fardo de propiciar ordens sociais acompanhadas de um conjunto de fundamentos lógicos para sua existência, poderia ficar livre para redescobrir seu verdadeiro propósito como um crítico de toda essa política”. Ele acredita que “o que [a fé] acrescenta à moralidade comum não é uma base sobrenatural, mas a novidade altamente inconveniente de que nossas formas de vida devem sofrer uma dissolução radical se pretendermos que renasçam como comunidades justas

e compassivas. O sinal dessa dissolução é a solidariedade para com os pobres e os fracos. É aqui que uma nova configuração de fé, cultura e política pode nascer”.⁵¹

- 1 David O'Reilly, “A study asks: what’s a church’s economic worth?”, *Philadelphia Inquirer*, February 1, 2011.
- 2 Sobre esse assunto tão importante, veja Robert Putnam, *Bowling alone: the collapse and revival of American community* (New York: Simon & Schuster, 2001), e Robert Bellah, “The house divided: preface to the 1996 edition” in: Robert Bellah et al., *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*, p. xxii-xxviii.
- 3 Veja Jeffrey Stout, *Blessed are the organized: grassroots democracy in America* (Princeton: Princeton University Press, 2010). Em especial, veja o cap. 16, “Pastors and flocks”, p. 196-209. Stout explica que a organização comunitária visa mobilizar as comunidades carentes contra interesses poderosos do governo e das empresas. Fazer isso requer conexão em rede e organização não só dos indivíduos pobres, mas também das instituições e associações dentro das comunidades carentes. A imensa maioria dessas organizações, criadas pelos próprios pobres e por eles dirigidas, são igrejas. Stout observa que o declínio da igreja em nossa sociedade significa o declínio da organização comunitária e da democracia de base. Significa desigualdade crescente, com mais e mais poder indo para governos preocupados em aumentar impostos, gastar dinheiro público e centralizar o poder político e as grandes empresas.
- 4 Nicholas Kristof, “A little respect for dr. Foster”, *New York Times*, March 28, 2015.
- 5 Nicholas Wolterstorff, *Justice: rights and wrongs* (Princeton: Princeton University Press, 2008), p. 4-6.
- 6 Documento disponível em: www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/eng.pdf, acesso em: 3 jul. 2017 [versão em português disponível em: www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf, acesso em: 3 jul. 2017].
- 7 Michael Ignatieff et al., *Human rights as politics and idolatry*, Amy Gutmann, org. (Princeton: Princeton University Press, 2001).
- 8 Charles Taylor, *Dilemmas and connections: selected essays* (Cambridge: Belknap, 2011), p. 123.
- 9 Ibidem.
- 10 Nicholas Wolterstorff, *Journey toward justice: personal encounters in the global South* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), p. 131.
- 11 Ibidem, p. 132. Para uma argumentação muito mais extensa no sentido de que os direitos humanos não podem ser fundamentados em “capacidades”, veja Wolterstorff, *Justice: rights and wrongs*, cap. 14, “Is a secular grounding of human rights possible?”, e cap. 16, “A theistic grounding of human rights”, p. 323-361. Veja tb. N. Wolterstorff, “On secular and theistic groundings of human rights”, in: *Understanding liberal democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 177-200. Veja tb. Christian Smith, “Does naturalism warrant a moral belief in universal benevolence and human rights?”, in: J. Schloss; M. Murray, orgs., *The believing primate: scientific, philosophical, and theological reflections on the origin of religion* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 292-317.
- 12 Wolterstorff, *Justice: rights and wrongs*, caps. 2-5, p. 44-132. Veja Brian Tierney, *The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law and church law 1150-1625* (Atlanta: Scholars Press for Emory University, 1997). Tierney indica como exemplo o início do século de 1300,

quando surgiu um debate entre os franciscanos e o papa João XXII sobre o voto de pobreza da ordem e o direito ao uso da propriedade. Um membro da ordem, Guilherme de Ockham, argumentou que os franciscanos tinham não apenas um “direito positivo” (criado e concedido por governantes ou instituições), mas um “direito natural” ao uso da propriedade em tempos de necessidade extrema, porque não se podia renunciar a esse direito natural ao sustento básico e ele era irrevogável (veja Tierney, *Idea of natural rights*, p. 122; tb. citado em Wolterstorff, *Justice: rights and wrongs*, p. 46-7). Essa noção de um direito natural, que segundo Tierney não estava presente na jurisprudência romana, já era evidente na obra de alguns dos antigos pais da igreja. Ockham baseou seus argumentos sobre a linguagem no *Decretum* de Graciano, um compêndio de textos da lei canônica compilado por juristas canônicos. Grande parte do *Decretum* consistia em citações dos antigos pais da igreja. Um exemplo é Basílio, o Grande, bispo de Cesareia (329-379 d.C.), que pregava o seguinte ao seu povo: “É o pão do faminto que segurais, a camisa do despido que guardais no baú, o sapato do descalço que apodrece em vosso armário, o tesouro enterrado do pobre sobre o qual vos sentais!” (citado em G. Barrois, “On mediaeval charities”, in: J. I. McCord; T. H. L. Parker, eds., *Service in Christ: essays presented to Karl Barth on his 80th birthday*, [Grand Rapids: Eerdmans, 1966], p. 73). Em tom similar, o grande pregador da igreja oriental, João Crisóstomo, falando em 388 ou 389 d.C. na cidade de Antioquia, desafiou seus ouvintes: “Isso também é roubo, não compartilhar suas posses. [...] Privar é pegar o que pertence a outrem, pois chama-se privação quando tomamos e guardamos o que pertence aos outros. [...] Suplico-lhes que se lembrem disso sem falta, que não partilhar da própria riqueza com o pobre é roubar os pobres e privá-los de seus meios de vida; não possuímos nossa própria riqueza, mas a deles” (citado em Wolterstorff, *Justice: rights and wrongs*, p. 60-1). Os antigos pais da igreja diziam reiteradamente a seus ouvintes que deixar de dar aos pobres não era apenas falta de caridade, mas roubo, pois os meios básicos de sustento *pertencem* aos pobres. Baseados nas Escrituras, pregavam que parte da riqueza de seu povo era devida aos necessitados por obrigação. Embora Crisóstomo e Basílio não usassem a linguagem dos “direitos”, era natural para os juristas canônicos do *Decretum* e para Guilherme de Ockham reconhecer o conceito na interpretação cristã mais antiga das Escrituras. Tierney conta outra história interessante em seu capítulo “Aristotle and the American Indians” (*Idea of natural rights*, p. 255). A descoberta da América por europeus de repente transferiu a discussão relativamente abstrata sobre direitos humanos para novo território. Um debate surgiu na Espanha acerca do status dos povos autóctones que encontraram ali, os “índios” americanos. Seriam essas pessoas os escravos naturais de que Aristóteles falava? (Há um conhecido ensinamento de Aristóteles de que algumas pessoas eram feitas para a servidão.) Afinal, adoravam ídolos e eram canibais. O conceito em desenvolvimento acerca dos direitos humanos poderia ser, de fato, universal? Seriam aplicáveis aos povos autóctones? Bartolomeu de las Casas defendia que “todas as raças da humanidade são uma” e, a partir dessa premissa, afirmava que os índios americanos tinham o direito à liberdade, à propriedade, à autodefesa e a governo próprio (veja Brian Tierney, “The idea of natural rights: origins and persistence”, *Northwestern Journal of International Human Rights* 2 (Spring 2004): 101. Opunha-se a ele Juan Ginés de Sepúlveda, que adotou a posição de Aristóteles e chamou os povos autóctones de escravos naturais e bárbaros. Las Casas escreveu uma estante inteira de livros em defesa dos índios. Embora o fundamento supremo de sua convicção se baseasse em suas crenças religiosas (“Eles [os índios] são nossos irmãos, e Cristo morreu por eles.”), teve o cuidado de fundamentar seu argumento na tradição jurídica dos direitos naturais que vinha se desenvolvendo na cristandade, àquela altura, havia séculos. Inspirando-se no *Decretum* de Graciano ele disse: “A liberdade é um direito incutido no homem desde o princípio” (ibidem). Tierney salienta que embora las Casas e seus partidários vencessem o debate intelectual, perderam o político. Os defensores espanhóis dos “índios” não

- ofereceram grande ajuda aos povos em questão porque os poderes dominantes apoiaram os *conquistadores*. Todavia, esse debate na Espanha deu nova vida à noção de direito natural. Em outro lugar, Tierney delinea como essa noção do direito natural, um conceito medieval baseado na teologia cristã, abriu caminho até o mundo moderno.
- 13 Veja John Rawls, *A theory of justice*, ed. rev. (Cambridge: Belknap, 1999), p. 118-23 [edição em português: *Uma teoria da justiça*; introdução e tradução de Vamireh Chacon (Brasília Ed. UnB, c 1981)].
 - 14 Michael Sandel, *Justice: what's the right thing to do?* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2009), p. 248 e 261 [edição em português: *Justiça: o que é fazer a coisa certa*, tradução de Heloisa Matias; Maria Alice Máximo (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011)].
 - 15 Edição em português: *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, tradução de Marcelo Pimenta Marques (São Paulo: Loyola, 1991).
 - 16 Sandel expõe três concepções atuais da justiça, as quais ele chama de “maximização do bem-estar”, “respeito à liberdade” e “promoção da virtude”. De acordo com a primeira concepção, que segue o utilitarismo, a ação mais justa é aquela que traz o maior bem para o maior número de pessoas. De acordo com a segunda concepção, que segue Immanuel Kant, a ação mais justa é aquela que respeita a liberdade e os direitos de cada indivíduo de viver como ele ou ela escolhe. De acordo com a última visão, que segue Aristóteles, a justiça é alcançada quando as pessoas estão agindo como *devem*, de acordo com a moralidade e a virtude (ibidem, p. 6).
 - 17 Há outro problema com a abordagem de Rawls para o qual com frequência se chama a atenção. Ele argumentou que a violação dos direitos humanos não pode ser vista como imoral (pois isso traria valores religiosos/morais para a discussão). Antes, diz ele, é irracional. Por quê? Isso acontece, diz ele, porque se estivesse atrás do “véu da ignorância”, você desejaria apoiar os direitos humanos, pois — quem sabe? — poderia acabar sendo um dos membros frágeis da sociedade e necessitar assegurar esses direitos para si. Entretanto, quando Rawls afirma que a razão nos levaria a apoiar os direitos humanos, quis dizer que os criaríamos porque atendem aos nossos interesses. Deveríamos valorizar os interesses alheios porque essa é a melhor forma de assegurar os nossos interesses. Ora, mas isso na verdade é um apelo ao egoísmo. Deveríamos tratar os outros como se tivessem direitos *não* por estarmos sujeitos a uma obrigação moral de respeitar o valor que têm, não por ser errado agir de outra forma, mas porque isso nos beneficiaria. Deveríamos nos comportar desse modo não por valorizarmos os outros pelo que são, mas por valorizarmos a nós mesmos. Mas se essa for a única razão para honrar os direitos humanos — pelo fato de atenderem nossos interesses —, por que não pisotear os direitos do outro se sabemos que não seremos pegos? Por isso, esse esforço para criar uma base sólida e atraente para os direitos humanos, sem uma fundamentação religiosa, fracassa.
 - 18 O sermão foi pregado por Martin Luther King Jr. na igreja Ebenezer Baptist Church, Atlanta, Georgia, em 4 de julho de 1965, disponível em: http://kingencyclopedia.stanford.edu/encyclopedia/documentsentry/doc_the_american_dream/, acesso em: 4 jul. 2017. Muitos pensadores cristãos, como Martin Luther King Jr., fundamentam os direitos humanos na *imago Dei*. Wolterstorff defende uma tese interessante e única de que duas coisas conferem aos seres humanos seu valor singular (veja Wolterstorff, *Journey toward justice*, p. 136-9). A primeira é o fato de que Deus deseja um relacionamento conosco e criou a todos capazes desse relacionamento. A imagem de Deus, claro, poderia ser parte do que torna os humanos capazes de ter esse relacionamento, mas Wolterstorff é perspicaz ao evitar converter a imagem de Deus em apenas mais um conjunto de “capacidades” (como racionalidade, personalidade, moralidade etc.), de modo que os muito jovens ou muito velhos ou muito enfermos não tivessem a imagem plena. A segunda coisa: Jesus Cristo, o Filho de Deus e segunda

- pessoa da Trindade, assumiu nossa natureza humana na encarnação. “Cada um de nós não tem maior dignidade do que essa. Torturar um ser humano é torturar uma criatura cuja natureza ele ou ela compartilha com a segunda pessoa da Trindade” (p. 139).
- 19 Martin Luther King Jr., “I have a dream”. Discurso disponível em vários endereços na internet (veja <http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkhaveadream.htm>, acesso em: 4 jul. 2017).
 - 20 Theodor W. Adorno, *Negative dialectics* (New York: Seabury, 1973) [edição em português: *Dialética negativa*, tradução de Marco Antonio Casanova (Rio de Janeiro: Zahar, 2009)].
 - 21 Stephen E. Bonner, *Critical theory: a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 6-7.
 - 22 Jean-François Lyotard, *The postmodern condition: a report on knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. xxiv [edição em português: *A condição pós-moderna*, tradução de Ricardo Corrêa Barbosa (Rio de Janeiro: J. Olympio, 2002)].
 - 23 Richard Bauckham, “Reading Scripture as a coherent story”, in: Richard B. Hays; Ellen F. Davis, orgs., *The art of reading Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 45.
 - 24 Catherine Belsey, *Poststructuralism: a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 99.
 - 25 Veja na íntegra *Hedgehog Review* 17, n. 2 (Summer, 2015). A edição é intitulada “The body in question”.
 - 26 Terry Eagleton, *The illusions of postmodernism* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 41.
 - 27 Ibidem, p. 26.
 - 28 Ibidem.
 - 29 Ibidem, p. 41.
 - 30 Peter Wood, “The architecture of intellectual freedom”, National Association of Scholars, January 26, 2016, disponível em: www.nas.org/articles/the_architecture_of_intellectual_freedom, acesso em: 5 jul. 2017.
 - 31 Edward Docx, “Postmodernism is dead”, *Prospect*, July 20, 2011, disponível em: www.prospectmagazine.co.uk/features/postmodernism-is-dead-va-exhibition-age-of-authenticism, acesso em: 5 jul. 2017.
 - 32 Ibidem. Citação mais completa: “Durante algum tempo, quando o comunismo começou a entrar em colapso, a supremacia do capitalismo ocidental parecia mais bem desafiada empregando-se as táticas irônicas do pós-modernismo. Com o tempo, no entanto, uma nova dificuldade foi criada: como o pós-modernismo ataca tudo, um clima de confusão e incerteza começou a crescer e a florescer até que, nos últimos anos, tornou-se onipresente. [...] E assim [...] na ausência de quaisquer critérios estéticos, tornou-se cada vez mais proveitoso avaliar o valor das obras de acordo com os lucros que elas produziam. [...] Removendo todos os critérios, nada mais nos resta a não ser o mercado, o oposto do que o pós-modernismo pretendia na origem”.
 - 33 Ibidem. Richard Bauckham faz uma crítica similar: “[O pós-modernismo] parece libertador em sua valorização das escolhas de estilo de vida do consumidor, mas é opressivo num sentido muito mais realista, sentido que os teóricos pós-modernos prósperos estão propensos a ignorar: ele enriquece o rico ao mesmo tempo que deixa pobre o pobre, e destrói o meio ambiente”. Desse modo, dá continuidade ao tipo de opressão que as narrativas modernas de progresso sempre legitimaram (Bauckham, “Reading Scripture as a coherent story”, p. 46).
 - 34 Ibidem.
 - 35 Simon Critchley, *The faith of the faithless: experiments in political theology* (London: Verso Books, 2012).
 - 36 Ibidem, p. 24.

37 Ibidem, p. 8. [Citação bíblica traduzida do original (N. do T.)]

38 Critchley fala da “exigência ética infinita” repetidamente em *The faith of the faithless* (veja p. 7 e 17, em que ele introduz a expressão, mas depois tb. as p. 146, 220, 227). Terry Eagleton comenta que o livro de Critchley caracteriza “toda uma corrente do recente pensamento de esquerda” em que ele “vê os limites de qualquer cosmovisão inteiramente secularista” para uma política de justiça social. Ele observa como é notável que uma variedade de proeminentes pensadores da esquerda, “de Badiou, Agamben e Debray a Derrida, Habermas e Žižek” tenha assim se voltado para “questões de teologia”, agora “falando em termos rigorosamente protestantes das ‘afirmações de infinitude’, ‘atender ao chamado’, ‘responsabilidade infinita’ e coisas do tipo” (Terry Eagleton, *Culture and the death of God* [New Haven: Yale University Press, 2014], p. 203-4 [edição em português: *A morte de Deus na cultura*, tradução de Clóvis Marques [Rio de Janeiro:

Record, 2016])).

39 Bauckham, “Reading Scripture as a coherent story”, p. 46.

40 Ibidem, p. 47.

41 Ibidem, p. 49-50.⁴² Ibidem, p. 47-8. ⁴³ Ibidem.

44 Ibidem, p. 52.

45 Robert Alter, *Genesis: translation and commentary* (New York: W. W. Norton, 1996), p. 128.

46 Walter Brueggemann, *Genesis* (Atlanta: John Knox, 1982), p. 215.

47 Os profetas do Antigo Testamento são famosos pelas denúncias de opressão dentro e fora da comunidade de crentes. Uma das figuras mais interessantes do Antigo Testamento, Daniel, fala a verdade em face do poder, dizendo a um imperador incrédulo, em nome de Deus, que ele deve parar de governar com injustiça (Dn 4.27). Em Amós 1, Deus denuncia as nações ao redor de Israel por tráfico de escravos humanos (Am 1.6,9), por crimes de guerra (o massacre de não combatentes inocentes, 1.11) e pela política externa imperialista (1.13). Volta-se então para Israel, a comunidade da fé, mas não é menos rígido com eles. “Esmagam a cabeça dos pobres no pó da terra, pervertem o caminho dos oprimidos...” (Am 2.7).

Mais perspicaz é o uso pelo Antigo Testamento da justiça social como forma de medir a fé sincera e verdadeira em Deus. Quando Jó, em meio ao sofrimento, enfrenta os amigos que se mostram céticos em relação a seu amor e sua fidelidade para com Deus, faz questão de chamar-lhes a atenção para seu zelo por resgatar os pobres. Por exemplo, ele diz que seria um pecado terrível pensar em seus bens como pertencentes exclusivamente a ele. Se não tivesse compartilhado o pão e as posses com o pobre e a viúva (31.17,19), teria cometido uma violação da justiça de Deus (31.23,28). Tivesse fracassado em ajudar o órfão a fazer justiça no tribunal, teria causado grande mal (31.21,22). De maneira ainda mais direta, o profeta Isaías afirma que Deus não considerará as orações dos que mais guardavam as práticas religiosas, mas não a moral: “Quando estenderdes as mãos, esconderei os olhos de vós; [...] as vossas mãos estão cheias de sangue. [...] aprendei a praticar o bem; buscai a justiça, acabai com a opressão, fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva” (1.15-17). Quando algumas pessoas chamam a atenção para o fato de que têm orado e jejuado religiosamente, Deus diz: “Por acaso não é este o jejum que escolhi? Que soltes as cordas da maldade, que desfaças as ataduras da opressão, ponhas em liberdade os oprimidos e despedaces todo jugo? Não é também que repartas o pão com o faminto e recolhas em casa os pobres desamparados?...” (Is 58.6,7).

Jesus continua e amplia a ênfase que o Antigo Testamento dá à justiça. Em Marcos 12.40 e Lucas 20.47, ele denuncia os líderes religiosos que “devoram as casas das viúvas” e oprimem o pobre. Isso quer dizer que, apesar de toda a religiosidade deles, eram estranhos tanto à graça quanto ao coração de Deus. Caso se vissem de fato como espiritualmente falidos e necessitados das riquezas da graça gratuita de Deus, seriam generosos e justos para com aqueles destituídos de poder ou recursos (Tg

2.14-17; 2Co 8.8,9). De acordo com a Bíblia, uma vida derramada em atos de compaixão e justiça pelos pobres é o sinal inevitável de um coração transformado pela graça de Deus por meio da fé em Cristo.

Um livro do Novo Testamento que impressiona pela ênfase na justiça para com o vulnerável e o pobre é o evangelho de Lucas. Ele mostra o amor e a preocupação de Jesus pelos párias sociais e raciais como a mulher imoral (7.37), os colaboradores dos romanos (coletores de impostos) (19.1-9) e os samaritanos menosprezados (10.25-37). Jesus enfurece uma multidão que reage com violência (4.28) ao lhes dizer que Deus ama outras raças (4.25-27), e afirma que vem para trazer “... boas novas aos pobres...” (4.18). Lucas registra muitas parábolas acerca da importância de doar dinheiro e cuidar dos necessitados (4.15-23). O estudioso da Bíblia Joel Green resume muito do ensino do evangelho de Lucas: “Dispor de bens significa dispor do coração” (Joel B. Green, *The Gospel of Luke* [Grand Rapids: Eerdmans, 1997], p. 471). Se o seu coração foi transformado pela graça e sua identidade está em Cristo, então dinheiro e status não são mais motivos nem de orgulho nem de segurança.

48 Bauckham, “Reading Scripture as a coherent story”, p. 52.

49 Ibidem.

50 Ibidem. O ensaio esclarecedor oferece mais inferências em relação a como a metanarrativa bíblicadestrói a tendência à dominação. Os pós-modernistas afirmam que uma metanarrativa ou alegação de “verdade oprime porque deslegitima a diferença” (p. 52). Bauckham destaca como o relato bíblico não suprime as vozes divergentes nem a diferença. As Escrituras hebraicas, por exemplo, fornecem perspectivas múltiplas sobre a mesma história. Assim, 1 e 2Crônicas relatam o mesmo período da história coberto de Gênesis a 2Reis, oferecendo visões e interpretações significativamente diferentes dos acontecimentos. Somando-se a isso, há três histórias curtas — Rute, Ester e Jonas — que oferecem ângulos e pontos de vista bastante diferentes sobre a história de Israel daqueles apresentados nos outros livros que cobrem as mesmas histórias. E note que dois desses três livros apresentam perspectivas femininas. O livro de Provérbios ensina que, em geral, viver de maneira correta produz uma boa vida, mas o livro de Jó fala de sofrimento misterioso e inocente e fornece um contraponto. No Novo Testamento também a vida de Jesus é contemplada quatro vezes por quatro autores diferentes, oferecendo ênfases e interpretações diferentes da vida do mesmo homem, sem contar que Paulo com frequência nos dá seu próprio comentário sobre os ditos e fatos da história de Jesus. Bauckham argumenta de maneira eficaz que, apesar de toda diversidade, existe uma unidade, e há um único enredo. O efeito das vozes, dos gêneros e pontos de vistas diferentes dos autores bíblicos não é discordante em última análise, embora seja com frequência impressionante e desafiador e, no fim, apresente uma riqueza interminável de insight e entendimento. E assim o próprio caráter da Bíblia como literatura faz “da metanarrativa bíblica [...] um relato peculiarmente inadequado como instrumento de opressão” (p. 52).

51 Eagleton, *Culture and the death of God*, p. 201-8.

TERCEIRA PARTE

O CRISTIANISMO FAZ SENTIDO



onze

É sensato crer em Deus?

iniciei este livro presumindo que meus leitores preferissem um ponto de vista mais secular do que religioso. Se é essa a sua posição, talvez pense que a religião sofre um declínio de longo prazo, pois cada vez menos pessoas enxergarão e sentirão necessidade dela. Também pode ser que você considere a religião uma questão exclusiva de fé, e não de razão, que o ponto de vista secular é a concepção mais racional e científica das coisas, e que o ônus da prova de que Deus existe recai sobre os crentes. Nos dois primeiros capítulos, concentrei-me nessas visões e argumentei que elas vão desde simplificações excessivas até erros graves.

Comparando visões de mundo

Vimos que não é verdade que a religião está em declínio, ou que deva inevitavelmente declinar em uma sociedade moderna. Argumentei que todas as variantes do secularismo são compostas de conjuntos de crenças, não a mera ausência de fé. De fato, dizer “Você tem de provar Deus para mim” significa escolher e crer em uma forma de racionalidade que a maioria dos filósofos hoje considera ingênua. Nem a religião nem a visão secular pode ser provada por demonstração — são sistemas de pensamento e crença que precisam ser comparados e contrastados um com o outro a fim de determinar qual faz mais sentido. Ou seja, qual dos dois faz mais sentido considerando-se a nossa experiência, as coisas que sabemos e precisamos explicar? Qual deles faz mais sentido diante da nossa experiência social e qual trata dos problemas que enfrentamos na vida em sociedade? Qual é o mais coerente em termos lógicos? Resumindo, precisamos perguntar qual dessas concepções da realidade faz mais sentido do ponto de vista emocional, cultural e racional.

Neste livro, eu não teria como comparar com o cristianismo todas as

maiores tradições ou cosmovisões contemporâneas — por exemplo, mal discutimos o hinduísmo, o budismo ou o islamismo. Mas empreendemos uma comparação cuidadosa do cristianismo e do secularismo ocidental. Fizemos isso examinando seis dados pertinentes à vida humana, coisas sem as quais não conseguimos viver. São elas: sentido, contentamento, liberdade, identidade, esperança e justiça. Em cada caso há narrativas concorrentes — existe tanto um modo secular quanto um modo cristão de entender e tratar as necessidades. Em cada caso argumentei que as narrativas seculares, conquanto costumem estar parcialmente certas, não são autoevidentes e vêm acompanhadas de uma porção de dificuldades. Em seguida, apresentei uma análise e explicação penetrantes do cristianismo para nossa experiência de vida em cada uma dessas áreas. Por fim, em cada capítulo, analisei as ofertas incomparáveis do cristianismo — um sentido que o sofrimento não é capaz de afastar, um contentamento que não se baseia nas circunstâncias, uma liberdade que não fere, ao contrário, aumenta o amor, uma identidade que não esmaga você nem exclui os outros, uma bússola moral que não o converte em opressor, e uma esperança capaz de enfrentar qualquer coisa, até a morte. Ao longo de todos esses capítulos, defendi a tese de que o cristianismo é o que mais faz sentido sob o aspecto emocional e cultural. Agora nos encontramos em posição de fazer uma avaliação geral da argumentação racional da crença em Deus e no cristianismo. A palavra crucial aqui é “avaliação geral”. Muitos outros livros oferecem provas e argumentos excelentes, detalhados, substanciais para a fé cristã. O livro que você tem em mãos foi escrito para levar leitores seculares ao ponto de poderem achar até mesmo sensato e desejável explorar os vastos fundamentos da verdade do cristianismo.

Assim, neste capítulo, apresentarei uma visão muito ampla e geral da tese de que racionalmente se justifica acreditar que Deus existe. Ela lhe dará um resumo da argumentação básica e servirá como introdução para outros livros e leituras que fornecerão um raciocínio mais completo do que posso oferecer aqui.

Por que acreditar em Deus?

Tradicionalmente, espera-se que os crentes forneçam prova da existência de Deus aos incrédulos. Afinal, não creríamos em seres como o *yeti* (o abominável homem das neves) ou no monstro do lago Ness sem que houvesse prova da existência deles. Ou seja, o ônus da prova, imagina-se, recai sobre o crente em Deus. Todavia, essas criaturas são seres deste mundo, ao passo que a Bíblia — e outras religiões também — não entendem Deus como um ser que esteja inserido no Universo material. Pelo contrário, concebem Deus como Ser em si mesmo, a base e a condição para todas as outras coisas existirem. Todas as coisas dotadas de um ser dependem de Deus a cada momento para existir. Sem Deus não existiria absolutamente nada. Quem não crê em Deus, em compensação, pensa que os objetos materiais existem “por conta própria”.¹

O filósofo C. Stephen Evans escreve que, por essa razão, determinar a existência de Deus não é como determinar a existência de um ser que está inserido no mundo material: “Crer em Deus é crer que o Universo tem um certo caráter; não crer em Deus é crer que o Universo [...] tem um caráter muito diferente”.² De modo que os crentes em Cristo têm argumentado que a existência de Deus não pode ser provada empiricamente, como se ele fosse um objeto físico.

Em vez disso, muitos filósofos religiosos têm argumentado que a existência de Deus pode ser inferida de maneira lógica. Muitas teorias científicas, em especial as da física, são estabelecidas desse modo.³ A teoria X é mais sensata do que a teoria Y se explica os dados (aquilo que vemos) melhor do que a Y. Isso, claro, não é prova cabal do tipo a que se pode chegar em um laboratório. Mas a maior parte das nossas teorias sobre ondas e partículas, luz e moléculas, são estabelecidas assim. De maneira semelhante, os argumentos a favor de Deus sustentam que a crença em Deus confere mais sentido ao mundo em termos racionais do que a descrença, porque explica os dados — aquilo que vemos e sabemos sobre o mundo.

Os argumentos a favor da existência de Deus são muitos, mas apresentarei apenas seis aqui. Poderíamos chamá-los de argumentos a favor de Deus a partir da existência, do ajuste fino, do realismo moral, da consciência, da razão e da beleza.

Maravilha cósmica

Uma maneira de argumentar a favor da existência de Deus é inferir sua existência a partir da própria existência.

O nada não pode produzir algo. Tudo precisa vir de algo que já existe. Isso significa que é preciso haver um ser único que exista sem uma causa, que não surgiu do nada, que é sua própria causa e a fonte de tudo mais. Esse ser único, que é o próprio Ser, é Deus. De novo, como todos os seres naturais têm uma causa, precisa haver alguma entidade sobrenatural que exista sem uma causa, da qual tudo procede.

São duas as réplicas a esse argumento. Uma é dizer que não existe uma causa primeira, apenas uma “regressão infinita” de causas. Mas a ciência desconhece uma cadeia de fatos que não tenha tido um início, então como essa cadeia poderia ter começado? A outra réplica comum consiste em dizer “Se tudo precisa ter uma causa, o que causou Deus?”, e então argumentar que a matéria simplesmente sempre existiu.

Essas duas réplicas, no entanto, ao mesmo tempo que tentam negar a necessidade de Deus, por mais irônico que pareça, ainda exigem a crença no sobrenatural. Se não existe um Deus, então ou a matéria original surgiu do nada, ou a matéria original sempre existiu sem uma causa, ou existe uma regressão infinita de causas sem um começo. Cada uma dessas respostas nos tira do campo da ciência e do Universo que conhecemos. São nada mais, nada menos do que milagres, pois a ciência desconhece por completo seres e processos físicos que surjam do nada ou que não tenham tido um início. É irônico, mas então, existe um consenso no sentido de que a ciência moderna é completamente insuficiente para explicar a existência do mundo. O que quer que o tenha criado deve ter sido algo extranatural ou sobrenatural. Portanto, mesmo quem pensa estar negando esse argumento a favor de uma divindade sobrenatural ainda assim o sustenta. Este mundo material não pode ser tudo o que existe no Universo.⁴

Essa é uma prova conclusiva de Deus? Não, pois não prova que o Deus pessoal, santo, todo-poderoso da Bíblia existe. Mas é uma forte argumentação de que há, além do mundo natural, alguma coisa que o trouxe à existência e que até hoje o sustenta.

Talvez você fique com os olhos meio vidrados ante os silogismos lógicos dos

últimos parágrafos. A própria existência do cosmos, no entanto, poderia fornecer evidência aos seus sentidos de maneira mais direta. Como vimos, Albert Camus acreditava que Deus não existe e que o Universo não tinha nenhum sentido ou explicação. Ainda assim, ele sentia que era absurdo que fosse assim, que *tinha* de haver sentido e um propósito. Alguns pensadores têm chamado a atenção para a incoerência de Camus. Mas pode ser que ele simplesmente percebesse o Universo como algo misterioso e maravilhoso demais para apenas existir por si próprio. Para muitos, o Universo assombroso é evidência que aponta para além de si mesmo, para Algo mais. Muita gente também acha que essa maravilha cósmica é um sinal convincente da realidade de Deus.⁵

Design percebido

Outro argumento a favor de Deus diz respeito ao aparente ajuste fino e *design* do mundo. Pouco tempo atrás, diversos pensadores cristãos chamaram a atenção para as constantes da física. A velocidade da luz, a constante gravitacional, a intensidade das forças nucleares forte e fraca — tudo isso precisa ter praticamente o valor exato que de fato tem a fim de que a vida orgânica exista. Você pode pensar nessas coisas como um conjunto de indicadores, todos os quais devem estar ajustados precisamente no ponto exato em que estão. Tratando-se de probabilidade, a chance de que todos esses indicadores fossem ajustados ao mesmo tempo a fim de possibilitar a vida é de cerca de 10^{100} . De todas as configurações possíveis, havia apenas uma em bilhões de trilhões que poderiam produzir vida no planeta.

As implicações disso podem ser expressas com uma ilustração. Imagine que um homem se coloque diante de um pelotão de fuzilamento. Dez atiradores de elite disparam contra o condenado, a apenas três metros de distância. Todos erram. Algo assim poderia acontecer por acidente? Sim, é possível que todos os dez espirrassem ou tossissem ou estivessem bêbados aquela manhã e assim por diante, e todos errassem. Mas seria mais sensato concluir que se tratou de algum tipo de conspiração, algo pretendido e planejado por alguém.

Assim, os crentes em Deus argumentam que, desde que não se recorra a petição de princípio ou argumento circular e se parta do pressuposto de que

a existência de Deus não seria possível, o ajuste fino da física faz muito mais sentido em um Universo em que exista um criador e *designer*. É improvável que por mero acaso tenha acontecido de todas as constantes da física estarem em perfeita sintonia por si sós. Seria mais sensato concluir que se tratou de algo desejado e planejado.⁶

Isso é uma prova conclusiva? Não, porque sua argumentação consiste apenas em dizer que é mais provável que Deus exista do que não exista. No entanto, o argumento tem força real. Muitos ateus se sentem obrigados a se comprometer com ele, a maior parte das vezes propondo a “tese do multiverso”, ou seja, que existe um número infinito de universos diferentes, de modo que é inevitável o ajuste de alguns ou de um deles para a vida. Mas Alan P. Lightman, professor do Massachusetts Institute of Technology (MIT), escreve na *Harper's Magazine* sobre a “crise de fé da ciência”. Ele afirma que o argumento do ajuste fino é tão forte que cientistas trazem à consideração a tese do multiverso, embora não haja nem sequer um fiapo de evidência a favor dela nem qualquer modo de testá-la.⁷ Em outras palavras, ou você precisa dar um grande passo de fé para crer que existe um Deus que projetou o Universo, ou você tem de dar um grande passo de fé para crer que não existe. Esse é o testemunho da força do argumento.

Como vimos antes, a ordem e o *design* percebidos do mundo podem atuar diretamente sobre as intuições das pessoas, sem levar em conta uma série detalhada de proposições lógicas. O eminente físico Lewis Thomas escreveu: “Não posso fazer as pazes com a doutrina da aleatoriedade: não consigo tolerar a noção da ausência de propósito e probabilidade cega na natureza. Ainda assim, não sei o que colocar em seu lugar a fim de aquietar minha mente”. C. Stephen Evans afirma que Thomas é um homem que sentiu “a atração do indício” do *design* percebido.⁸ Evans também salienta que o grande filósofo Immanuel Kant, embora concluísse que o argumento do *design* não constituía uma prova rigorosa a favor de Deus, ainda assim falava com frequência e de maneira comovente sobre “a esplêndida ordem, beleza e providência demonstradas por toda parte na natureza”, o que, segundo ele acreditava, era natural que levasse à “fé em um autor sábio e magnífico do mundo”.⁹

Realismo moral

Uma terceira argumentação tradicional a favor de Deus tem sido chamada de argumento moral.¹⁰ Alguns o têm chamado de o mais forte de todos.¹¹ Como dei amplo espaço para esse tipo de raciocínio no capítulo 9, só vou resumir-lo aqui. A maioria das pessoas acredita que existam não apenas sentimentos morais, mas também uma obrigação moral. Deus não é necessário para explicar a existência dos sentimentos morais. Mas também acreditamos que a prática de certas coisas é errada, independentemente do que as pessoas sentem. Dizemos aos outros: “Você é obrigado a *não* praticar essa ação, mesmo que, pessoalmente, sinta que está tudo bem em praticá-la”. Qual poderia ser a base dessa obrigação? Se não existe um Deus, a obrigação moral parece ser uma ilusão causada ou por nossa biologia evolucionária ou por nossa cultura. A maioria das pessoas não admitirá a natureza ilusória de todos os valores morais, no entanto, e insistirá em que algumas coisas são absolutamente erradas de serem praticadas. A obrigação moral, então, faz mais sentido em um universo criado por um Deus pessoal, diante do qual por intuição nos sentimos responsáveis, do que em um universo impessoal sem Deus.

Outra variação do argumento moral é a questão dos direitos humanos. Por que crer que todo ser humano tem direitos iguais à vida e à liberdade? Uma resposta secular é que criamos direitos em forma de leis porque aprendemos a entender que a sociedade funciona melhor dessa maneira.

Mas se criamos direitos, então eles podem ser suprimidos por voto majoritário. A maioria dos secularistas ocidentais responderia que os direitos não podem ser suprimidos, que “estão presentes”, quer um governo opressor os reconheça por lei, quer não. Mas se não os criamos, de onde vêm? Se alguém responde que não são criados e sim naturais e inerentes de alguma forma, a resposta é que a natureza não é assim, ela tem “dentes e garras sujos de sangue”. Evoluímos com o forte suplantando o fraco, portanto não há nada de natural na ideia de direitos humanos. Sendo assim, de novo, porque os direitos haveriam de existir? Os historiadores nos contam que a noção dos direitos se desenvolveu a partir das sociedades que acreditavam no Deus da Bíblia. Isso não é prova da existência de Deus. Contudo, os direitos humanos fazem mais sentido em um universo criado

por Deus. Sem Deus, é difícil explicar por que ou como eles existem. O argumento moral também não prova a existência de um Deus pessoal. Contudo, aponta de maneira poderosa para algo além deste mundo. Um materialista coerente, que não acredita em nada além das causas naturais e comprováveis pela ciência, luta poderosamente para explicar a obrigação moral e os direitos humanos em que não consegue deixar de crer. Como Thomas Nagel escreve:

Continuei convencido de que a dor é mesmo má, e não só algo que odiamos, e que o prazer é mesmo bom, e não só algo de que gostamos. [...] Desconfio de que o mesmo seja verdade para a maioria das pessoas. [...] No relato darwiniano, isso precisa ser considerado uma ilusão — talvez uma ilusão de objetividade, ela mesma produto de seleção natural graças a sua contribuição para a aptidão reprodutiva.¹²

Nagel conclui que apesar das “credenciais científicas do darwinismo”, “não basta desalojar a convicção imediata de que a objetividade não é uma ilusão com relação aos juízos de valores básicos”.¹³

E aqui vemos a força do argumento moral. Se você não consegue aceitar que os absolutos e obrigações morais e objetivos sejam ilusões, então, como Nagel, terá de reconhecer que deve haver *alguma coisa* além deste mundo físico e material que os explique, mesmo que não consiga ter certeza do que é.

Consciência

Há três outros argumentos a favor da existência de Deus que vêm sendo apresentados com frequência. Um está relacionado com a consciência humana. Nagel acredita que a “consciência [humana] é o obstáculo mais conspícuo para um naturalismo abrangente que dependa apenas dos recursos da ciência física” para explicar a realidade.¹⁴ Por quê?

No famoso artigo “What is it like to be a bat?” [Como é ser um morcego?], Nagel afirma que um ente tem estados mentais conscientes caso haja algo em sua natureza que indique para *si próprio* que ele *é* esse ser.¹⁵ David Bentley Hart oferece uma lista dos atributos da consciência que são notáveis e difíceis de explicar por meio de justificativas puramente biológicas. Começa com a “qualia” que Nagel descreve, ou seja, que toda a experiência

humana tem uma qualidade subjetiva. Não só estou consciente da rosa vermelha, mas também da minha consciência dela, do que a rosa é para mim (mas não, por exemplo, para minha esposa). Outra marca da consciência envolve a capacidade de fazer abstrações e inferências acerca de determinados objetos e acontecimentos. Essas abstrações podem atingir diversos níveis de complexidade muito além das meras semelhanças físicas que nossos sentidos físicos conseguem perceber entre objetos. Os filósofos da mente também observam que podemos relacionar nosso passado e nosso presente um ao outro e antever um futuro que não é apenas igual ao passado. E somos capazes de perceber profundas estruturas matemáticas no mundo, bem como fazer operações matemáticas complexas.¹⁶

Como explicamos todos esses aspectos da formulação de ideias e da autoconsciência? Os pensadores seculares precisam tentar elucidar todos esses estados mentais primeiro como produto só de acontecimentos neurais dentro de nosso cérebro, e segundo como algo que se desenvolveu só porque, na evolução humana, acentuava a aptidão reprodutiva de nossos ancestrais. No entanto, é muito difícil explicar como a habilidade de realizar cálculos matemáticos complexos e a filosofia abstrata era uma capacidade que ajudava nossos ancestrais a sobreviver.¹⁷ Steven Pinker, materialista convicto, foi forçado por esses argumentos a concordar. Ele não sabe ao certo por que essas habilidades se desenvolveram.¹⁸ Ele opina que talvez a capacidade de o ser refletir sobre si mesmo e a maioria dos outros atributos da consciência sejam produtos excessivos, desnecessários, aleatórios de outras habilidades que consideramos de fato úteis em períodos anteriores da nossa evolução.

Mas mesmo se a pessoa aceitar essa explicação um tanto elaborada demais, ninguém pode explicar de maneira científica a ligação entre acontecimentos cerebrais e pensamentos. Embora saibamos que os processos químicos no cérebro estão envolvidos nos pensamentos, isso não prova que estes sejam inteiramente criados por aqueles. Tampouco houve quem demonstrasse *como* os acontecimentos eletroquímicos poderiam produzir o que chamamos de pensamentos. Assim, a consciência não pode ser explicada apenas como um meio de adequação reprodutiva nem ninguém é capaz de explicar como a neuroquímica produz experiência subjetiva. Muitos cientistas insistem, no entanto, em que é só uma questão de tempo para

compreendermos tudo isso.

Contudo, insistir em que *precisa* haver uma explicação evolucionária e científica é pressupor que *não pode* haver uma realidade não material ou transcendente. Como vimos, essa é uma suposição filosófica, não uma hipótese científica. Segundo o atual estado de coisas, a consciência humana aponta para algo além do mundo natural.

Há um problema adicional com o esforço de explicar toda a consciência com base na neuroquímica. Como é impossível para a maioria das pessoas aceitar que a obrigação moral seja uma ilusão causada por nossos genes, também é difícil para a maioria das pessoas crer que nossas ideias, esperanças e afeições não passam de reações químicas. Francis Crick, um dos principais biólogos moleculares e neurocientistas, ficou famoso por escrever: “Você, suas alegrias e pesares, suas lembranças e ambições, seu senso de identidade pessoal e livrearbítrio na verdade não são mais do que o comportamento de um amplo agrupamento de células nervosas e das moléculas que lhes estão associadas”.¹⁹ Se não existe um Deus ou uma dimensão espiritual, basicamente é essa a conclusão lógica.

Assim — o que experimentamos acerca de nossos sentimentos de afeição é real e meramente o modo pelo qual nossos genes nos levam a passar adiante o nosso código genético? O ar de importância ao redor disso é tão ilusório quanto o senso de obrigação moral? Materialistas rigorosos e obstinados como Pinker e Jerry Coyne dizem que sim. Mas a maioria das pessoas, incluindo ateus como Nagel, não admitirão que nossos ideais, afeições e insights mais profundos possam ser reduzidos a processos eletroquímicos. David Skeel escreve que existe “algo profundamente insatisfatório na afirmação de que a criação de ideias não tem sentido real algum”, de que em essência ela é um subproduto desnecessário de habilidades mentais mais importantes.²⁰

Se você, leitor, também acredita que sua autoconsciência, livre escolha, afeições e capacidade de refletir sobre a realidade são centrais para o que significa ser humano, e se acredita que seu senso da importância do amor não é uma ilusão produzida por seus genes, então você deveria relutar muito em aceitar que essa realidade material é tudo o que existe. Consciência e criação de ideias fazem mais sentido em um universo criado por um Deus gerador de ideias, consciente.²¹

Razão e beleza

Ao longo das duas últimas gerações desenvolveu-se um argumento a favor da existência de Deus hoje chamado de “o argumento da razão”. Seu principal proponente tem sido o filósofo Alvin Plantinga.²²

A argumentação começa examinando a hipótese de que nossas habilidades de raciocínio sejam produto da seleção natural. Como disse a filósofa Patricia Churchland: “Em essência [...] a principal tarefa de um sistema nervoso é colocar as partes do corpo onde elas devem estar a fim de que o organismo possa sobreviver. [...] A verdade, qualquer que seja ela, definitivamente é a última a ser levada em consideração”.²³ Sua ideia é de que nosso cérebro evoluiu apenas para nos capacitar a sobreviver, e muitas criaturas fazem isso muito bem sem absolutamente nenhuma capacidade de raciocínio. Portanto, a capacidade do nosso cérebro de raciocinar se desenvolveu não para nos prover de crenças verdadeiras acerca da realidade, mas só para nos avisar que precisamos “nos alimentar, fugir, lutar e reproduzir”.

Claro, podemos sentir e acreditar que nossas capacidades racionais operam para nos dizer a verdade sobre a realidade, mas precisamos nos lembrar de que, de acordo com o naturalismo evolucionário, nossos genes também nos levam a sentir que existem obrigações objetivas, morais e que o amor e a criação de ideias têm grande importância. Na verdade, psicólogos evolucionários defendem que a persistência da crença religiosa nos seres humanos — a fé em Deus e no sobrenatural — é também algo que se desenvolveu em nós porque ajudava nossos ancestrais a sobreviverem. Na raça humana, a maioria das pessoas percebe a existência de Deus, mas de acordo com o naturalismo materialista, essa percepção é uma ilusão a nós conferida por nossos genes para ajudar-nos a reproduzir.

Isso, então, nos leva a uma pergunta. Se não podemos confiar em nossas sensibilidades moral e religiosa para nos dizer a verdade — se a evolução nos deu essas ilusões apenas para ajudar a nos adaptarmos ao nosso ambiente —, então por que deveríamos confiar em nossas capacidades de raciocínio para nos dizer a verdade? Não é justo aplicar a navalha do ceticismo evolucionário a nossa moralidade e religião e não usá-la sobre nossa razão.

Mas isso, claro, seria devastador para toda a visão materialista das coisas, que se baseia na convicção de que podemos compreender a realidade por meio da nossa razão. Escreve Nagel: “O naturalismo evolucionário propõe uma explicação para nossas capacidades que lhes destrói a confiabilidade e, ao fazer isso, também destrói a si próprio”.²⁴ Se não podemos confiar nas mentes que nos deram a teoria do naturalismo, então o naturalismo destrói a si próprio.

Por fim, talvez o argumento a favor de Deus menos rigoroso da perspectiva lógica, mas mais atraente da perspectiva pessoal, seja o da beleza, no qual tocamos rapidamente no capítulo 1. Todos experimentamos algumas formas de arte e algumas ideias como algo profundo e comoventemente belo. “A beleza causa um efeito físico em nós que ideias por si só não costumam causar, uma mescla de anseio e percepção de que a beleza não é tão permanente quanto deveria”. David Skeel afirma que esse senso indelével de que a beleza é real, e que reflete o Universo como ele *deveria* ser, mas em grande parte não é, consiste no “paradoxo da beleza”.²⁵

Como observei anteriormente, uma explicação científica comum para o anseio humano pela beleza é que nossos ancestrais vieram a reconhecer certos cenários como belos porque os alertava para a probabilidade de comida.²⁶ Mas isso não explica como, por exemplo, achamos determinadas paisagens, como um deserto inabitável, belas. Outros pensadores, como Denis Dutton em *The art instinct* [O instinto artístico], argumentam que nosso senso de beleza teve origem na necessidade de nos exibirmos a fim de atrair um parceiro ou para reconhecer saúde e fertilidade nos outros. Mas “ser afetado ou ficar excitado por ombros largos, quadris bem torneados [...] e assim por diante não é a mesma coisa que se comover ou ficar fascinado por um alinhamento particular de matizes, ou um refrão interessante, ou uma imagem poética apropriada”. Nenhuma dessas coisas parece ter nada que ver, sequer remotamente, com aptidão reprodutiva.²⁷

Pelo contrário, como escreve David Bentley Hart, quando encontramos algo de intensa beleza, raras vezes isso se deve a sua utilidade. Na verdade, considerar algo útil é vê-lo como meio para um fim, mas achá-lo belo é diferente. A característica disso é a “absoluta gratuidade”. Trata-se de algo que satisfaz em profundidade e de imediato, por si só, não por nada que faça por nós. “O belo se apresenta a nós como uma dádiva completamente

injustificada, desnecessária e, ainda assim, maravilhosamente adequada”.²⁸ O que quer que seja o belo, escreve Hart, ele não pode ser identificado como “simetria ou consonância ou ordenação ou esplendor” nem reduzido a essas coisas, pois podemos achar qualquer uma delas “anódina ou vazia”. O belo é algo “misterioso, exuberante, com frequência imprevisível, até caprichoso”. Podemos nos descobrir tomados de assalto por uma “estranha e indefinível glória” em meio a um campo estéril ou em uma floresta assolada pela tempestade.²⁹

No fim, o argumento da beleza funciona muito como aqueles relacionados com fatos morais e consciência. O naturalismo evolucionário não parece ter explicações plausíveis para por que e como nosso senso estético funciona. Também nos conta que o ar de importância em torno da beleza é uma ilusão, e a maioria das pessoas não aceitaria essa explicação reducionista das experiências que tem dado tanto sentido à nossa vida.

O cristianismo explica o “paradoxo da beleza” como nossa forma de reconhecer que o mundo a nossa volta é bom, mas foi corrompido. A feiura não é inerente, e na verdade não pertence ao projeto original.³⁰ Em vez disso, a glória que vemos no mundo reflete a beleza de seu criador como a lua reflete a luz do sol (Sl 19.1-6).

Luc Ferry faz um bom trabalho de resumir os argumentos da moral, da consciência, da razão e da beleza contra a visão secular, naturalista das coisas. Ele escreve que essas experiências de “verdade, beleza, justiça e amor [...] o que quer que digam os materialistas, permanecem basicamente transcendentais”. Com isso ele quer dizer: “Não posso inventar verdades matemáticas nem a beleza de uma obra de arte nem os imperativos da vida moral. [...] [Eles] se impõem sobre mim como se provenientes de outro lugar qualquer”. E acrescenta: “Não estou nada convencido pelo argumento de que simplesmente *escolho* valores éticos”.³¹ Essas coisas são sinais que são gravados em nossa mente e coração e nos apontam na direção de Deus.

Por que não reconsiderar sua premissa?

Todos esses argumentos e sinais que revisitamos não são fortes o suficiente a ponto de impor a crença, mas a tornam inteiramente racional. Na verdade,

esses argumentos mostram que é *mais* racional e requer um salto de fé menor crer em Deus do que não crer. Se sua premissa de que Deus não existe leva mais naturalmente a conclusões que você sabe não serem verdadeiras — de que obrigação moral, beleza e sentido, a importância do amor, nossa consciência de sermos um ser são ilusões —, então por que não mudar de premissa?

Por fim, a descrença em Deus é um ato de fé, pois não há como provar que o mundo e tudo o que há dentro dele e sua profunda ordenação matemática e a própria matéria, que tudo isso simplesmente existe por si mesmo como fatos brutos sem fonte alguma que lhes seja exterior. Se a teoria de que Deus existe nos leva a esperar o que encontramos, ao passo que a crença de que Deus não existe não o faz, por que não seguir em frente, ao menos a título de experiência, adotando a teoria de que Deus existe?

1 Veja David Bentley Hart, *The experience of God*, p. 1-86.

2 C. Stephen Evans, *Why Christian faith still makes sense: a response to contemporary challenges* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), p. 23.

3 Veja o trabalho acadêmico não publicado de Richard Swinburne, “The existence of God”, disponível no website para usuários da Universidade de Oxford em http://users.ox.ac.uk/~orie0087/pdf_files/General%20untechnical%20papers/The%20Existence%20of%20God.pdf, acesso em: 7 jul. 2017. Ele escreve que as teorias da física se consideram estabelecidas por seu explanatório — se explicam o que vemos. “Um argumento indutivo que parta dos fenômenos a causa será mais forte quanto melhor forem satisfeitos quatro critérios: (1) é mais provável que os fenômenos ocorram se a causa postulada acontecer; (2) é menos provável que os fenômenos ocorram se a causa postulada não acontecer; (3) quanto mais simples [for] a causa postulada; e (4) quanto mais a explicação se encaixar ao conhecimento precedente. Quanto melhor os critérios forem satisfeitos, mais provável é que a suposta explicação seja verdadeira.” É dessa forma que uma causa física pode ser aceita intuitiva e racionalmente a partir dos dados. Do mesmo modo, Deus como hipótese pode ser comparado com outras explicações possíveis de realidade.

4 Para uma exposição completa desse argumento, veja Hart, *The experience of God*, p. 87-151. Veja também William Lane Craig, *The Kalam cosmological argument* (London: Macmillan, 1979); William Lane Craig; James D. Sinclair, “The Kalam cosmological argument”, in: William Lane Craig; J. P. Moreland, orgs., *The Blackwell companion to natural theology*, p. 101-201; C. Stephen Evans, *Natural signs and knowledge of God: a new look at theistic arguments* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 47-73; Alvin Plantinga, *God and other minds: study of the rational justification of belief in God* (Ithaca: Cornell University Press, 1968), p. 3-25; William C. Davis, “Theistic arguments”, in: Michael J. Murray, org., *Reason for the hope within* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 20-46; Robert J. Spitzer, *New proofs for the existence of God: contributions of contemporary physics and philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), p. 105-43.

- 5 Evans cita Camus dessa maneira em *Why Christian faith still makes sense*, p. 41-2.
- 6 Para uma exposição completa desse argumento, veja Roger White, "Fine-tuning and multiple universes", *Noûs* 34, n. 2 (2000): p. 260-76; William Lane Craig, "Design and the anthropic fine-tuning of the Universe", in: Neil Manson, org., *God and design: the teleological argument and modern science*, (London: Routledge, 2003); Richard Swinburne, "Argument from the fine-tuning of the Universe", in: John Leslie, org., *Physical cosmology and philosophy* (New York: Macmillan, 1990); Richard Swinburne, "The argument to God from fine-tuning reassessed", in: Manson, *God and design*; Robin Collins, "A scientific argument for the existence of God: the fine-tuning design argument", in: Murray, *Reason for the hope within*; Robin Collins, "The teleological argument: an exploration of the fine-tuning of the Universe", in: Craig; Moreland, *Blackwell companion to natural theology*, p. 101-201; Evans, *Natural signs and knowledge of God*, p. 74-106; Plantinga, *God and other minds*, p. 95-114; Alvin Plantinga, *Where the conflict really lies: science, religion, and naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 193-306; John C. Lennox, *God's undertaker: has science buried God?* (Oxford: Lion Hudson, 2009), p. 57-97 [edição em português: *Por que a ciência não consegue enterrar Deus?*, tradução de Almiro Piseta (São Paulo: Mundo Cristão, 2016)]; Spitzer, *New proofs for the existence of God*, p. 13-104.
- 7 Alan Lightman, "The accidental Universe: science's crises of faith", *Harper's Magazine*, December, 2011, disponível em: <http://harpers.org/archive/2011/12/the-accidental-universe/>, acesso em: 8 jul. 2017.
- 8 Lewis Thomas, "On the uncertainty of science", *Key Reporter* 46 (Autumn, 1980), citado em Evans, *Natural signs and knowledge of God*, p. 99.
- 9 Immanuel Kant, *Critique of pure reason*, tradução para o inglês de William Kemp Smith (London: Macmillan, 1929), p. 30-1 [edição em português: *Crítica da razão pura*, tradução de Fernando Costa Mattos (Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/EdUSF, 2013)]. A citação é extraída do prefácio de Kant à segunda edição, B xxxii-xxxiii, tb. citado em Evans, *Natural signs and knowledge of God*, p. 101.
- 10 Para uma exposição completa desse argumento, veja Linville, "The moral argument", p. 391-448; Evans, *Natural signs and knowledge of God*, p. 107-48; William C. Davis, "Theistic arguments", in: Murray, *Reason for the hope within*, p. 20-46; Hart, *The experience of God*, p. 251-76; George Mavrodes, "Religion and the queerness of morality", in: Robert Audi; William Wainwright, orgs., *Rationality, religious belief, and moral commitment* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), p. 213-26; Robert Adams, "Moral arguments for theistic belief", in: *The virtue of faith and other essays in philosophical theology* (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. 144-63.
- 11 Evans, *Why Christian faith still makes sense*, p. 47.
- 12 Thomas Nagel, *Mind and cosmos: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 110.
- 13 Ibidem.
- 14 Ibidem, p. 35.
- 15 Thomas Nagel, "What is it like to be a bat?", in: *Mortal questions, canto classics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 166.
- 16 Hart, *The experience of God*, p. 172-201.
- 17 Plantinga, "IV: Mathematics", in: *Where the conflict really lies*, p. 284-91. O cap. 9 inteiro de Plantinga, "Deep concord: Christian theism and the deep roots of science", apresenta diversos argumentos relacionados à existência de Deus que explicam melhor a habilidade humana de lidar com a ciência e a matemática, de aprender pela experiência, de fazer abstrações e de perceber beleza e simplicidade (veja p. 265-306).

- 18 Steven Pinker, *How the mind works* (New York: Norton, 1997), p. 521 e 525 [edição em português: *Como a mente funciona*, tradução de Laura Teixeira Motta (São Paulo: Companhia das Letras, 2012)], citado em: David Skeel, *True paradox: how Christianity makes sense of our complex world* (Downers Grove: IVP, 2014), p. 40.
- 19 Francis Crick, *The astonishing hypothesis: the scientific search for the soul* (New York: Simon & Schuster, 1994), p. 3 [edição em português: *A hipótese espantosa: busca científica da alma* (Lisboa, Instituto Piaget, 1994)].
- 20 Skeel, *True paradox*, p. 44.
- 21 Veja tb. David Bentley Hart, "Consciousness", in: *The experience of God*, p. 238-92; Thomas Nagel, "Consciousness", in: *Mind and cosmos*, p. 35-70; David Skeel, "Ideas and idea-making", in: *True paradox*, p. 37-62; J. P. Moreland, "The argument from consciousness", in: Craig; Moreland, *Blackwell companion to natural theology*, p. 282-343; Robert C. Koons; George Bealer, eds., *The waning of materialism* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- 22 A última versão publicada desse argumento de Plantinga chama-se "The evolutionary argument against naturalism", in: *Where the conflict really lies*, p. 307-50. Veja tb. Victor Reppert, "The argument from reason", in: Craig; Moreland, *Blackwell companion to natural theology*, p. 344-90.
- 23 Citada em Plantinga, *Where the conflict really lies*, p. 315. ²⁴ Nagel, *Mind and cosmos*, p. 27.
- 25 Skeel, *True paradox*, p. 65.
- 26 Ibidem, p. 67.
- 27 Hart, *The experience of God*, p. 281. Hart descreve o trabalho de Dutton.
- 28 Ibidem, p. 283.
- 29 Ibidem, p. 279-80.
- 30 Skeel, *True paradox*, p. 76.
- 31 Luc Ferry, *A brief history of thought: a philosophical guide to living*, tradução para o inglês de Theo Cuffe (New York: Harper Perennial, 2011), p. 236-7.



doze

É sensato crer no cristianismo?

O argumento de Jesus

Muita gente salienta que os argumentos a favor de Deus não só não provam sua existência, mas também nos dão apenas um “motor imóvel” ou um ser abstrato, não o Deus santo, amoroso, todo-poderoso da Bíblia. Mas o propósito dos argumentos ditos teístas não é nos fornecer uma descrição específica de Deus. Sua função principal é ajudar-nos a “enxergar as inadequações do naturalismo [secular]” e levar-nos a ver que provavelmente existe algo transcendente fora da natureza.¹ Esses “argumentos a favor de Deus” estão por aí há séculos, mas, no mundo atual, nossos objetivos ao usá-los deveriam ser direcionados, mas modestos. Eles primordialmente oferecem um meio para “abalar a confiança dogmática [...] de que o naturalismo e o materialismo são as visões racionais padrões do Universo”.²

Os cristãos acreditam que a principal maneira de conhecermos detalhes acerca de Deus não é por meio de raciocínios filosóficos, mas por meio de sua autorrevelação; não é primeiro por meio do que pensamos, mas, sim, do que ele nos fala. E claro, os cristãos acreditam que ele fez isso de modo decisivo em Jesus. Se ele é o que se alega, e se ressuscitou dos mortos, então temos, por assim dizer, um fortíssimo argumento não só de que Deus existe, mas de que ele é o Deus das Escrituras do Antigo e do Novo Testamentos. Assim, o próprio Jesus é o principal argumento do motivo por que devemos crer no cristianismo.

O homem a quem os cristãos chamam de Jesus Cristo é a pessoa mais influente que já viveu. Como vimos ao longo deste livro, a civilização ocidental foi moldada em grande parte pela Bíblia e particularmente pela teologia cristã. Até o secularismo de hoje revela marcas dos valores humanistas que se desenvolveram a partir dos entendimentos cristãos.

A influência de Jesus não está principalmente no passado. Hoje uma porcentagem maior do que nunca da população mundial é cristã, e o cristianismo soma a suas fileiras mais de cinquenta mil pessoas por dia, ou algo em torno de quase 19 milhões de novas pessoas por ano.³ Mesmo no início, o movimento dos seguidores de Jesus se espalhou em todas as direções a partir de suas origens no Oriente Médio, não só para a Europa mas também para a África do Norte, para a Turquia e a Armênia, para a Pérsia e a Índia. “O cristianismo era uma religião mundial muito antes de se tornar europeia.”⁴ E hoje de novo, como vimos no capítulo 7, o cristianismo é a religião que conta com distribuição mais igualitária pelos continentes do mundo. Desse modo, “nenhuma outra [religião] [...] cruzou em proporções tão vastas as fronteiras culturais da humanidade e encontrou lugar em tantos contextos culturais diversos”.⁵

Mesmo quando Jesus foi usado para legitimar a opressão, como no sul dos Estados Unidos no século 19, os próprios escravos africanos encontraram inspiração e poder em Jesus para resistir à dominação. Embora durante o período inicial do modernismo o cristianismo estivesse demasiadamente amarrado ao colonialismo e aos impérios europeu e americano, hoje a maior parte das maiores e mais vitais populações de cristãos é composta de pessoas que não são brancas nem ocidentais. Não importa quanto esforço seja feito para confinar e utilizar Jesus para fins imperialistas, ele sempre escapa deles.⁶

É difícil desacreditar o ditado já bem conhecido, embora um tanto exagerado, o qual afirma que “de todos os exércitos que já marcharam, de todos os parlamentos que já legislaram, de todos os reis que já reinaram” nenhum causou sobre o mundo o impacto “dessa única vida solitária”.⁷ Por que Jesus causa o efeito que tem causado? A resposta só pode vir olhando-se para sua vida, suas palavras e suas ações.

As fontes sobre Jesus

Antes de olharmos para Jesus, no entanto, devemos avaliar nossa principal fonte de informação sobre ele. Como podemos saber o que ele fez e disse? As fontes bíblicas de informação sobre Jesus não estão cheias de lendas em

maior ou menor graus? Podemos confiar nelas?

Embora haja quase uma unanimidade entre estudiosos da história de que o próprio Jesus foi uma figura histórica,⁸ existe um debate sobre a confiabilidade histórica dos quatro documentos neotestamentários que nos dão a maior parte da informação sobre Jesus — os quatro Evangelhos: Mateus, Marcos, Lucas e João.

Contudo, livros eruditos em anos recentes têm defendido com veemência a ideia da fidelidade dos relatos dos Evangelhos acerca da vida de Jesus.⁹

O consenso é que o Evangelho de Marcos foi escrito cerca de trinta anos depois da morte de Jesus, mais ou menos em 65 d.C., ao passo que Mateus e Lucas foram escritos talvez uma década depois ou perto disso, e o Evangelho de João, mais outra década depois ou perto disso. Além do mais, “todos os estudiosos concordam que as tradições dos Evangelhos devem ter sido primeiro formuladas por discípulos de Jesus e por outros que estiveram pessoalmente com ele, testemunharam os acontecimentos e se lembravam de seu ensinamento”.¹⁰ A verdadeira questão é a seguinte: como os relatos sobre a sua vida foram preservados ao longo dessas décadas, e como chegaram aos autores dos Evangelhos que os redigiram?

Durante quase um século, os estudos acadêmicos da Bíblia foram dominados por uma visão chamada “crítica da forma”. Os críticos da forma acreditavam que os Evangelhos são literatura folclórica, um produto da tradição oral. Acreditava-se que a tradição oral era formada por comunidades que se sentiam livres para modificar, embelezar e moldar as histórias a fim de que se adequassem a suas necessidades e respondessem a suas próprias questões. Acreditava-se que essas comunidades não se importavam nem um pouco se os relatos eram historicamente verdadeiros. Essa foi a resposta dos críticos da forma à pergunta de como as informações sobre a vida de Jesus chegaram até os autores dos Evangelhos. Essa visão, claro, significa que não se pode confiar que os Evangelhos nos contem quem foi o Jesus real ou o que ele fez. Por isso, o que muitos historiadores tentaram fazer foi “encontrar o que estava por trás” dos acréscimos de lendas à Bíblia para discernir o verdadeiro Jesus original e histórico. Para dizer o mínimo, os resultados dessa “busca pelo Jesus histórico” têm sido extraordinariamente desencorajadores, pois é notória a tendência dos estudiosos de produzirem um Jesus que reflete muitas de suas próprias

crenças. “O fato de resultados tão diversos terem surgido da ‘busca’ [...] conduzida por premissas da crítica da forma não inspira confiança nos métodos históricos empregados”.¹¹

Mas nos últimos vinte anos, as próprias premissas dos críticos da forma estiveram sob ataque, e não devem mais ser vistas como algo garantido. Podemos começar pela visão que eles tinham da tradição oral. Conquanto seja verdade, por exemplo, que os contos de fadas europeus foram livremente alterados por muitos manipuladores anônimos, os antropólogos têm agora estudado tradições orais em várias culturas e descoberto que não era sempre essa a prática. Quando uma comunidade recordava algum relato compartilhado de origem histórica, as histórias com frequência tinham de ser transmitidas sem alterações.¹²

Mais crucial ainda, como os relatos dos Evangelhos passaram para a forma escrita não depois de séculos de transmissão (como no caso dos contos de fadas europeus), mas no período de vida das pessoas que tinham sido testemunhas oculares dos acontecimentos, eles se caracterizam mais propriamente como *história* oral ou testemunho histórico do que como tradição oral.¹³ Os críticos da forma presumiram que, mesmo no período de vida das testemunhas oculares, as igrejas se sentiam livres para se apossar dos relatos da vida de Jesus e mudá-los. Presumiram também que os autores dos Evangelhos não teriam consultado nenhuma das testemunhas de primeira mão ao redigirem os textos, embora muitas estivessem vivas e fossem membros importantes e honrados de muitas das igrejas.¹⁴ Richard Bauckham, em *Jesus and the eyewitnesses* [Jesus e as testemunhas oculares], argumenta que essas suposições são muito improváveis, pois os bons historiadores do mundo antigo em geral entrevistavam as testemunhas oculares e documentavam esse fato, citando-lhes o nome em seu trabalho. É exatamente o que Lucas, autor de um dos Evangelhos, afirma ter feito no início do seu trabalho. Ele afirma que está recontando os acontecimentos “assim como foram passado a nós pelos que desde o princípio foram suas testemunhas oculares” (Lc 1.2).¹⁵ Bauckham e outros mostram a frequência com que os nomes das testemunhas — Simão de Cirene, seus filhos Rufo e Alexandre, Cleopas, Malco e outros — são inseridos nos Evangelhos, de acordo com o costume historiográfico aceito na época.¹⁶

Portanto, um dos motivos pelos quais os críticos da forma estão errados é que os Evangelhos foram escritos cedo demais para serem folclore incrustado de lendas. São antes histórias de testemunhas oculares. A segunda razão pela qual os críticos da forma estão errados é que os Evangelhos não revelam sinais de terem sido moldados para se adequarem às necessidades e às sensibilidades das culturas e comunidades da época.

Paul Eddy e Gregory Boyd, em seu livro formidável *The Jesus legend* [A lenda de Jesus], apontam para várias características dos relatos dos Evangelhos — “as afirmações da identidade de Jesus [...] [como] o Deus-Yahweh e que ele deveria receber adoração, a noção de um Messias crucificado, o conceito de uma ressurreição individual, a estupidez dos discípulos, a multidão repulsiva que Jesus atraía”. Eddy e Boyd chamam tudo isso de “aspectos [extremamente] constrangedores” da história de Jesus para os cristãos. Cada aspecto desses ia dolorosamente contra a natureza das cosmovisões grega e hebraica e sujeitavam os cristãos ao ridículo, na melhor das hipóteses, e a violência, na pior.¹⁷ Tudo incentivava os cristãos a minimizarem a importância de todas essas questões nos Evangelhos ou a eliminá-las, mas, em vez disso, elas se destacam nos textos. Isso torna bastante improvável que as histórias sejam lendas, formatadas para as necessidades da comunidade cristã. Eddy e Boyd acrescentam, seguindo Bauckham, que “o fato de que essa história se originou e ganhou aceitação enquanto a mãe, os irmãos e os discípulos originais de Jesus (para não falar de seus oponentes) ainda estavam vivos torna a hipótese da lenda ainda mais implausível”. A conclusão deles é esta: “É difícil entender como esse relato surgiu nesse ambiente, em um período de tempo tão curto, a menos que esteja substancialmente arraigado na História”.¹⁸

O caráter de Jesus

Quando lemos nos Evangelhos sobre Jesus, então, o que vemos?

Uma característica impressionante desses relatos é que eles não nos oferecem descrição alguma da aparência de Jesus. Seria inconcebível que um relato jornalístico atual, sobre qualquer pessoa, deixasse de nos dizer algo a respeito do tipo de imagem que ela tem ou mesmo o que usa. Vivemos em uma era de intensa preocupação com a imagem e uma quase

obsessão pela aparência. Mas nos Evangelhos podemos dizer que toda a ênfase está voltada não para seu tipo de pele, mas para o conteúdo de seu caráter. E esse caráter era extraordinário.

Particularmente impressionante para os leitores ao longo dos séculos tem sido o que um autor chamou de “admirável conjunção de distintas excelências em Jesus Cristo”.¹⁹ Isto é, nele vemos qualidades e virtudes que via de regra consideraríamos incompatíveis na mesma pessoa. Jamais pensaríamos que pudessem estar unidas, mas como estão, impressionam de tão belas. Em Jesus se unem alta majestade com a maior das humildades; o mais forte compromisso em defesa da justiça com impressionante misericórdia e graça; uma autossuficiência transcendente e, ainda assim, a mais completa confiança e total dependência em seu Pai celestial. Surpreendemo-nos ao ver ternura sem o menor vestígio de fraqueza; ousadia sem rispidez; humildade sem qualquer insegurança, antes, acompanhada de uma confiança elevada. Os leitores conseguem por si mesmos perceber em Jesus a presença de convicções irredutíveis, mas total acessibilidade; a insistência na verdade, mas sempre banhada em amor; poder sem insensibilidade, integridade sem inflexibilidade, paixão sem preconceito.

Uma das combinações que mais parecem um contrassenso na vida de Jesus, a da verdade com o amor, é vista por toda parte nas páginas dos Evangelhos. Naquela época, assim como hoje, as pessoas rejeitavam e envergonhavam quem defendia crenças ou práticas tidas como erradas ou imorais. Jesus, no entanto, deixou todo mundo espantado por se dispor a comer com coletores de impostos, que colaboravam com as forças de ocupação do Império Romano. Isso scandalizou aqueles que poderíamos chamar de “esquerda”, zelosos contra a opressão e a injustiça. Mas ele também recebeu e comeu com prostitutas (Mt 21.31,32), o que ofendeu quem promovia a moralidade conservadora e tradicional de “direita”. Jesus de modo terno e deliberado tocou em leprosos (Lc 5.13), pessoas consideradas física e cerimonialmente contaminadas, mas desesperadas por contato humano. Contudo, também comeu muitas vezes com fariseus (Lc 7.36-50; 11.37-44; 14.1-4), mostrando que não era intolerante para com os intolerantes. Perdoou os inimigos que o crucificavam (Lc 23.34) e os amigos que o deixaram na mão na hora de sua maior necessidade (Mt 26.40-43).

No entanto, embora desse boas-vindas a todos e fizesse amizade com eles, Jesus surpreendia por sua insistência em dar testemunho da verdade. Zaqueu, o menosprezado coletor de impostos, ficou chocado com o amor e a aceitação que Jesus demonstrou por sua pessoa, mas, ao ouvir seu chamado ao arrependimento, parou com o esquema de extorsão apoiado pelo governo (Lc 19.1-9). Quando encontrou mulheres consideradas sexualmente imorais pela sociedade, Jesus se relacionou com elas com um respeito e uma graciosidade que assustou os espectadores (Lc 7.39; Jo 4.9, 27). No entanto, com gentileza ele chama a atenção da mulher samaritana para os escombros de seus muitos relacionamentos fracassados com homens, e a convida a encontrar na vida eterna que ele tem para oferecer (Jo 4.13-18) a satisfação para a alma que ela tanto tem buscado. No famoso relato da mulher apanhada em adultério, Jesus diz para ela, de um só fôlego, “Nem eu te condeno” e, no minuto seguinte, “Vai então e abandone sua vida de pecados” (Jo 8.11).²⁰ Vemos aqui a união contraintuitiva, mas brilhante, de verdade e amor; paixão por justiça e compromisso com a misericórdia. Ele é cheio de graça e de verdade (Jo 1.14).

Craig Blomberg, estudioso do Novo Testamento, explica que os homens religiosos considerados respeitáveis na época de Jesus se recusavam a andar ou a comer com pessoas consideradas pecadoras, como coletores de impostos e prostitutas, por medo de serem moralmente contaminados por eles. Ofereciam amizade e amor apenas sob certas condições àqueles que tivessem se tornado limpos e puros. Mas Jesus mudou por completo o padrão social predominante. Por livre e espontânea vontade, comeu com proscritos por questões morais e sociais. Acolheu e fez amizade com o impuro e o chamou para segui-lo (Mc 2.13-17). Não temeu que o contaminassem; antes, esperou que seu amor generoso os contaminasse e transformasse, e muitas e muitas vezes foi isso que aconteceu.²¹

A sabedoria e a liberdade de Jesus

Costumamos dizer que as pessoas têm determinado “temperamento”. Cada um de nós tem certo padrão de personalidade. Uns são introvertidos, outros, extrovertidos. Uns falam com franqueza e sem reservas, outros optam sempre por um discurso mais diplomático. Uns são mais rápidos em

tomar a frente, enquanto outros buscam o consenso. Uns são mais racionais, outros, mais intuitivos. Isso nos deixa vulneráveis, pois nossa tendência é reagir com base em nosso temperamento, quer a situação o justifique, quer não. Assim, em uma situação que exija que nos expressemos com franqueza e sem reservas, nós, que somos mais diplomáticos, perdemos a oportunidade.

Jesus, no entanto, pelo relato dos Evangelhos, parece ser a pessoa mais versátil e sábia que já existiu. Nunca vemos nele um passo em falso ou uma nota dissonante. Nunca o vemos se mostrar forte quando deveria ser terno ou viceversa. É direto e confrontador com um líder religioso respeitável (Jo 3), e já no capítulo seguinte, paciente e gentil com uma excluída social (Jo 4). Aproxima-se de duas irmãs, Maria e Marta, ambas lutando com a mesma dor diante da morte do irmão, ambas até dizendo a mesma coisa para ele: “Senhor, se estivesse aqui, meu irmão não teria morrido” (Jo 11.21,32). No entanto, para Marta ele responde com a verdade (“Eu sou a ressurreição e a vida”, Jo 11.25), mas a Maria, apenas com lágrimas e nenhuma palavra. Exige que uma mulher a quem cura testifique o fato em público (Mc 5.30-34), mas afasta um surdo-mudo da vista da multidão e o cura em total privacidade (Mc 7.31-36). Vemos nele perfeita flexibilidade e a mais absoluta sabedoria em seus relacionamentos. Jamais trata as pessoas de modo diferente daquele que elas necessitam, e sempre sabe com perfeição qual modo é esse.

Há leitores que também ficam impressionados com a liberdade de Jesus. Ele era uma pessoa livre de preconceitos. Demonstrava o tempo todo essa liberdade em face de barreiras raciais e de gênero, rigidamente estratificadas na época, associando-se e comendo com todo tipo de gente, de classes alta e baixa. Não evitava o rico e o poderoso, mas não demonstrava necessidade alguma da aprovação deles, em absoluto. Embora fosse fortemente comprometido com a verdade das Escrituras hebraicas, demonstrava grande liberdade em reinterpretar o significado de muitas de suas leis e preceitos. Simplesmente desconsiderava muitas das regras rabínicas de conduta que tinham se sobreposto ao modo de a Bíblia ser lida na época. Era livre também, ao que parece, do medo. Sempre dizia às pessoas: “Não temas”. Não tenham medo da tempestade (Jo 6.16-24). Não tenham medo da morte. Se me der sua mão, será só um sono (Mc 5.35-43).

E no fim da vida, no momento em que o vemos preso e sendo submetido a julgamento, Jesus parece mais livre do que nunca, dizendo cheio de confiança a um daqueles que o julgavam que este não tinha poder para fazer nada que não fizesse parte do plano de Deus (Jo 19.11). “Pense em Jesus em seu julgamento”, diz um comentarista bíblico. “O prisioneiro era ele ou seus acusadores? [...] Quem tinha o controle da situação era ele, não as autoridades presentes. Nesta era que valoriza a liberdade quase acima de qualquer outra coisa, Jesus nos confronta como o homem mais livre que já existiu.”²²

Quem lê as palavras, os feitos e a vida de Jesus e neles medita sai em busca de boas descrições e explicações para o que vê. E muita gente começa a perceber que as notáveis afirmações de Jesus acerca de si mesmo podem ser o único caminho a seguir. Determinado autor expressou essa questão da seguinte forma:

Imagine um homem em quem a perspectiva avassaladora do Deus de todas as coisas, que tudo vê a um só tempo, não seja um vislumbre momentâneo do qual ele volte, cambaleante, mas uma presença contínua que nele, de alguma maneira, esteja adaptada à escala da mente humana, de modo que para ele, de uma forma sem igual, o resplendor não seja outro senão o próprio “eu”. [...] Ele é o criador em meio à coisa criada.²³

As afirmações de Jesus

Isso nos leva à mais surpreendente de todas as justaposições estranhas e belas da vida de Jesus — a magnitude de suas afirmações lado a lado com a humildade, a compaixão e a ternura de seu caráter. O que surpreende não é apenas suas afirmações serem tão autocentradas, mas também o fato de seu caráter e atos serem tão completamente nada autocentrados. Nunca o vemos se mostrar arrogante ou ofendido ou se valer da própria dignidade. Ele se faz acessível aos mais fracos e feridos. Nunca é temperamental ou irascível. Há uma beleza moral e espiritual incomparável no caráter e no ensino de Jesus. Huston Smith, em *The world's religions*, afirma que somente Buda e Jesus impressionaram seus contemporâneos a ponto de lhes perguntarem não apenas “Quem é você?”, mas também “O que é você? A que ordem do ser você pertence? Que espécie você representa?”.²⁴ Smith defende a ideia de que esses dois personagens tinham personalidades que

transcendiam de tal forma a vida humana comum que essas perguntas se faziam necessárias.

Mas a dificuldade para quem observa a ambos surge nesse ponto, pois Buda assegurou com grande lucidez e ênfase que não era um deus ou mesmo um ser angelical, divino.²⁵ Jesus, por sua vez, adotou uma abordagem que não podia ser mais distinta. Repetida e continuamente afirmou ser o Deus, o criador do Universo.

Isso representa um grande enigma para todos que tentam entender esse personagem tão influente na história do mundo. Jesus é uma das pouquíssimas pessoas na História que fundou uma grande religião mundial ou que, como Platão ou Aristóteles, definiu o curso do pensamento e da vida humanos durante séculos. Ele está nesse pequenino e seletivo grupo. Em contrapartida, houve vários seres humanos que, ao longo da história, implícita ou explicitamente, afirmaram ser seres divinos de outros mundos. Muitos eram demagogos; muitos mais eram líderes de pequenas seitas autônomas com sinceros fieis. O que é singular no caso de Jesus é o fato de ele ser o único membro do seletivo primeiro grupo que também é membro desse segundo grupo.

O primeiro grupo causou grande impacto em milhões de pessoas em grande parte por causa dos ensinamentos brilhantes de seus integrantes, mas também em razão de sua vida e caráter admiráveis, os quais, claro, incluíam a humildade. Buda foi enfático ao dizer que não era um deus, e Maomé, claro, jamais se declararia Alá, nem Confúcio se identificou com o céu. O segundo grupo consiste naqueles que diziam ser Deus, mas nunca foram capazes de convencer ninguém, a não ser um pequeno número de pessoas. Por quê? Porque é quase impossível viver uma vida assim tão extraordinária a ponto de a maioria das pessoas ser levada a concluir que você não é um mero ser humano. Em toda a história do mundo, só existe uma pessoa que não só afirmou ser o próprio Deus, mas também conseguiu que um número enorme de pessoas cressem nisso. Só Jesus combina a afirmação de divindade com a mais bela vida humana.

Como explicamos isso? Só há duas maneiras de fazê-lo.

A primeira é simplesmente dizer que não nos importamos e não sentimos necessidade alguma de tentar entender isso. Trata-se mais de atitude do que de razão, e não há o que se discutir com emoções. Mas imagine que

você recebeu uma carta de um banco dizendo que alguém muito rico — e aqui é citado um nome de que você nunca ouviu falar — morreu e lhe deixou dinheiro. Mesmo se você tiver uma natureza cética e não contar com evidência alguma de que poderia ser verdade, seria imprudente se não fizesse algumas investigações. Se um homem entrou para a História afirmando ter o dom da vida eterna e a chave para o sentido das coisas, e se ele não caiu na obscuridade como outros que disseram isso, mas, ao contrário, convenceu muita gente de que está certo, parece pura tolice não investigar isso melhor.

A segunda maneira, a mais comum, de explicar a vida e as afirmações de Jesus é insistir em que Jesus foi um grande mestre de sabedoria e que essa é a principal maneira em que ele deveria ser visto. Essa opção tem a vantagem de valorizar o impacto extraordinário que ele teve sobre quem o cercava, mas nos impede de lhe atribuir um lugar acima de outros mestres e fundadores de religião humanos. O problema, claro, é o poder das afirmações divinas de Jesus acerca de si mesmo.

Tem também a questão de todas as afirmações indiretas, porém deliberadas, que ele fez. Jesus alegou ter autoridade para perdoar todos os pecados (Mc 2.710). Uma vez que só podemos perdoar os pecados que cometem contra nós, a premissa de Jesus é que todos os pecados eram cometidos contra ele e, portanto, ele é Deus, cujas leis são infringidas e cujo amor é ofendido a cada violação. Jesus também afirmou que só ele poderia dar vida eterna (Jo 6.39,40), embora apenas Deus tenha o direito de dar ou tirar a vida. Mais do que isso, Jesus afirmou ter um poder capaz de eliminar de fato a morte, e declarou não apenas ter ou invocar o poder de ressuscitar dos mortos, mas de ser o Poder capaz de destruir a morte (Jo 11.25,26). Ele afirmou ter a verdade como ninguém mais. Todos os profetas disseram: “Assim diz o Senhor”, mas Jesus ensinava com um “Mas *eu* lhes digo”, com base na própria autoridade (Mc 1.22; Lc 4.32). E mais do que isso, ele afirmou não apenas ter ou trazer a verdade, mas ser *a* própria Verdade, a fonte e o *locus* de toda verdade (Jo 14.6).

Jesus se revestiu de autoridade para julgar o mundo (Mc 14.62). Como só Deus tem tanto o conhecimento infinito quanto o direito (como seu criador e senhor) de avaliar cada pessoa, a premissa de Jesus é que ele tem os dois atributos divinos. Mais que isso, ele afirmou que seremos julgados no fim

primordialmente por nossa atitude em relação a ele (Mt 10.32,33; Jo 3.18). Jesus assumia ter o direito de receber adoração (Jo 5.23; 9.38; 20.28,29; Lc 5.8), algo que nem grandes pessoas nem mesmo os anjos aceitariam receber (Ap 22.8,9; At 14.11-15). Até mesmo suas declarações e atos informais assumem que ele detém um status divino. Ele vem ao templo e afirma que todas as regras sobre a observância do sábado estão anuladas porque aquele que inventou o sábado agora está aqui (Mc 2.23-28). Coloca o próprio conhecimento no mesmo nível do de Deus Pai (Mt 11.27). Afirma ser perfeitamente sem pecado (Jo 8.46). Diz que o maior na História do mundo foi João Batista, mas que o mais frágil seguidor de Cristo é maior do que ele (Mt 11.11). Essa lista poderia se estender até o infinito.

Mas aliado a isso temos suas afirmações diretas, igualmente surpreendentes. Conhecê-lo é conhecer a Deus (Jo 8.19), vê-lo é ver a Deus (Jo 12.45), recebê-lo é receber a Deus (Mc 9.37). Só por seu intermédio é possível conhecer a Deus ou ir até ele (Mt 11.27; Jo 14.6). Até quando Jesus chamou a si mesmo de “o Filho de Deus” estava declarando sua igualdade com o Pai, porque na Antiguidade um filho único herdava toda a riqueza e posição do pai e, portanto, era igual a este. Seus ouvintes sabiam que toda vez que Jesus se chamava de “o Filho” estava se intitulando plenamente Deus (Jo 5.18). Por fim, Jesus de fato adota para si o nome divino “Eu sou” (Jo 8.58, Êx 3.14; 6.3), declarando ser “Yahweh”, aquele que apareceu para Moisés na sarça ardente.²⁶

Assim, como muitas vezes já se disse com maior eloquência do que sou capaz aqui, Jesus pode ter sido um demagogo insano ou um charlatão, ou talvez o Filho de Deus, mas não pode ter sido apenas um grande mestre. Suas afirmações não deixam essa opção em aberto para nós. Um ser humano meramente bom não diria essas coisas. Suas declarações acerca de si mesmo, “se não forem verdadeiras, são as de um megalomaniaco com quem Hitler, se fosse comparado, pareceria o mais são e humilde dos homens”.²⁷

O enigma de Jesus

A terceira maneira de as pessoas desvendarem o enigma das afirmações de

Jesus e seu caráter é argumentar que ele nunca disse de fato que era Deus, que as declarações de divindade foram postas em sua boca. De acordo com algumas pessoas, Jesus foi um homem que viveu uma vida humana comum e sofreu uma morte comum. Nunca fez qualquer declaração de que era Deus. Só com o passar dos anos, pouco a pouco, seus seguidores lhe dedicaram crescente devoção e, por fim, elevaram-no ao status de ser divino. Mas nos estudos históricos do Novo Testamento, essa concepção já foi muito mais dominante do que é hoje.

Essa visão adota o ponto de vista dos críticos da forma acerca da transmissão dos Evangelhos como tradição folclórica oral, não como história de testemunhas oculares. Mas como já vimos neste capítulo, essa visão dos registros dos Evangelhos é difícil de sustentar. Portanto, não podemos desconsiderar as declarações do Novo Testamento sobre a divindade de Cristo como se fossem interpolações feitas no relato histórico posteriormente.

Além disso, a tese de que os seguidores de Jesus inventaram sua divindade é problemática. Buda, por meio de protesto ferrenho, enfático, conseguiu convencer seus seguidores de que ele não era um deus. No entanto, seus discípulos tinham concepções de Deus que permitiam a possibilidade de uma espécie de Deus-homem. Mas os judeus do século primeiro contavam com uma teologia e uma cultura completamente resistentes, em todos os sentidos, à ideia de Deus se tornar humano. Isso quer dizer que se Jesus, como Buda, também tivesse negado ser Deus, por que não teria conseguido convencer as pessoas, considerando que os fundadores de outras religiões foram bem-sucedidos nesse aspecto, e considerando ainda que ele vivia em meio ao povo com menor probabilidade na face da Terra de divinizar seu mestre? As cartas de Paulo (escritas de 15 a 25 anos apenas depois da morte de Jesus) e os hinos e credos ainda mais antigos por ele citados (como Fp 2.5-11) mostram que os primeiros cristãos — na maioria judeus — adoraram Jesus imediatamente após sua morte. A única explicação justa é que Jesus foi a fonte dessas afirmações — que suas declarações constantes e poderosas de que era Deus acabaram por derrubar os muros da resistência que havia contra elas.

O professor Martin Hengel, da Universidade de Tübingen, argumentava que as cartas de Paulo, escritas apenas vinte anos após a morte de Jesus e

baseadas no ministério público de Paulo pelo Mediterrâneo oriental menos de dez anos depois que Jesus morreu, “fazem afirmações extraordinariamente elevadas sobre Jesus, incluindo sua preexistência, natureza divina e mediação na criação e na salvação”.²⁸ Hengel e outros destacam também que os cristãos adoravam Jesus no período de vida de centenas de testemunhas oculares que ouviram as palavras sendo proferidas pelo próprio Jesus. Tivesse ele, como Buda, rejeitado qualquer conversa sobre divindade ou adoração, teria havido, no mínimo, alguma evidência de comunidades cristãs que insistiram em que ele era apenas um homem, enquanto outras “evoluíram” para uma visão mais elevada. Mas não há evidência alguma disso. Todos os cristãos, tanto quanto conseguimos saber, logo se puseram a adorá-lo de imediato como o Filho de Deus ressurreto. Martin Hengel, Larry Hurtado da Universidade de Edimburgo e Richard Bauckham da

Universidade de St. Andrews apresentaram vasta evidência, a partir de pesquisa histórica, de que os primeiros seguidores de Jesus o adoravam como Deus.²⁹

Sendo assim, é impossível fugir ao enigma de Jesus dizendo que ele nunca declarou de fato ser Deus.

A quarta maneira possível de explicar as coisas é afirmar, talvez com tristeza, que qualquer um que faça declarações tão megalomaniacas como as de Jesus *só podia* ser mentalmente enfermo (se ele próprio acreditasse nelas) ou uma fraude (se não acreditasse). Mas há razões por que bem poucas pessoas ao longo dos anos consideraram esta uma explicação convincente.

Para começar, retornemos ao fato de que os judeus do primeiro século eram radicais no sentido de não se disporem a acreditar que um ser humano pudesse ser Deus. As religiões orientais eram “panteístas” e entendiam Deus como uma força espiritual presente em tudo. Assim, alguém de terras orientais dizer “Sou parte de Deus” ou “Sou um com Deus” não era extremamente incomum. Em compensação, muitas religiões ocidentais, como as dos gregos e dos romanos, eram “politeístas” e acreditavam em vários deuses capazes de assumir aparência humana. Mas quando os judeus falavam de Deus, referiam-se ao Criador que não teve início, infinitamente exaltado acima de todas as coisas. Fora gravado na mente e no coração desse povo que não devemos adorar nada que fosse criado ou terreno. Isso

permeia os Dez Mandamentos. Portanto, quando Jesus afirmou ter o mesmo nome que Yahweh, o “Eu sou” (Jo 8.58), estava fazendo a declaração mais estupenda que alguém já fez, e não é surpreendente o fato de que quem o ouviu proferi-la tentasse matá-lo de imediato.³⁰

A questão, no entanto, é por que Jesus conseguiu fazer o povo judeu a sua volta crer que ele era Deus? Como superou a condição de algo que para eles era impensável? Por que foi bem-sucedido como única pessoa que já reivindicou ser Deus e também como fundador de um grande — na verdade, o maior — movimento de fé religiosa? A primeira resposta é que sua vida deve ter sido extraordinariamente bela. A excelência de sua vida, da qual temos apenas um vislumbre nos Evangelhos, deve ter fascinado as pessoas ao seu redor. É extraordinária a dificuldade de afirmar ser perfeito e divino e, então, convencer as pessoas a de fato viverem com você e acreditarem nisso. Mas Jesus fez isso. Que vida ele deve ter vivido! É extremamente difícil ler os relatos dos Evangelhos, ver o esplendor contrário ao que seria de se esperar de Jesus, e então concluir que a base para todas essas histórias foi alguém que era “ou um lunático, ou um mentiroso”. Estamos vendo que a evidência histórica aponta que essas narrativas não poderiam ter sido meramente inventadas — foram escritas cedo demais para isso, e têm a forma de testemunho ocular. Mas mesmo sem levar isso em consideração, o leitor tem a impressão constante, ao pensar em Jesus, que esse personagem não poderia ser produto de ficção, não poderia ter sido inventado.

A ressurreição de Jesus

A outra razão, no entanto, para o impensável se tornar concebível — para Jesus ser adorado como Deus pelos judeus — é a ressurreição.

A evidência histórica da ressurreição de Jesus é formidável e foi recentemente explicada com imensa base acadêmica por N. T. Wright em *The resurrection of the Son of God* [A ressurreição do Filho de Deus], e por muitos outros também.³¹ Esses estudiosos argumentam que, desde que não se parta de um preconceito filosófico imposto contra a possibilidade de milagres, a ressurreição conta com tanta atestação quanto qualquer outro fato histórico antigo. Há três linhas básicas de evidência que convergem

nesse sentido.

A primeira linha de evidência é o fato do sepulcro vazio. Muitos chamam a atenção para o fato de que, sem o sepulcro vazio, o cristianismo jamais poderia ter se iniciado, pois proclamava um senhor ressurreto desde os primeiros dias. Se o corpo pudesse ser recuperado e exibido, com certeza isso teria sido feito. Também há que se notar que não há nenhum registro de que os primeiros cristãos tivessem feito do túmulo de Jesus um lugar de devoção e peregrinação, o que era normal para a prática religiosa da época. Se o corpo dele tivesse estado ali, é praticamente certo que essa teria sido a prática. O sepulcro só se tornaria irrelevante se estivesse vazio. Por esse motivo os historiadores o enxergam como um fato tido como certo. A questão é o que aconteceu com o corpo.

A segunda linha de evidência é o depoimento das testemunhas oculares. Paulo é capaz de dizer em um documento público, cerca de vinte anos após o acontecido, que centenas de testemunhas oculares tinham visto Cristo ressuscitado dos mortos. A maioria ainda estava viva, segundo disse ele, e apontou que o testemunho delas estava disponível para qualquer um que quisesse ouvi-lo (1Co 15.3-7). É interessante Paulo afirmar que muitas das aparições de Jesus aconteceram para grandes grupos. Isso descarta a teoria de que seguidores individuais tivessem tido experiências quase alucinatórias de seu Senhor, pela força do desejo de vê-lo ressuscitado. Como temos dito, os judeus não estavam dispostos a crer em um homem divino ou em uma ressurreição sem igual no meio da História. Além disso, alucinações não podem acontecer para centenas de pessoas ao mesmo tempo.

E como praticamente todos os historiadores salientam, cada um dos Evangelhos relata que as primeiras testemunhas oculares do Cristo ressurreto foram mulheres. Estamos falando de uma época em que provas produzidas por mulheres não eram admitidas em juízo, graças ao baixo status social que elas usufruíam. Se os autores dos Evangelhos tivessem se sentido livres para fazer qualquer alteração que fosse em suas narrativas, não teriam tido a menor motivação para ter incluído essas mulheres na história. Sabemos que os primeiros críticos pagãos do cristianismo se apegaram a isso e desqualificaram o testemunho delas como sendo de “mulheres histéricas”.³² Logo, não havia razão para se fazer referência a mulheres como as primeiras testemunhas da ressurreição, a menos que de

fato o fossem. Podemos concluir, então, que muita gente de fato viu Jesus vivo novamente, após a sua crucificação.

A terceira linha de evidência está relacionada com o impacto da ressurreição sobre os seguidores de Jesus. Apesar do fato de que eram pobres, poucos e de classes sociais diminutamente influentes, eles desenvolveram uma confiança e um destemor que os capacitaram a divulgar o evangelho com alegria, inclusive ao custo da própria vida. Alguns dizem que os discípulos roubaram o corpo, mas ninguém morre por um embuste. N. T. Wright e Richard Bauckham destacam que houve vários outros pretendentes messiânicos, como Bar Kokhba, que também morreram na tentativa de se estabelecerem. No caso de cada um deles, seus movimentos sumiram imediatamente com base no argumento de que a morte do líder provava que ele não era o Messias. “Tivesse a história de Jesus terminado com sua morte na cruz, ele também seria lembrado apenas como um suposto Messias fracassado”.³³ Bauckham conclui que, sendo assim, algo extraordinário deve ter acontecido aos discípulos para mudar o curso normal da história. Temos de criar uma explicação alternativa historicamente plausível para o motivo de milhares de judeus, da noite para o dia, passarem a crer que um ser humano era o Filho de Deus ressurreto, e então saírem e morrerem por essa fé.

Como afirmou o romancista japonês Shusaku Endo, se não crermos na ressurreição seremos “forçados a crer que o que atingiu os discípulos foi algum outro acontecimento incrível, de um tipo diferente, mas com a mesma força em sua intensidade eletrizante”.³⁴ Se tentarmos explicar a vida transformada dos primeiros cristãos, podemos nos descobrir dando saltos de fé ainda maiores do que se crermos na própria ressurreição.

“Eu sou o caminho”

Assim, no âmago das evidências a favor do cristianismo, há um grande enigma. Eis um homem que dizia ser Deus, mas que levou uma vida tão magnífica que se tornou a única pessoa a convencer uma parte considerável da humanidade de que ele era mesmo quem dizia ser. Como explicar isso? Tenho argumentado que não podemos ficar indiferentes a essa afirmação. Não podemos resolver a questão dizendo que ele era apenas um grande mestre, pois suas declarações não o permitem. Devido à evidência histórica,

não podemos responder que ele nunca fez essas declarações. Não podemos nos dar por satisfeitos com a explicação de que ele era desequilibrado ou uma fraude, por causa da evidente sabedoria, grandeza e impacto de sua vida sobre seus seguidores ou por causa dos argumentos a favor da ressurreição.

Isso nos deixa com a última explicação possível, qual seja, a de que ele é quem diz ser. Por mais difícil que seja acreditar que ele é o Deus que veio à Terra, pode ser igualmente difícil não acreditar. É de fato impossível para Deus tornar-se humano? Por que, se Deus é mesmo todo-poderoso, ele não poderia tê-lo feito? E por que, se Deus é mesmo amor, ele não o teria feito?

Este capítulo com certeza não apresenta todos os argumentos que existem a favor da crença na fé cristã. Um bom número de objeções muito poderosas contra a fé cristã tem sido apresentado ao longo dos anos, e elas requerem respostas ponderadas, extensas e bem elaboradas. Talvez a mais forte seja o argumento contra a existência do Deus amoroso, todo-poderoso da Bíblia com base na presença do mal e do sofrimento no mundo. Outra objeção diz respeito ao registro bíblico de que Deus comandou uma guerra santa, bem como registros da religião e do cristianismo promovendo violência na história mundial subsequente. Há ainda outra objeção que consiste nos ensinamentos bíblicos sobre o juízo e o inferno. Outras objeções surgem em torno da Bíblia, incluindo sua relação com a ciência. Escrevi um livro, *The reason for God*,³⁵ que oferece respostas para essas objeções, mas há muitos outros que devem ser consultados. Embora os livros talvez não convençam em definitivo todos os leitores, creio que nos ajudarão a concluir o que temos buscado estabelecer nesses dois últimos capítulos, ou seja, a concluir que é bastante racional crer em Deus e no cristianismo. Há milhares de boas razões para isso.³⁶

Quando Jesus conversou com a mulher junto ao poço em Samaria, ela tocou no assunto do “Messias” (Jo 4.25). Os samaritanos criam em um *Taheb*, um profeta ou mestre que viria e lhes mostraria a Verdade definitiva.³⁷ Jesus lhe explicou: “Eu, o que está falando contigo — eu, sou ele” (Jo 4.26). Contudo, no fim do capítulo, a mulher e outros samaritanos o confessam como “Salvador do mundo” (Jo 4.42). Tinham acalentado a esperança de um mestre, não de um salvador, e de alguém exclusivo para sua nação, não para o mundo. Jesus trabalhou sobre suas aspirações e esperança, mas também

as transformou radicalmente.

É sempre assim. Jesus vem para cada indivíduo e cada cultura e propõe satisfazer seus desejos mais profundos e suas maiores aspirações. Todavia, por meio de um só golpe, ele também desafia fundamentalmente suas crenças e práticas; ensina que eles têm buscado satisfazer esses desejos das formas mais erradas. Oferece-lhes tudo o que querem — sentido, contentamento, liberdade, identidade, esperança e justiça —, mas os chama a se arrepender e a buscar tudo nele. Essa é sua mensagem básica, e a que explica a magnitude do que ele fala. Como alguém bem resumiu:

Outros disseram: “Esta é a verdade acerca do Universo. Este é o caminho que você deve seguir”. Ele diz: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”. Ele diz: “Homem nenhum é capaz de alcançar a realidade absoluta, exceto por meu intermédio. Tente preservar sua própria vida e sua ruína será inevitável. Entregue-a e será salvo. [...] Por fim, não tenha medo. Eu conquistei todo o Universo”.³⁸

- 1 C. Stephen Evans, *Why Christian faith still makes sense: a response to contemporary challenges* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), p. 27.
- 2 Ibidem, p. 75.
- 3 Veja Pew Research Center, “The future of world religions: population growth projections, 2010-2015”, April 2, 2015, disponível em: www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/, acesso em: 10 jul. 2017.
- 4 Richard Bauckham, *Jesus: a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 1.
- 5 Ibidem, p. 2.
- 6 Este parágrafo é baseado em material de Bauckham, *Jesus*, p. 3.
- 7 James Allan Francis, *The real Jesus and other sermons* (Philadelphia: Judson, 1926), p. 124.
- 8 Até Bart Ehrman, tão cético em relação à crença cristã ortodoxa e às interpretações cristãs tradicionais da Bíblia, escreveu *Does Jesus exist? The historical argument for Jesus of Nazareth* (New York: HarperOne, 2013 [edição em português: *Jesus existiu ou não?* (Rio de Janeiro: Harper Collins, 2014)]). “A concepção de que Jesus existiu é adotada por praticamente todo especialista [em história] no planeta” (p. 4). No livro, Ehrman argumenta de forma muito poderosa e enfática que a prova da existência de Jesus é incontestável. Ele também lamenta que a ideia de que Jesus é um mito resista de forma tão perturbadora às evidências. Pelo fato de ser agnóstico ou ateu, ele sabe que quem abraça essas visões acharia conveniente descartar Jesus como uma figura meramente lendária. Mas, segundo ele insiste, isso é impossível (p. 6).
- 9 Veja Craig Blomberg, *The historical reliability of the Gospels*, 2. ed. (Downers Grove: IVP Academic, 2007 [a ser publicado por Edições Vida Nova]); Paul R. Eddy; Gregory A. Boyd, *The Jesus legend: a case for the historical reliability of the synoptic Jesus tradition* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); Paul Barnett, *Finding the historical Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); Richard Bauckham, *Jesus and the eyewitnesses: the Gospels as eyewitness testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006) [edição em português: *Jesus e as testemunhas oculares: os Evangelhos como testemunhos de testemunhas oculares*, tradução de Paulo Ferreira Valério (São Paulo: Paulus, 2011)]. Um panorama bem curto, mas útil da análise da crítica da forma encontra-se em Bauckham, *Jesus*, p. 6-17.

- 10 Bauckham, *Jesus*, p. 13.
- 11 Ibidem.
- 12 Ibidem. Veja tb. Bauckham, *Jesus and the eyewitnesses*, p. 240-89.
- 13 Bauckham, *Jesus*, p. 14.
- 14 Ibidem, p. 14.
- 15 Ibidem.
- 16 Bauckham, *Jesus and the eyewitnesses*, p. 39-92.
- 17 Eddy; Boyd, *Jesus legend*, p. 452.
- 18 Ibidem.
- 19 Jonathan Edwards, "The excellency of Jesus Christ", in: M. X. Lesser, org., *The works of Jonathan Edwards: sermons and discourses 1734-1738* (New Haven: Yale University Press, 2001), vol. 19, p. 565. O restante das ideias contidas neste parágrafo vem desse grande sermão de Edwards.
- 20 É amplamente sabido que o episódio de Jesus e a mulher pega em adultério (Jo 8.1-11) não pode ser encontrado nos manuscritos mais antigos do Novo Testamento, de modo que a maioria dos estudiosos acredita que a princípio ele não fizesse parte do Evangelho de João, mas, sim, que fosse um relato muito antigo, de outra fonte, que acabou sendo anexado ao Evangelho de João. Além disso, as construções gramaticais e o vocabulário do grego não combinam muito bem com o restante do livro de João. Todavia, "há pouca razão para se duvidar de que o acontecimento aqui descrito de fato ocorreu" e que tenha sido preservado com exatidão (D. A. Carson, *The gospel according to John* [Leicester: InterVarsity, 1991], p. 333) [edição em português: *O comentário de João*, tradução de Daniel de Oliveira; Vivian Nunes do Amaral (São Paulo: Shedd, 2007)]. Ele está de acordo com o restante do testemunho que encontramos nos Evangelhos sobre o caráter de Jesus.
- 21 Veja Craig Blomberg, *Contagious holiness: Jesus' meals with sinners* (Downers Grove: InterVarsity, 2005).
- 22 Michael Green, *Who is this Jesus?* (Nashville: Thomas Nelson, 1990), p. 14. Pelas ideias deste parágrafo estou em débito com Green, p. 13-4.
- 23 Spufford, *Unapologetic*, p. 109.
- 24 Huston Smith, *The world's religions*, edição do 50. aniversário (New York: HarperOne, 2009), p. 83 [edição em português: *As religiões do mundo: nossas grandes tradições de sabedoria*, tradução de Merle Scoss (São Paulo: Cultrix, 2001)].
- 25 Ibidem.
- 26 Pelo material desses dois parágrafos sobre as afirmações de Jesus, estou em dívida para com JohnStott, "The claims of Christ", in: *Basic Christianity* (London: InterVarsity, 1958), p. 21-34 [edição em português: *Cristianismo básico*, tradução de Jorge Camargo (Viçosa: Ultimato, 2007)].
- 27 C. S. Lewis, "What are we to make of Jesus Christ?", in: *God in the dock* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 168.
- 28 Citado em Michael F. Bird et al., *How God became Jesus: the real origins of belief in Jesus' divine nature* (Grand Rapids: Zondervan, 2014, p. 14). Veja tb. Martin Hengel, "Christology and New Testament chronology: a problem in the history of earliest Christianity", in: *Between Jesus and Paul* (London: SCM, 1983), e *The Son of God: the origin of Christology and the history of Jewish-Hellenistic religion* (London: SCM, 1975).
- 29 Bird et al., *How God became Jesus*, p. 13-6. Veja tb. Larry Hurtado, *One God, one Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*, 2. ed. (London: T&T Clark, 1998); e Richard Bauckham, *God crucified: monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle: Paternoster, 1998).

- 30 Veja as obras anteriormente citadas de Hurtado e Bauckham sobre Cristologia, bem como N. T. Wright, *The resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress, 2003) [edição em português: *A ressurreição do Filho de Deus*, tradução de Eliel Vieira (São Paulo: Paulus, 2013)].
- 31 Wright, *The resurrection of the Son of God*. Veja tb. o mais recente Michael R. Licona, *The resurrection of Jesus: a new historiographical approach* (Downers Grove: InterVarsity, 2010). Para um panorama desse breve argumento nos próximos parágrafos, veja Bauckham, “Death and a new beginning”, in: *Jesus*, p. 104-9.
- 32 Celso (um crítico do cristianismo do segundo século), citado em Bauckham, *Jesus*, p. 105.
- 33 Ibidem, p. 109.
- 34 Citado em Bauckham, *Jesus*, p. 108.
- 35 Edição em português: *A fé na era do ceticismo: como a razão explica Deus*, tradução de Regina Lyra (São Paulo: Vida Nova, 2015).
- 36 Sobre o mal e o sofrimento, veja meu resumo das respostas cristãs em “The challenge to the secular” e “The problem of evil”, in: *Walking with God through pain and suffering* (New York: Riverhead Books, 2013, p. 64-111 [edição em português: *Caminhando com Deus em meio à dor e ao sofrimento* (São Paulo: Vida Nova, 2016)]. Sobre guerra santa na Bíblia, veja Paul Copan; Matthew Flannagan, *Did God really command genocide? Coming to terms with the justice of God* (Grand Rapids: Baker, 2014); e Joshua Ryan Butler, *The skeletons in God’s closet: the mercy of hell, the surprise of judgment, the hope of holy war* (Nashville: Thomas Nelson, 2014). Sobre o registro da igreja na história, veja David Bentley Hart, *Atheist delusions: the Christian revolution and its fashionable enemies* (New Haven: Yale University Press, 2009), e Karen Armstrong, *Fields of blood: religion and the history of violence* (New York: Alfred A. Knopf, 2014) [edição em português: *Campos de sangue: religião e a história da violência*, tradução de Rogério W. Galindo (São Paulo: Companhia das Letras, 2016)]. Para uma variedade de objeções ao cristianismo, veja Jeffrey Burton Russell, *Exposing myths about Christianity* (Downers Grove: InterVarsity, 2012). ³⁷ D. A. Carson, *Gospel according to John*, p. 226. ³⁸ Lewis, *God in the dock*, p. 171.



epílogo Somente em Deus

Langdon Gilkey foi criado no ambiente mais esclarecido e culto possível. Nascido em 1919, cursou o ensino fundamental na Laboratory School da

Universidade de Chicago, uma instituição educacional progressista fundada por John Dewey. O pai de Gilkey fazia parte do corpo docente da Universidade de Chicago, assim como os pais de metade dos estudantes da escola. Em 1939 ele se formou em Harvard com grande distinção acadêmica (*magna cum laude*) e recebeu o diploma de filosofia. No ano seguinte, foi lecionar inglês em uma universidade na China. Quando os japoneses arrasaram a região em que ensinava, ele foi posto em prisão domiciliar em companhia de outros ocidentais e, por fim, enviado para um campo de concentração, na província de Shantung. Gilkey sobreviveu à experiência e escreveu sobre ela anos mais tarde no livro *Shantung compound* [O complexo de Shantung].¹

Existência frágil

Um muro com arame farpado eletrificado cercava o complexo, bem como torres de vigilância cheias de soldados armados com metralhadoras.² Do tamanho aproximado de um grande quarteirão urbano, com cerca de dez mil metros quadrados, o lugar abrigava duas mil pessoas. O espaço que tocava a Gilkey para viver consistia em uma cama e 45 centímetros de cada lado, além de 90 centímetros aos pés, para guardar tudo o que possuía. “Naquele mundinho, de 2,80 por 1,40 metros, cada pessoa tinha de manter intactas todas as suas posses e, ao mesmo tempo, manter também o próprio ser de alguma forma”.³ A comida era escassa ao extremo, e a higiene, muito precária. Só havia cerca de vinte banheiros — nenhum com descarga — para duas mil pessoas, de modo que as filas eram eternas.⁴ Os símbolos costumeiros de status — dinheiro, linhagem familiar e educação — de nada serviam para mudar o status ou o espaço ou a influência de ninguém no complexo. Não havia quem conseguisse aumentar ou resguardar o mínimo de privacidade. Acima de tudo, a própria vida dos

prisioneiros era sempre incerta sob as constantes “arengas” dos captores e das armas testadas neles, usando-os como cobaias.

Como a maioria dos jovens adultos brilhantes e com boa formação, Gilkey tinha uma “visão da vida”, um conjunto de crenças sobre o sentido, a natureza e o propósito humanos. Começou a estadia no complexo do campo de concentração com “o confiante humanismo tão característico de círculos acadêmicos liberais”.⁵ Descrevia-o como algo composto de duas partes básicas. A primeira: ele acreditava na “racionalidade e bondade” dos seres humanos, dotados de engenhosidade para resolver os problemas humanos básicos.⁶ A segunda: via a religião como “uma simples questão de gosto pessoal, de temperamento, essencial apenas se alguém a deseja” e inútil para alcançar os vastos interesses da raça humana. Acreditava que “a visão secular, com suas técnicas, coragem e idealismo, é plenamente capaz de criar uma vida humana plena sem religião”.⁷ “‘Por que’, pensava eu, ‘acrescentar superfluidades religiosas aos compromissos éticos [...] aos absolutos morais de paz no mundo e justiça na sociedade?’”. Esses compromissos morais, pensava ele, não necessitavam do apoio de “superfluidades” religiosas. Na verdade, a crença religiosa distraía as pessoas do que era de fato importante.⁸

Os dois primeiros meses de Gilkey no complexo pareceram confirmar seu “humanismo secular”. Quando dois mil estranhos de repente se descobriram atirados juntos naquele lugar, começaram a se organizar, descobrindo o que cada pessoa era treinada para fazer vocacionalmente e pondo todo o mundo para trabalhar. Os desafios da preparação de comida, higiene, assistência médica, tudo isso era atendido com engenhosidade. Os atores e músicos criaram um palco e organizaram eventos artísticos. As pessoas também aprendiam novas habilidades. “Quem nunca vira uma colher de pedreiro construiu belos fornos de tijolos em seu quarto [...] não só para aquecê-lo, mas para assar um bolinho simples”. Tudo isso confirmava sua crença em que “a capacidade dos [seres humanos] de desenvolver aspectos técnicos da civilização — ou seja, *know-how* — é ilimitada. Eu sabia que nunca mais me desesperaria com a capacidade humana de progredir tanto em conhecimento quanto em técnicas práticas”.⁹ Sentia que a engenhosidade humana para lidar com os problemas da vida era “ilimitada”, ao passo que as questões metafísicas de

que a religião e a filosofia “fingiam tratar” eram “irrelevantes”.¹⁰

A natureza humana

Mas o resto do relato de Gilkey revela como sua “visão secular” foi desmantelada por completo por seu confronto inusitadamente próximo de dois anos com a essência da natureza humana. As pessoas começaram a roubar carvão e comida, e não havia humilhação pública que conseguisse deter o problema. Lutas irrompiam por espaço e distribuição de bens, e as pessoas minimamente mais dotadas dessas coisas as defendiam com ferocidade em vez compartilhá-las. Crise atrás de crise ocorreu “envolvendo não um colapso da técnica, mas pane de caráter”. O problema com seu “humanismo” foi “não sua confiança na ciência e na tecnologia [...] [mas] sua fé ingênua e irrealista na racionalidade e bondade dos homens que brandiam esses instrumentos”.¹¹ O que ele descobriu foi que todos os seres humanos tinham imenso interesse em si mesmos e eram egoístas, mas encontravam os caminhos mais engenhosos para disfarçar essas motivações com uma linguagem moral e racional. Gilkey chamou isso de “a intratabilidade essencial do animal humano”, que não era só um problema das pessoas de classes mais baixas ou com menos formação, mas caracterizava missionários e sacerdotes no meio deles também.¹²

Ele constatou que isso criava uma grande crise para a “microcivilização” ali formada. “Essas panes morais eram tão sérias que ameaçavam até a existência da nossa comunidade”. Em particular, pouquíssimas pessoas pareciam regularmente capazes de autossacrifício, embora fosse isso o que se exigia. “Comecei a ver que sem saúde moral, uma comunidade fica tão indefesa e perdida quanto sem suprimentos materiais”.¹³

Um dos episódios mais instrutivos ocorreu no começo de seu período como chefe eleito do comitê de alocação de moradias. Onze homens solteiros que viviam em um pequeno quarto descobriram que havia nove homens solteiros vivendo em um espaço de igual tamanho. Procuraram Gilkey para pedir que um deles tivesse permissão para se mudar para o outro cômodo, de modo que ficassem dez em cada um. Gilkey se sentiu satisfeito. “Ali estava afinal um caso perfeitamente evidente. Com certeza a injustiça nessa situação era clara e distinta, se é que alguma vez isso já aconteceu na vida. [...] Qualquer pessoa que soubesse [...] contar e medir conseguiria enxergar

a injustiça envolvida na situação”. Ele supôs que “o homem de um modo geral, quando confrontado com um caso nítido de injustiça [...] ao menos concordará em corrigi-la mesmo se sofrer com a correção”. E sem dúvida, raciocinou ainda, temos todos uma dificuldade comum aqui, como pessoas em uma jangada no mar. Assim, presumiu que os nove residentes do bloco 49 concordariam com ele em aceitar um novo morador, mesmo sem entusiasmo.

Pelo contrário, não aceitaram. “Claro que sentimos muito pelo pessoal de lá”, disse um deles, “mas em que isso se relaciona conosco? Estamos bem lotados aqui do jeito que está, e a preocupação que eles têm é azar deles”. Gilkey argumentou com paixão contra o que chamou de “pura irracionalidade de ter nove homens em um quarto e onze no outro, quando ambos eram do mesmo tamanho”. Parecia nada mais que racional partilhar de forma igualitária e, ele argumentou, agir assim era, em última análise, algo do interesse deles próprios, pois desse modo podiam contar com tratamento justo, caso se vissem em posição de necessidade. Claro, Gilkey disse e depois escreveu isso antes dos livros influentes de John Rawls que argumentavam quase nesse mesmo sentido. Não havia necessidade alguma de apelar para nada a não ser a racionalidade e o interesse deles próprios para estabelecer uma ordem pacífica e justa.

Os homens do bloco 49 escutaram a excelente lógica de Gilkey e então um respondeu: “Pode ser, meu amigo. Mas deixe-me lhe dizer uma ou duas coisas. Justo ou não, se você puser um deles aqui dentro, vamos simplesmente jogá-lo lá para fora de novo. E se você voltar aqui para falar disso, jogaremos você também”.¹⁴ Vários outros tentaram adotar um tom mais moderado, mas foram igualmente inflexíveis em relação à mudança. Tentaram combater o argumento de Gilkey, encontrando maneiras de explicar por que não estavam sendo pouco práticos, insensatos ou injustos. Quando Gilkey os deixou, sentindo-se derrotado, uma ideia lhe ocorreu. “Quase ri em voz alta quando tive uma ideia estranha: por que alguém *deveria* desejar ser sensato ou moral, se com isso perdesse um espaço precioso?” O que obrigava uma pessoa a ser racional? Se argumentar que ser racional é agir de acordo com seus próprios interesses, bem, você estará apelando para um valor nem um pouco mais elevado do que o egoísmo. Então por que a pessoa *não deveria* agir de maneira egoísta? A

racionalidade e a lógica, portanto, eram insuficientes para levar seres humanos à concordância e para movê-los a agir a fim de promover o bem social. Era necessário algo mais.

Virtude verdadeira

Gilkey voltou para casa aquela noite se sentindo confuso, abalado e perdendo a fé na “bondade fundamental” da humanidade. “O interesse próprio parecia quase onipotente perto das débeis afirmações sobre lógica e jogar limpo”. No decorrer dos meses, ele enfrentou a todo momento essa mesma “intratabilidade” egocentrada, a saber, que “a inclinação fundamental do ser inteiro de todos nós era voltada para dentro, em direção a nosso próprio bem-estar. E estamos tão imersos nisso que mal somos capazes de enxergá-lo em nós mesmos, muito menos de nos libertar desse dilema”.¹⁵ As pessoas não conseguiam jamais admitir para si mesmas ou para os outros o que estavam fazendo. Sempre encontravam “subsequentemente [...] razões racionais e morais para o que já tinham se determinado a fazer”.¹⁶ As mais morais e religiosas, como todo o mundo, “acham incrivelmente difícil, para não dizer impossível, desejar o bem; ou seja, serem objetivas [...] generosas e justas. [...] Algum poder interior parecia nos levar a promover nossos próprios interesses contra os do nosso próximo. [...] Embora bastante livres para desejar o que quiséssemos fazer em determinada situação, não éramos livres para amar os outros, pois nossa vontade não desejava aquilo de fato”.¹⁷

O complexo de Shandong arrancara as máscaras da polidez. “O frágil verniz da moralidade fácil” desaparecera. Em ambientes mais confortáveis, as pessoas podem dissimular as virtudes da justiça, da compaixão e da integridade. Mas num campo de concentração, ser de fato “claro e racional [...] justo e generoso [...] exigia o sacrifício de algum bem precioso”, e isso não ocorre com naturalidade para ninguém. Shandong mostrava que a verdadeira virtude é cara ao extremo e vai profundamente contra a lógica da natureza humana. Gilkey fora ensinado em Chicago e em Harvard pelos professores que acreditavam que nos momentos difíceis ou críticos, e quando se revelasse quem os humanos “são de fato”, eles seriam bons uns

para com os outros. Agora ele via que “nada poderia estar mais errado”.¹⁸ Caso se pretendesse que a ordem social fosse aprimorada ou mesmo que sobrevivesse, as pessoas tinham de ser capazes de virtude. Mas em seu estado natural, elas não eram. No campo de concentração, Gilkey percebeu que a virtude real “é de fato rara”.¹⁹

Ele revelou em seu livro um grande número de conceitos pelos quais temos lutado. Viu que a secularidade ocidental era não só a ausência de fé, mas um novo conjunto de crenças. Entre elas se incluíam a bondade e a racionalidade dos seres humanos, e em especial a suficiência da pura razão humana para nos guiar em direção às metas de paz e de justiça. Essa cosmovisão, essas crenças, não conseguiram resistir ao confronto com a realidade da natureza e da vida humanas sob circunstâncias menos que ideais.

Gilkey viu que a racionalidade por si só não poderia dar às pessoas uma base para a obrigação moral. Por que elas *deveriam* fazer sacrifícios em favor dos outros, ainda mais se não conseguiam ver como isso as beneficiava? Não só isso, Gilkey viu também uma inclinação intratável para o egoísmo e a crueldade no coração humano, que simples apelos a ideais morais não conseguiam desalojar nem mesmo capacitar as pessoas a enxergarem em si mesmas. Isso o levou a uma inversão radical de pensamento.

Era mesmo raríssima a pessoa em nosso campo de concentração cuja mente conseguia se elevar acima desse envolvimento do eu em questões cruciais, a fim de enxergá-las sem paixão. O comportamento racional na ação comunitária é sobretudo uma realização moral e não intelectual, possível apenas a alguém moralmente capaz de autossacrifício. Em sentido real, como vim a crer, a abnegação moral é pré-requisito para a vida da razão — não sua consequência, como muitos filósofos são categóricos em afirmar.²⁰

Resumindo, se pretendemos viver de forma racional e usar bem a mente, precisamos de um novo coração. Precisamos de algo que nos arranque de nossa busca desesperada por autorrealização, afirmação e valor e nos torne capazes de amar outros seres, não por nossa causa, mas por eles. Gilkey passou a acreditar que só a fé em Deus seria capaz de tudo isso.

[Os seres humanos] necessitam de Deus porque sua vida precária e incerta só consegue encontrar sentido último nos propósitos todo-poderosos e eternos dele, e porque seu eu fragmentário deve encontrar um centro definitivo apenas no amor transcendente de Deus. Se o sentido da vida dos homens estiver centrado exclusivamente em suas realizações pessoais, estas também são vulneráveis demais às voltas e reviravoltas da História, e a vida das pessoas sempre oscilará à beira do abismo da

inutilidade e da inércia. E se a lealdade máxima dos homens estiver centrada neles mesmos, então o efeito de suas vidas sobre outras que os rodeiam será destrutivo para essa comunidade de que todos dependemos. Só em Deus existe lealdade definitiva, que não produz injustiça e crueldade, e um sentido do qual nada no céu ou na Terra pode nos separar.²¹

A princípio, Kathy, minha esposa, e eu viemos a conhecer a obra *Shantung compound* por saber que ela continha um relato de Eric Liddell (chamado pelo pseudônimo de “Eric Ridley” no livro), antigo astro olímpico e missionário na China cuja história é relatada no filme *Carruagens de fogo*. Liddell foi prisioneiro do complexo e morreu durante o confinamento. Gilkey descreve com franqueza como os outros missionários e clérigos presentes no campo se mostravam tão egoístas e mesquinhos quanto as outras pessoas, e em muitos casos até mais, porque com frequência revestiam seu comportamento com uma aparência de santidade. Mas Liddell era diferente. Gilkey declara algo surpreendente sobre ele: “É de fato raro quando alguém tem a boa sorte de encontrar um santo, mas ele chegou mais perto disso do que qualquer outra pessoa que conheci”.²² Liddell estava especialmente preocupado em ministrar aos adolescentes do campo. Cozinhava para eles, supervisionava a recreação deles e se entregava por inteiro por eles. Mais do que qualquer outra pessoa ali, seu espírito engraçado transbordava, bem como seu amor à vida, sua bondade sacrificial em favor dos outros e sua paz interior. Quando ele morreu de repente, de um tumor no cérebro, o campo inteiro ficou chocado.

Liddell era um missionário presbiteriano comprometido que acreditava em Cristo e que sua salvação era efetivada por pura e livre graça divina. Em uma atitude sábia, Gilkey chama a atenção para o fato de a “religião” por si só não necessariamente produzir o coração transformado capaz de abnegação moral. Com frequência a religião pode piorar nosso egocentrismo, ainda mais se nos levar à arrogância por nossas realizações morais. Em Liddell tivemos um retrato do que um ser humano podia ser, caso fosse humilhado, mas ainda assim profundamente ratificado e cheio do conhecimento do amor incondicional de Deus, por meio da graça imerecida. Gilkey, citando Reinhold Niebuhr, afirma:

A religião não é o lugar em que o problema da egolatria do homem se resolve automaticamente. Pelo contrário, é onde a batalha definitiva entre a arrogância humana e a graça de Deus tem lugar. À medida que orgulho humano pode vencer a batalha, a religião pode se tornar — e de fato se torna — um dos instrumentos do pecado humano. Mas uma vez que o eu de fato se encontre com Deus, e

assim consiga se render a algo além dos próprios interesses, a religião é capaz de propiciar a única possibilidade de uma libertação muito necessária e rara da nossa preocupação comum com o próprio eu.²³

1 Langdon Gilkey, *Shantung compound: the story of men and women under pressure* (New York: Harper and Row, 1966).

2 Ibidem, p. 7.

3 Ibidem, p. 16.

4 Ibidem, p. 14.

5 Ibidem, p. 75.⁶ Ibidem.

7 Ibidem, p. 74.

8 Ibidem.

9 Ibidem, p. 68-70.

10 Ibidem, p. 75.¹¹ Ibidem.

12 Ibidem, p. 76.

13 Ibidem.

14 Ibidem, p. 77-8.

15 Ibidem, p. 115.¹⁶ Ibidem, p. 90.

17 Ibidem, p. 116.

18 Ibidem, p. 92.

19 Ibidem, p. 91-2.²⁰ Ibidem, p. 93.

21 Ibidem, p. 242.

22 Ibidem, p. 192.

23 Ibidem, p. 197-8.

leitura complementar

Juntos, os cinco livros seguintes oferecerão aos leitores um bom panorama das crenças cristãs apresentadas no contexto das discussões mais atuais a favor e contra sua validade. Cada livro, no entanto, adota uma abordagem distinta e trata de questões e assuntos um pouco diferentes. Caso você escolha algum deles e considere seus temas menos interessantes, proponho que pegue outro que o interesse mais.

DICKSON, John. *A spectator's guide to Jesus: an introduction to the man from Nazareth* (Oxford: Lion Hudson, 2008).

KELLER, Timothy. *The reason for God: belief in an age of skepticism* (New York: Dutton, 2008).

_____. *A fé na era do ceticismo: como a razão explica Deus*. Tradução de Regina Lyra (São Paulo: Vida Nova, 2015)]. Tradução de: *The reason for God*.

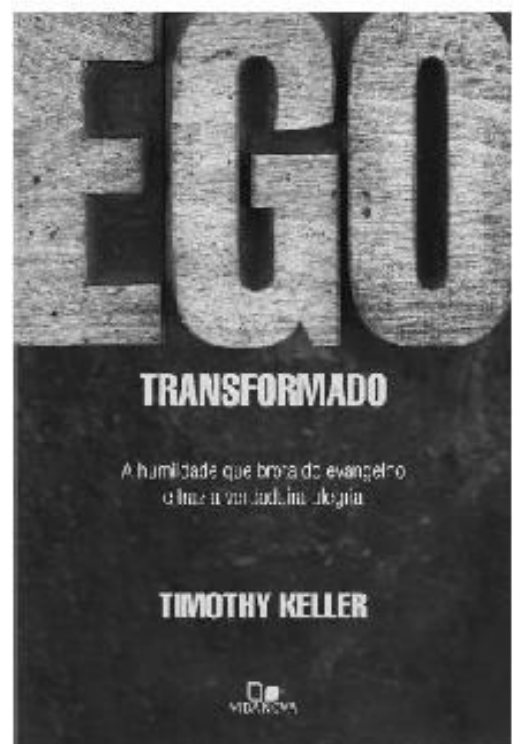
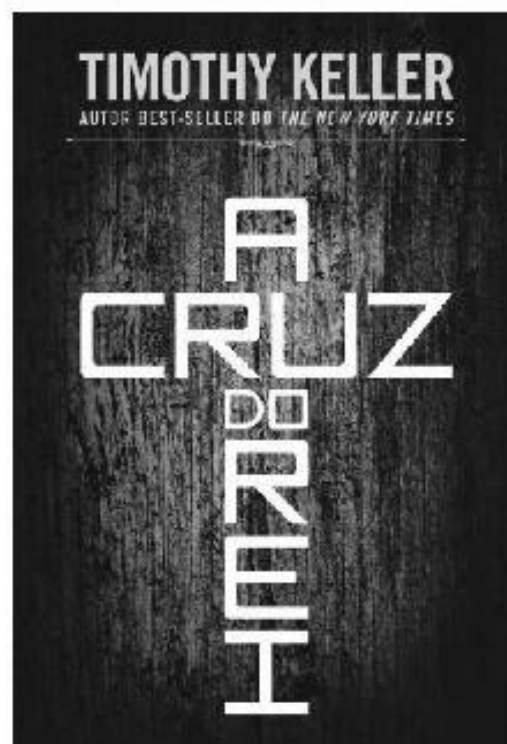
LENNOX, John C. *Gunning for God: why the new atheists are missing the target* (Oxford: Lion Hudson, 2011).

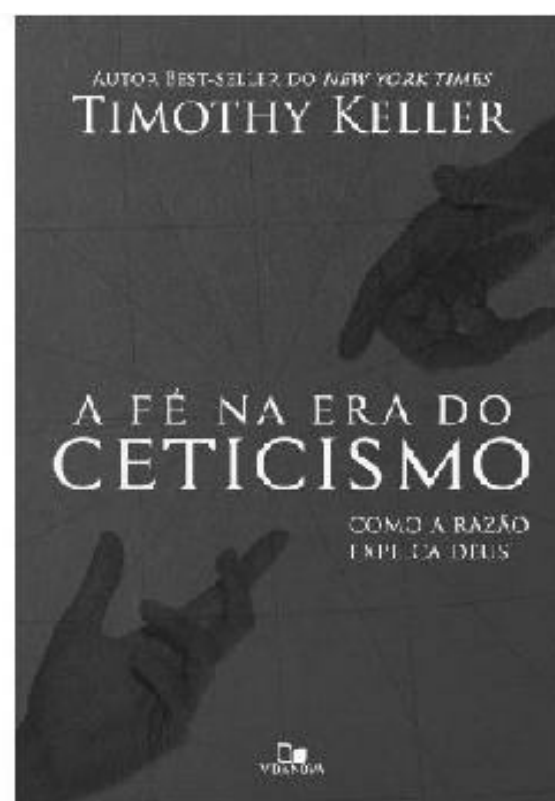
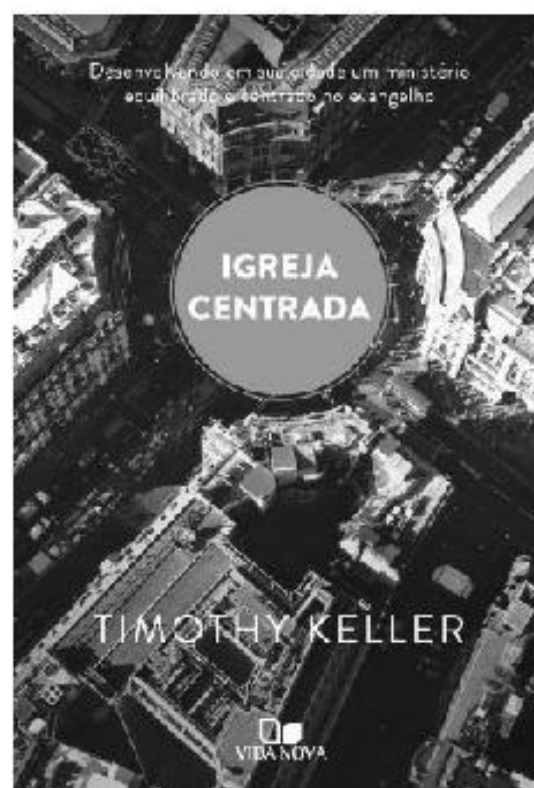
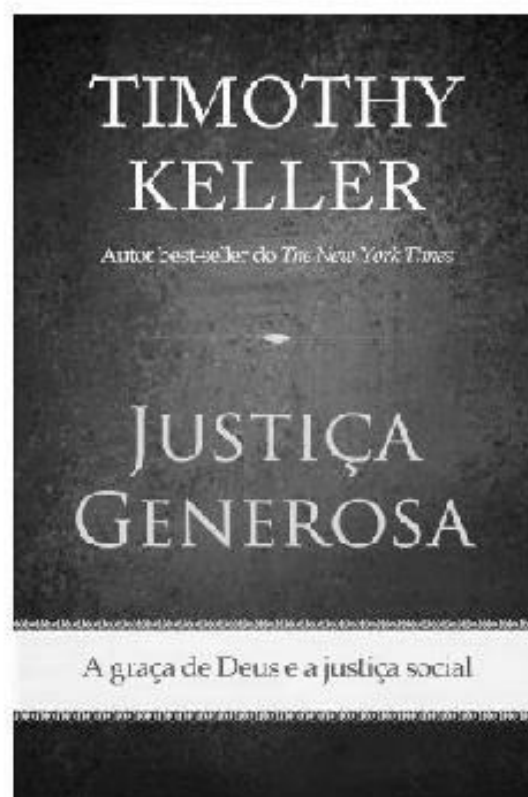
LEWIS, C. S. *Mere Christianity* (New York: HarperCollins, 2001).

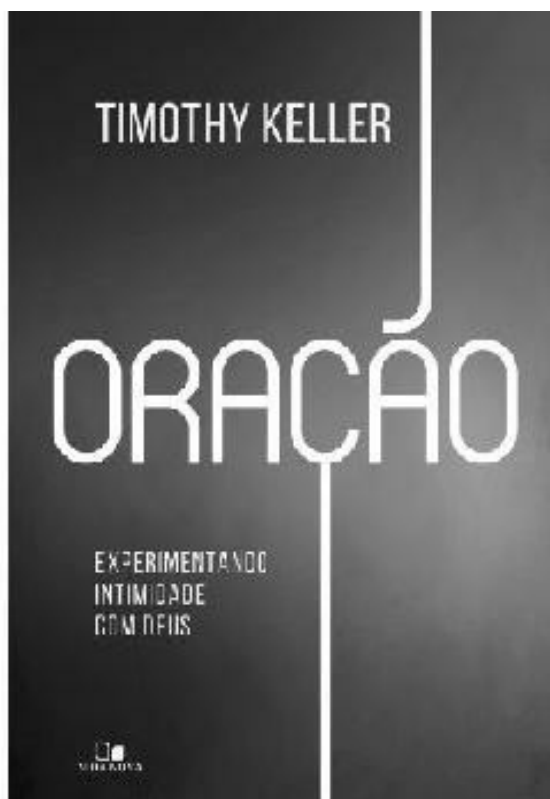
_____. *Cristianismo puro e simples*. Tradução de Gabriele Greggersen (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017). Tradução de: *Mere Christianity*.

SKEEL, David. *True paradox: how Christianity makes sense of our complex world* (Downers Grove: IVP, 2014).

CONHEÇA OUTRAS OBRAS DE TIM KELLER







Esta obra foi composta em Adobe Caslon Pro, impressa em papel offset 75 g/m², com capa em cartão 250 g/m², na Imprensa da Fé, em agosto de 2018.



TIMOTHY KELLER
COM KATHY KELLER

O
significado do
casamento


VIDA NOVA

O significado do casamento

Keller, Timothy

9788527507479

296 páginas

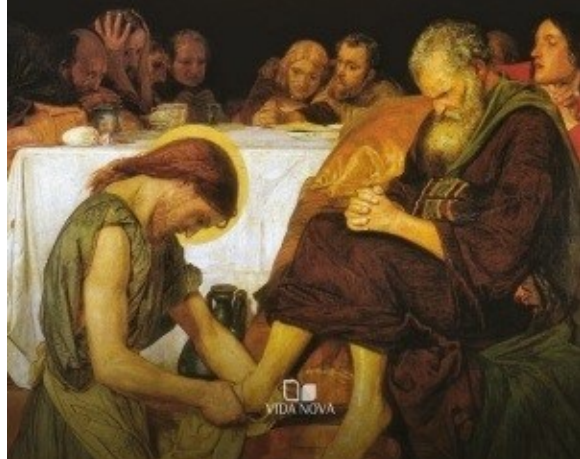
[Compre agora e leia](#)

Este livro se baseia na muito aplaudida série de sermões pregados por Timothy Keller, autor best-seller do New York Times. O autor mostra a todos — cristãos, céticos, solteiros, casais casados há muito tempo e aos que estão prestes a noivar — a visão do que o casamento deve ser segundo a Bíblia. Usando a Bíblia como seu guia, e com os comentários muito perspicazes de Kathy, sua esposa há 37 anos, Timothy Keller mostra que Deus criou o casamento para nos trazer para mais perto dele e para dar mais alegria à nossa vida. É um relacionamento glorioso, e é também o mais malcompreendido e misterioso dos relacionamentos. Caracterizado por uma compreensão clara e cristalina da Bíblia e por instruções significativas sobre como conduzir um casamento bem-sucedido, O significado do casamento é leitura essencial para qualquer pessoa que quer conhecer a Deus e amar mais profundamente nesta vida.

[Compre agora e leia](#)

JONAS MADUREIRA

INTELIGÊNCIA HUMILHADA



Inteligência humilhada

Madureira, Jonas

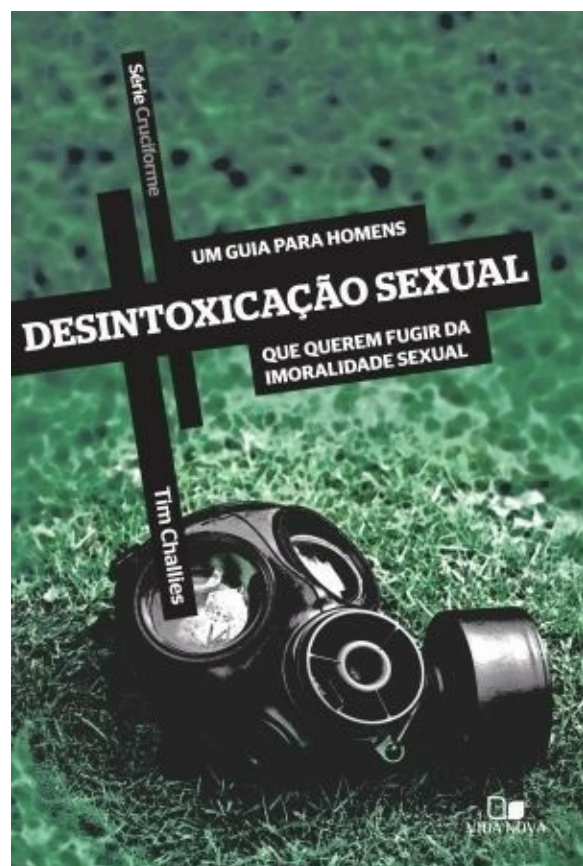
9788527507745

336 páginas

[Compre agora e leia](#)

Inteligência humilhada é fruto de uma cuidadosa reflexão sobre como se relacionam o conhecimento de Deus e os limites da razão humana. Além disso, é o resgate de uma tradição do pensamento cristão que sempre se recusou a reduzir o debate entre fé e razão nos termos do racionalismo ou do fideísmo. A finalidade do conceito de "inteligência humilhada" é despertar o interesse por uma razão que ora e uma fé que pensa. Seguindo o conselho de João de Salisbúria, Jonas Madureira subiu nos ombros de cinco gigantes da tradição cristã: Agostinho de Hipona, Anselmo da Cantuária, João Calvino, Blaise Pascal e Herman Dooyeweerd. Todos eles serviram de ponto de partida e fundamentação do conceito. Ao longo deste livro, essas cinco vozes, sobretudo a de Agostinho, são ouvidas nos mais diversos assuntos: teologia propriamente dita, revelação natural, problema do mal, gramática da antropologia bíblica, formação de um teólogo entre outros.

[Compre agora e leia](#)



Desintoxicação sexual

Challies, Tim

9788527505109

112 páginas

[Compre agora e leia](#)

Você não aguenta mais tanta pornografia? É hora de se desintoxicar. Este livro apresenta um retorno à saúde, um retorno à normalidade. Uma alta porcentagem de homens precisa se desintoxicar da pornografia, ou seja, recomeçar do zero do ponto de vista moral e psicológico. Seria o seu caso também? Se for, ainda que nem saiba disso, a pornografia corrompeu sua maneira de pensar, enfraqueceu sua consciência, distorceu seu senso de certo e errado e deformou seu entendimento e suas expectativas a respeito da sexualidade. Você precisa de um recomeço conduzido por Aquele que criou o sexo. "Numa época em que o sexo é venerado como um deus, um livro pequeno como este é capaz de dar uma grande contribuição, ajudando os homens a superar o vício do sexo." Pastor Mark Driscoll, Mars Hill Church

[Compre agora e leia](#)



VOCÊ É
AQUILO QUE AMA

O PODER ESPIRITUAL do HÁBITO

JAMES K. A. SMITH

Você é aquilo que ama

Smith, James

9788527507899

256 páginas

[Compre agora e leia](#)

Você é aquilo que ama. Mas pode ser que você não ame o que pensa que ama. Nosso coração é moldado fundamentalmente por tudo o que adoramos. Talvez sem perceber, somos ensinados a amar deuses rivais em lugar do verdadeiro Deus para o qual fomos criados. Embora tenhamos a intenção de moldar a cultura, nem sempre temos consciência de quanto a cultura nos molda. Em *Você é aquilo que ama*, James K. A. Smith nos ajuda a reconhecer o poder formador da cultura e as possibilidades transformadoras das práticas cristãs, redirecionando nosso coração para o que de fato merece nossa adoração. Smith explica que a adoração é a "estação da imaginação", capaz de incubar nossos amores e anseios de tal modo que os nossos engajamentos culturais tenham sempre Deus e o reino como referenciais. É por essa razão que a igreja e o culto em uma comunidade local de crentes devem ser o centro da formação e do discipulado cristãos. O autor engaja o leitor fazendo um uso criativo de filmes, obras de literatura e músicas e trata de temas como casamento, família, ministério de jovens, fé e trabalho. Além de tudo, também sugere práticas individuais e comunitárias para moldar a vida cristã. Livro premiado na categoria de melhor livro de 2016 por The Word Guild Canadian Writing Awards

[Compre agora e leia](#)

TIMOTHY KELLER

AUTOR BEST-SELLER DO *NEW YORK TIMES*

ENCONTROS
COM **JESUS**

RESPOSTAS
INUSITADAS AOS MAIORES
QUESTIONAMENTOS
DA VIDA


VIDA NOVA

Encontros com Jesus

Keller, Timothy

9788527507455

240 páginas

[Compre agora e leia](#)

Jesus mudou a vida de cada pessoa com quem se encontrou nos Evangelhos por meio de experiências e palavras poderosas que ofereceram às indagações dessas pessoas respostas inesperadas e transformadoras. Esses diálogos podem oferecer respostas a nossos questionamentos e dúvidas ainda hoje. Este belo livro ocupase de vários desses encontros — com um estudante cético, com um religioso, com uma marginalizada e até com a mãe de Jesus —, mostrando que os acontecimentos centrais da vida de Jesus oferecem caminhos para encontrá-lo sempre de novo ou mesmo pela primeira vez.

[Compre agora e leia](#)

Notas

[<1]

Tony Schwartz, “The enduring hunt for personal value”, *New Yor*