

5ª EDIÇÃO
EXPANDIDA E REVISADA

O UNIVERSO AO LADO

UM CATÁLOGO BÁSICO SOBRE COSMOVISÃO

JAMES W. SIRE



5ª EDIÇÃO
EXPANDIDA E REVISADA

O UNIVERSO AO LADO

UM CATÁLOGO BÁSICO SOBRE COSMOVISÃO

JAMES W. SIRE


SOLA SCRIPTURA • SOLA GRATIA • SOLA FIDE • SOLUS CHRISTUS • SOLI DEO GLORIA •

5ª EDIÇÃO
EXPANDIDA E REVISADA

O UNIVERSO AO LADO

UM CATÁLOGO BÁSICO SOBRE COSMOVISÃO

JAMES W. SIRE

EDITORA
MONERGISMO

Brasília, DF

Para qualquer um de nós estar plenamente consciente
no âmbito intelectual, devemos não apenas ser capazes
de detectar a cosmovisão dos outros,
mas também a nossa própria —
por que a aceitamos e por que, à luz de tantas opções,
pensamos ser ela verdadeira.

Copyright © 2009 de James W. Sire
Publicado originalmente em inglês sob o título
The universe next door: a basic wordview catalog – 5th ed.
pela InterVarsity Press,
P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515-1426, EUA.

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por
Editora Monergismo
SIA Trecho 4, Lote 2000, Sala 208 – Ed. Salvador Aversa
Brasília, DF, Brasil – CEP 71.200-040
www.editoramonergismo.com.br

Tradução: *Marcelo Herberts*
Revisão: *Felipe Sabino de Araújo Neto* e *Rogério Portella*
Capa: *Bárbara Lima Vasconcelos*
Diagramação: *Marcos Jundurian*
Diagramação para e-book: *Rosane Abel*

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

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

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Sire, James W.
O universo ao lado: um catálogo básico
sobre cosmovisão – 5a edição / James W. Sire,
tradução Marcelo Herberts –
Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018.
Título original: *The universe next door:*
a basic wordview catalog – 5th ed.

ISBN 978-85-69980-61-2

1. Ideologia 2. Apologética 3. Teologia, doutrinária –
obras populares 4. Ideologia – aspectos religiosos –
cristianismo I. Título

CDD: 140 – dc22

A Marjorie
Carol, Mark e Caleb
Eugene e Lisa
Richard, Kay Dee, Derek, Hannah, Micah, Abigail e Joanna
Ann, Jeff, Aaron e Jacob,
cujos mundos entrelaçados
compõem meu florescente universo familiar.

SUMÁRIO

Prefácio à edição brasileira

Prefácio à quinta edição

Capítulo 1
Um mundo de diferenças: Introdução

Capítulo 2
O universo carregado da grandeza de deus: Teísmo Cristão

Capítulo 3
O universo como relógio mecânico: Deísmo

Capítulo 4
O silêncio do espaço finito: Naturalismo

Capítulo 5
Marco zero: Niilismo

Capítulo 6
Além do niilismo: Existencialismo

Capítulo 7
Uma jornada para o Oriente: Monismo Panteísta oriental

Capítulo 8
Um universo separado: A nova era – espiritualidade sem religião

Capítulo 9
O horizonte perdido: Pós-modernismo

Capítulo 10
Uma visão do Oriente Médio: Teísmo Islâmico

Capítulo 11
A vida examinada: Conclusão

Posfácio: James Sire, R.I.P.

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

A obra de James Sire, *O universo ao lado*, já se tornou um clássico. Por mais de trinta anos ela tem servido como panorama introdutório das cosmovisões dominantes no Ocidente. Traduzida para vários idiomas e com mais de 350 mil exemplares vendidos ao redor do mundo, a obra já fincou seu lugar como uma das mais lidas e referendadas introduções ao tema da cosmovisão.

O autor provê a catalogação de ideias que compõem uma cosmovisão, ou "filosofia" — como era mais comum antes —, ou "paradigma" — como preferem os amantes de Thomas Kuhn. A palavra "cosmovisão", contudo, se estabeleceu de forma surpreendente em vários campos do saber. O termo não deve nos dar a impressão de que a cosmovisão funciona apenas como lentes hermenêuticas da vida (visão do mundo), mas, como bem destaca Sire, em primeiro lugar como comprometimento do coração — termo utilizado pela Bíblia sagrada para se referir ao aspecto mais fundamental no ser humano — o que o define: a sede da personalidade humana, que até mesmo dirige e molda todas as nossas ações. Portanto, o conhecimento de cosmovisões permite o maior entendimento de nós mesmos e das demais pessoas.

Sire descreve cada cosmovisão sob a estrutura de sete questões estabelecidas por ele como básicas: Qual é a realidade primordial? Qual é a natureza da realidade externa? O que é o ser humano? O que acontece com a pessoa quando ela morre? Por que é possível

saber alguma coisa? Como sabemos o que é certo ou errado? Qual é o significado da história humana? Cada uma dessas sete perguntas norteia as discussões de nove diferentes cosmovisões: teísmo cristão, deísmo, naturalismo, niilismo, existencialismo, monismo panteísta oriental, nova era, pós-modernismo e teísmo islâmico. Cada cosmovisão já figurou ou ainda figura de forma proeminente no mundo ocidental nos últimos trezentos anos. Essa abrangência explica por que a obra de Sire tem sido utilizada em diferentes cursos, desde a introdução à filosofia até a apologética, das religiões comparadas até a história do pensamento.

Vejo pelo menos três virtudes nessa obra que a tornam preciosa no estudo de cosmovisões comparadas. Em primeiro lugar, ela tem caráter introdutório, sem ser rasa nas descrições. Sire não hesita em adentrar assuntos difíceis para o público destreinado, mas visa lhe dar os contornos gerais da cosmovisão em destaque. É possível dizer que cada capítulo fornece um panorama fiel do que distingue cada cosmovisão das demais. Além disso, na quinta edição, Sire acrescenta e destaca citações curtas de representantes de cada cosmovisão para dar ao leitor iniciante uma amostra dessa forma de pensamento. No entanto, a introdução é muito bem respaldada por pesquisas de boa literatura. Na quinta edição, Sire aumenta as notas de referência e atualiza a fundamentação bibliográfica. Com isso o autor alia a clareza introdutória à precisão acadêmica.

Em segundo lugar, o autor testemunha de forma contínua a necessidade de crescer no assunto. Quando a obra foi publicada pela primeira vez, o movimento da nova era estava no auge e se apresentava como a alternativa mais recente. Depois, Sire introduziu o capítulo sobre o pós-modernismo. Na quarta edição ele mudou significativamente a definição de cosmovisão à luz da pesquisa feita por David Naugle em *Cosmovisão: a história de um conceito*,[1] que muito o impactou. Nesta quinta edição ele expandiu o capítulo 3 sobre o deísmo, para incluir uma seção sobre o deísmo moderno, e acrescentou um capítulo inteiro sobre o islamismo

devido ao forte impacto dessa cosmovisão no Ocidente nos últimos anos. As mudanças mostram como a cada edição Sire deseja ampliar a visão dos leitores sobre o mundo que nos cerca.

Em terceiro lugar, Sire faz bem em conectar as cosmovisões ao longo da história, sem deixar de separá-las para fins didáticos. Isto é, ainda que cada capítulo se preocupe com uma cosmovisão, o que didaticamente auxilia o leitor que procura o panorama de apenas uma delas, James Sire procura demonstrar o progresso delas na história do Ocidente a partir do século XVII. Ele demonstra como uma cosmovisão deu abertura à outra. É possível traçar um panorama histórico ao pinçar as conexões feitas pelo autor, dando-nos entendimento dos motivos de algumas cosmovisões serem mais transicionais, enquanto outras foram mais duradouras, como algumas cosmovisões foram reações ou adaptações de outras. Essa visão panorâmica da história das ideias é uma das maneiras mais ricas para a compreensão do espírito de cada época.

Ao menos por essas três razões, este livro se destaca como ótima introdução ao tema abordado. Já palestrei e ensinei (em nível de bacharelado e mestrado) o tema da cosmovisão há uns bons anos e testifico que *O universo ao lado* é um livro muito útil para o estudo do assunto. A Editora Monergismo faz bem em tornar a edição mais recente acessível ao público brasileiro.

— Dr. Heber Carlos de Campos Júnior

1 Brasília: Monergismo, 2017.

PREFÁCIO À QUINTA EDIÇÃO

Mais de 33 anos se passaram desde que este livro foi publicado pela primeira vez, em 1976. Muita coisa aconteceu no desenvolvimento das cosmovisões no Ocidente e na forma como eu e outros viemos a entender o conceito de cosmovisão.

Em 1976, a cosmovisão da nova era estava em formação e ainda precisa ser nomeada. Eu a chamei “a nova consciência”. Ao mesmo tempo, a palavra “pós-moderno” era usada apenas nos círculos acadêmicos e ainda precisava ser reconhecida como uma mudança intelectualmente significativa. Agora, em 2009, a nova era tem mais de 30 anos, adolescente apenas em caráter, não em anos. Enquanto isso, o pós-modernismo penetrava o suficiente em cada área da vida intelectual para desencadear pelo menos uma revolta modesta. O pluralismo, o relativismo e o sincretismo que o acompanhavam, silenciaram a voz distintiva de cada ponto de vista. Embora a terceira edição deste livro tenha contemplado tudo isso, há mais a contar agora sobre as histórias da nova era e do pós-modernismo. Na quarta edição, atualizei o capítulo sobre a nova era e revisei substancialmente o capítulo sobre o pós-modernismo.

Na quarta edição também reformulei todo o conceito de cosmovisão. O que ela realmente é? Ocorreram desafios à definição formulada por mim em 1976 (e que deixei inalterada nas edições de 1988 e 1997). Não era ela intelectual em demasia? Não é a cosmovisão algo mais inconsciente que consciente? Por que ela

começa com a ontologia abstrata (a noção do ser) em vez da questão mais pessoal da epistemologia (como sabemos)? Não precisamos contar primeiro com o nosso conhecimento justificado antes de podermos fazer afirmações sobre a natureza da realidade última? Não dependeria minha definição de *cosmovisão* do idealismo alemão do século XIX ou, talvez, da veracidade da própria cosmovisão cristã? E quanto ao papel do comportamento na formação, avaliação ou mesmo identificação de uma cosmovisão? Não minaria o pós-modernismo a própria noção de cosmovisão?

Levantei esses desafios para o coração. E o resultado foi duplo. O primeiro foi a escrita do livro *Dando nome ao elefante: cosmovisão como um conceito*,[1] publicado ao mesmo tempo que a quarta edição de *O universo ao lado*. Ali eu lidei com uma série de questões relacionadas ao conceito da cosmovisão. Os leitores que estiverem interessados na ferramenta intelectual usada na quarta edição, e nesta que têm em mãos, a encontrarão analisada com muito mais profundidade lá. Para fazer isso, fui muito auxiliado pela obra de David Naugle, professor de Filosofia da Dallas Baptist University. Em *Cosmovisão*: *a história de um conceito*[2] ele pesquisou a origem, o desenvolvimento e as várias versões do conceito de Immanuel Kant a Arthur Holmes e mesmo além, ao apresentar a própria definição de cosmovisão cristã. Sua identificação da cosmovisão com o conceito bíblico do coração gerou a revisão da minha própria definição, que aparece no Capítulo 1 da quarta edição e do presente livro.

Os leitores das três primeiras edições notarão que a nova definição faz quatro coisas. Primeira, muda o foco da cosmovisão do "conjunto de pressuposições" para "o compromisso, a orientação fundamental do coração", dando mais ênfase às raízes pré-teoréticas do intelecto. Segunda, expande a forma como as cosmovisões são expressas, somando a noção de história a um conjunto de pressuposições. Terceira, torna mais explícito que a raiz mais profunda de cada cosmovisão consiste no seu compromisso

com o “real de verdade” e seu entendimento dele. Quarta, reconhece o papel do comportamento na avaliação da cosmovisão pessoal. Para enfatizar ainda mais a importância da cosmovisão como compromisso, adicionei nesta quinta edição uma oitava pergunta sobre cosmovisão: *Que compromissos pessoais, orientadores centrais da vida são consistentes com essa cosmovisão?*

Contudo, a maior parte das análises das primeiras quatro edições de *O universo ao lado* permanecem idênticas. À exceção do Capítulo 3 sobre o deísmo, bastante aumentado para relatar a diversidade existente nessa cosmovisão, apenas mudanças ocasionais foram feitas na apresentação e análise das seis primeiras das oito cosmovisões examinadas. Espero que, com a definição refinada e essas revisões modestas, a natureza poderosa de cada cosmovisão se torne mais plenamente evidente.

Por fim, há uma importante cosmovisão a afetar agora o Ocidente, não abordada em nenhuma das edições anteriores. Desde 11 de setembro de 2001 o islã se tornou um importante fator de vida não só no Oriente Médio, na África e no Sudeste Asiático, mas também na Europa e na América do Norte. A cosmovisão islâmica (ou talvez cosmovisões islâmicas) impacta agora a vida de pessoas ao redor do globo. Ademais, o termo *cosmovisão* aparece nos jornais diários quando os autores tentam apreender e explicar o que alimenta os impressionantes acontecimentos dos últimos anos. Infelizmente não estou preparado para responder à necessidade sentida na América do Norte de compreender como o islã entende o nosso mundo. Assim, solicitei ao dr. Winfried Corduan, professor de Filosofia e Religião da Taylor University e autor de uma série de livros, e em especial de *Neighboring Faiths* [Crenças próximas], que contribuísse com um capítulo sobre as cosmovisões islâmicas.[3]

Um comentário final sobre a minha motivação para publicar a primeira edição. Ela desencadeou vários comentários negativos, em especial entre os clientes da Amazon.com, que se queixam do viés

cristão do livro. Eles querem um estudo sem viés. Não existem estudos imparciais de nenhuma ideia ou movimento intelectual significativo. É claro que uma análise das cosmovisões contará com algum tipo de viés. Até mesmo a ideia do relato objetivo presume algo, a saber: que a objetividade é possível ou mais valiosa que o relato a partir de uma perspectiva comprometida e reconhecida. C. S. Lewis, ao escrever sobre sua interpretação do *Paraíso perdido*, de Milton, comentou certa vez que a fé cristã era uma vantagem. "O que você não daria", perguntou ele, "para ter a companhia de um verdadeiro epicurista vivo ao ler Lucrécio?".[4] Aqui você tem o guia de um verdadeiro cristão vivo para acompanhar a cosmovisão cristã e suas alternativas.

Além do mais, o livro foi escrito para estudantes cristãos em meados da década de 1970; ele objetivava ajudá-los a identificar por que se sentiam geralmente tão "por fora" quando seus professores assumiam a veracidade de ideias que eles, estudantes, julgavam estranhas ou mesmo falsas. Eu queria que esses estudantes conhecessem os esboços de uma cosmovisão cristã "simples", de que forma ela fornecia o fundamento para grande parte do entendimento da realidade no mundo ocidental moderno e as diferenças entre a cosmovisão cristã e as várias cosmovisões derivadas do cristianismo por variação ou degradação, ou contradiziam o cristianismo com suas raízes intelectuais. O livro foi adotado de imediato como leitura básica em instituições seculares — por exemplo, em Stanford, University of Rhode Island e North Texas State — e em faculdades cristãs. Edições subsequentes do livro foram editadas para abarcar leitores com outras cosmovisões, mas a perspectiva cristã não foi modificada, sem nenhum pedido de desculpas por isso.

Na verdade, o interesse ininterrupto dos leitores por este livro continua a me surpreender e satisfazer. Ele já foi traduzido em 19 línguas e a cada ano chega às mãos de muitos estudantes a pedido de professores de cursos tão diferentes como Apologética, História,

Inglês, Literatura, Introdução à Religião, Introdução à Filosofia e até mesmo em um sobre as dimensões humanas da ciência. Essa gama de interesses sugere que um dos pressupostos sobre o qual este livro se baseia é de fato verdadeiro: as questões mais fundamentais que nós, seres humanos, precisamos considerar não têm limites departamentais. Qual é a realidade primordial? Deus ou o cosmo? O que é o ser humano? O que acontece na morte? Como viveremos? Essas perguntas são tão relevantes para a literatura, psicologia, religião como para a ciência.

Permaneço inalterado em uma questão: estou convencido de que, para qualquer um de nós estar plenamente consciente em sentido intelectual, não devemos apenas detectar as cosmovisões dos outros, precisamos estar cientes da nossa — da razão de ela ser nossa e do motivo, à luz de tantas opções, pelo qual a consideramos verdadeira. Espero apenas que este livro se torne um auxílio para as outras pessoas em direção a seu desenvolvimento autoconsciente e para a justificativa de sua própria cosmovisão.

Além dos muitos agradecimentos contidos nas notas de rodapé, gostaria de agradecer em especial a C. Stephen Board, que muitos anos atrás me convidou para apresentar grande parte desse material sob a forma de palestras no Christian Study Project [Projeto de Estudos Cristãos], patrocinado pela InterVarsity Christian Fellowship e realizado no Cedar Campus, em Michigan. Ele e Thomas Trevethan, também presente na equipe desse programa, deram excelentes conselhos para o desenvolvimento do material e na crítica contínua da minha cosmovisão desde a publicação inicial deste livro.

Outros amigos que leram o manuscrito e ajudaram a polir algumas arestas difíceis são C. Stephen Evans (que contribuiu com a seção sobre o marxismo), Winfried Corduan (que contribuiu com o capítulo sobre o islã), Os Guinness, Charles Hampton, Keith Yandell, Douglas Groothuis, Richard H. Bube, Rodney Clapp, Gary Deddo, Chawkat Moucarry e Colin Chapman. A resenha de Dan

Synnestvedt sobre a quarta edição deu origem à ideia da quinta edição e forneceu parâmetros, em especial, para o capítulo sobre o deísmo. Também agradeço a David Naugle, sem o qual minha definição de cosmovisão teria permanecido inalterada. Para eles e para o editor desta edição, James Hoover, meus sinceros agradecimentos. Também gostaria de reconhecer a resposta dos muitos alunos que criticaram o conceito de cosmovisão em minhas aulas e palestras. Por fim, o que por direito deveria vir em primeiro lugar, agradeço a Marjorie, minha mulher, que não só revisou os rascunhos de todas as edições, mas também sofreu com a atenção dada ao manuscrito quando deveria ter dado mais atenção a ela e à nossa família. O amor não concede dom maior que quando sofre pelos outros.

A responsabilidade pelas impropriedades e erros restantes neste livro é, infelizmente, minha.

1 Brasília: Monergismo, 2012.

2 Brasília: Monergismo, 2017.

3 Downers Grove. InterVarsity Press, 1998.

4 *Preface to Paradise Lost*. London: Oxford University Press, 1960, p. 65.

Capítulo 1

UM MUNDO DE DIFERENÇAS

INTRODUÇÃO

Com frequência, porém, nas mais movimentadas ruas do mundo,
Com frequência, porém, no fragor da luta,
Surge um desejo inefável
Vindo da consciência da nossa vida enterrada:
Uma sede de consumir nosso fogo e nossa indomável força
No encalço do nosso verdadeiro curso original;
Um anseio de adentrar
o mistério desse coração que bate
Tão selvagem, tão profundo em nós — de saber
De onde veio nossa vida e para onde ela vai.[1]
Matthew Arnold, “The Buried Life” [A vida enterrada]

No final do século XIX Stephen Crane já havia captado a apreensão que agora, no início do século XXI, sentimos ao encarar o universo.

Um homem disse ao universo:
“Senhor, eu existo”.
“Contudo”, respondeu o universo,
“o fato não criou em mim
um senso de obrigação”.[2]

Quão diferente é esse poema das palavras do antigo salmista que, ao contemplar o que havia à sua volta, elevou o olhar a Deus e escreveu:

> Ó Senhor, Senhor nosso,
> como é magnífico o teu nome em toda a terra!
> Pois puseste nos céus a tua majestade.
> Da boca de pequeninos e crianças de peito
> suscitaste força, por causa dos teus adversários,
> para fazeres emudecer o inimigo e o vingador.
> Quando contemplo os teus céus, obra dos teus dedos,
> e a lua e as estrelas que estabeleceste,
> que é o homem, para que dele te lembres?
> E o filho do homem, para que o visites?
> Fizeste-o, no entanto, por um pouco, menor do que Deus e de glória e de honra o coroaste.
> Deste-lhe domínio sobre as obras da tua mão
> e sob seus pés tudo lhe puseste:
> ovelhas e bois, todos,
> e também os animais do campo;
> as aves do céu, os peixes do mar
> e tudo o que percorre as veredas dos mares.
> Ó Senhor, Senhor nosso,
> como é magnífico o teu nome em toda a terra! (Sl 8)

Há um mundo de diferença entre as cosmovisões desses dois poemas. Na verdade, eles propõem universos alternativos. Porém, ambos reverberam na mente e no coração das pessoas de hoje. Muitos dos que se identificam com Stephen Crane guardam mais que uma lembrança da grande e gloriosa convicção do salmista sobre o controle divino do cosmo e o amor de Deus a seu povo. Eles anseiam pelo que não podem mais aceitar como verdade. A lacuna deixada pela perda do centro na vida é como o abismo no coração de uma criança que perdeu o pai. Como desejam, os que não mais creem em Deus, algo que possa preencher esse vazio!

E muitos dos que permanecem com o salmista, e cuja fé em Deus, o Senhor Jeová, é vital e transbordante, ainda sentem o distanciamento brusco existente no poema de Crane. Sim, esse é o significado exato da perda de Deus. Sim, é exatamente o que quem não têm fé no Senhor infinito e pessoal do universo deve sentir — alienação, solidão, até mesmo desespero.

Lembramo-nos das lutas de fé dos nossos antepassados do século XIX e concluímos que, para muitos, a fé não foi vitoriosa. Como o lorde Alfred Tennyson escreveu em reação à morte de seu amigo íntimo,

> Contemplamos, e nada sabemos;
> Só posso crer que o bem cessará
> No final — no futuro distante — no final, para todos
> E todo inverno muda para primavera.
> Assim flui meu sonho; mas o que sou?
> Uma criança chorando na noite;
> Uma criança chorando pela luz;
> Sem nenhuma linguagem, a não ser o choro.[3]

Para Tennyson, por fim a fé venceu, mas a batalha levou anos até ser decidida.

Este livro trata da batalha para descobrir nossa fé, cosmovisão e crenças sobre a realidade. Formalmente declarados, os propósitos deste livro são: 1) Esboçar as cosmovisões básicas subjacentes ao modo pelo qual nós, no mundo ocidental, pensamos a nosso respeito, acerca das outras pessoas, sobre o mundo natural e Deus ou a realidade última; 2) Traçar o desenvolvimento dessas cosmovisões ao longo da história — a partir do declínio da cosmovisão teísta, em direção ao deísmo, naturalismo, niilismo, existencialismo, misticismo oriental, nova consciência da nova era e islamismo — a recente infusão do Oriente Médio; 3) Demonstrar como o pós-modernismo provoca uma reviravolta nessas cosmovisões; e 4) Estimular-nos a pensar em termos de

cosmovisões, isto é, com consciência não só do nosso modo de pensar, mas também do de outras pessoas, para podermos entender, em primeiro lugar, e então nos comunicar de modo genuíno com os outros em nossa sociedade pluralista.

Esse é um grande desafio. Na verdade, ele se parece muito mais com o projeto de toda uma vida. Minha esperança é que seja bem assim para muitos leitores deste livro: que levem a sério suas implicações. O que está escrito aqui é apenas a introdução do que poderia bem se tornar um estilo de vida.

Ao escrever este livro, achei difícil saber, em particular, o que incluir e o que deixar de fora. Entretanto, como considero o livro inteiro uma introdução, tentei ser rigorosamente breve — seguir direto ao âmago da cosmovisão, sugerir seus pontos fortes e fracos e passar para a seguinte. Acabei cedendo, contudo, a meu próprio interesse ao incluir notas de rodapé textuais e bibliográficas que levarão os leitores, espero, ao aprofundamento — muito além dos próprios capítulos.

Cosmovisão (ou visão de vida) é uma estrutura ou conjunto de crenças fundamentais pelas quais enxergamos o mundo e nossa vocação e futuro nele. Essa visão não precisa estar articulada por completo; pode estar tão internalizada a ponto de permanecer quase inquestionada; pode não estar explicitamente desenvolvida em uma concepção sistemática de vida; pode não estar aprofundada, em sentido teórico, sob a forma de uma filosofia; pode nem sequer estar codificada na forma de um credo; pode ter sido bastante refinada pelo desenvolvimento histórico-cultural. Não obstante, essa visão é um canal das crenças últimas que orientam e dão significado à vida. É uma estrutura integradora e interpretativa para julgar a ordem e a desordem; consiste no padrão da direção e do almejo da realidade; representa o conjunto de dobradiças em que giram todos os nossos pensamentos e afazeres cotidianos.

James H. Olthuis

"On Worldviews", in: *Stained Glass*: Worldviews and Social Science

---

No entanto, os que querem chegar primeiro ao que considero o âmago da questão podem, sem prejuízo, ignorar essas notas. Mas os que desejam seguir sozinhos por esse caminho (espero que sejam uma legião!) podem ver certa utilidade nas notas de rodapé, pois sugerem leituras adicionais e questões extras para investigação.

Que é uma cosmovisão?

Apesar de os nomes de filósofos como Platão, Kant, Sartre, Camus e Nietzsche aparecerem nestas páginas, o livro não versa sobre filosofia acadêmica. Embora eu vá me referir, vez após vez, a conceitos tornados famosos pelo apóstolo Paulo, por Agostinho, Tomás de Aquino e Calvino, este não é um trabalho de teologia. Além disso, embora venha a apontar, muitas vezes, como várias cosmovisões são expressas em várias religiões, este não é um livro sobre religião comparada.[4] Cada religião conta com ritos e liturgias próprios, caráter estético e práticas peculiares, doutrinas e elementos expressivos característicos. Este é um livro sobre cosmovisões — em certo sentido mais básico, mais fundamental que estudos formais sobre filosofia, teologia ou religião comparada.[5] Em outras palavras, é um livro de universos formados por palavras e conceitos que trabalham juntos para fornecer um quadro de referência mais ou menos coerente para todo pensamento e ação.[6]

Poucas pessoas têm algo próximo de uma filosofia articulada — pelo menos da forma apresentada pelos grandes filósofos. Ainda menos, desconfio eu, têm uma teologia elaborada com cuidado. Mas todos têm uma cosmovisão. Toda vez que pensamos sobre alguma coisa — desde um pensamento casual (“Onde deixei meu relógio?”) até uma questão profunda (“Quem sou eu?”) — atuamos dentro dessa estrutura. Na verdade, só a aceitação de uma cosmovisão — por básica ou simples que seja — é o que nos permitirá, de fato, pensar.[7]

O que é, então, essa coisa chamada de cosmovisão, tão importante para todos nós? Nunca ouvi falar dela. Como poderia eu ter uma? Essa bem poderia ser a resposta de muitas pessoas. Podemos nos lembrar do sr. Jourdain, em *O burguês fidalgo* de Jean Baptiste Molière, que de repente descobriu que falara em prosa durante 40 anos sem perceber. Descobrir, no entanto, a própria cosmovisão é algo muito mais valioso. Na verdade, é um passo importante para a autoconsciência, o autoconhecimento e a autocompreensão.

Então, que é a cosmovisão? Em essência, isto:

> Cosmovisão é o compromisso, a orientação fundamental do coração, que pode ser expresso em uma história ou um conjunto de pressupostos (suposições que podem ser verdadeiras, verdadeiras em parte ou de todo falsas) que mantemos (de forma consciente ou subconsciente, consistente ou inconsistente) sobre a constituição básica da realidade e que fornece o fundamento sobre o qual vivemos, nos movemos e existimos.

Essa definição sucinta precisa ser descompactada. Cada frase representa uma característica que merece um comentário mais elaborado.[8]

Cosmovisão como compromisso. A essência da cosmovisão jaz nos recessos internos do eu humano. A cosmovisão envolve a mente, mas é antes de tudo um compromisso, uma questão da alma. Mais que apenas uma questão de inteligência, é uma orientação espiritual.

As cosmovisões são, de fato, uma questão do coração. Essa ideia seria fácil de entender se a palavra *coração* mantivesse no mundo atual o peso que carrega na Escritura. O conceito bíblico inclui as noções de sabedoria (Pv 2.10), emoção (Êx 4.14; Jo 14.1), desejo e vontade (1Cr 29.18), espiritualidade (At 8.21) e intelecto (Rm 1.21).[9] Em suma: nos termos bíblicos, o coração é “o elemento central e definidor da pessoa humana”.[10] A cosmovisão, portanto, está situada no eu — a câmara central de operação de cada ser humano.

É do *coração* que procedem todos os pensamentos e ações pessoais.

Expresso em uma história ou um conjunto de pressupostos. A cosmovisão *não é* uma história ou conjunto de pressupostos, mas pode ser expressa dessa maneira. Quando reflito de onde eu e toda a raça humana viemos ou para onde minha vida ou a própria humanidade é conduzida, minha cosmovisão está sendo expressa como uma história. A história contada pela ciência começa pelo big-bangue e prossegue com a evolução do cosmo, formação das galáxias, estrelas e planetas, pelo aparecimento da vida na terra e seu desaparecimento à medida em que o universo se exaure. Os cristãos contam a história da criação, queda, redenção, glorificação — história em que o nascimento, a morte e a ressurreição de Jesus representam a peça central. Os cristãos veem sua vida e a vida dos outros como minúsculos capítulos desse enredo principal. O significado das pequenas histórias não pode ser separado do enredo principal, e parte desse significado é proposicional. Quando, por exemplo, eu me pergunto o que de fato assumo sobre Deus, os seres humanos e o universo, o resultado é um conjunto de pressupostos que posso expressar de forma proposicional.

Quando expressas dessa forma, elas respondem a uma série de perguntas básicas sobre a natureza da realidade fundamental. Em breve, vou listar e examinar essas perguntas. Mas considere primeiro a natureza dessas suposições.

Suposições que podem ser verdadeiras, conscientes, consistentes. Os pressupostos que expressam os compromissos de alguém podem ser verdadeiros, verdadeiros em parte ou de todo falsos. Há, claro, uma *forma como as coisas são*, mas muitas vezes nós nos enganamos a respeito de como as coisas são. Em outras palavras, a realidade não é infinitamente plástica. A cadeira permanece cadeira, quer a reconheçamos assim, quer não. Ou há um Deus infinitamente pessoal, ou não há. Entretanto, as pessoas

discordam sobre o que é verdade. Alguns indivíduos presumem uma coisa; outros, outra.

Em segundo lugar, às vezes estamos cientes dos nossos compromissos, às vezes não. A maioria das pessoas, suspeito, não sai por aí conscientemente achando que as pessoas são máquinas orgânicas; contudo, os que não acreditam em qualquer espécie de Deus de fato presumem, de modo consciente ou não, que são assim. Ou presumem a posse de algum tipo de alma imaterial e tratam as pessoas conforme isso, sendo, então, simplesmente inconsistentes na sua cosmovisão. Algumas pessoas que não acreditam em nada sobrenatural se perguntam se reencarnarão. Assim, em terceiro lugar, nossas cosmovisões — as características de comunidades pequenas ou grandes e as mantidas como indivíduos — são às vezes inconsistentes.

O fundamento sobre o qual vivemos. É importante notar que nossa própria cosmovisão pode não ser o que pensamos. Antes, ela consiste no que mostramos por nossas palavras e ações. De modo geral, nossa cosmovisão está embutida em nosso subconsciente com tanta profundidade que não estamos cientes do que ela é — sem uma reflexão prolongada e árdua. Mesmo quando pensamos saber sua identidade e a expomos com clareza mediante proposições limpas e histórias claras, podemos muito bem nos equivocar. Nossas ações podem contradizer nosso autoconhecimento.

Pelo fato de este livro focar os principais sistemas de cosmovisão mantidos por um grande número de pessoas, esse elemento privado da análise da cosmovisão não receberá muito mais comentários. Se quisermos ter clareza sobre a própria cosmovisão, porém, devemos refletir e considerar com profundidade como nos comportamos de fato.

SETE PERGUNTAS BÁSICAS

Se uma cosmovisão pode ser expressa em proposições, no que elas poderiam consistir? Em essência, são nossas respostas básicas, fundamentais para estas sete perguntas:

1. *O que é a realidade primordial — o real de fato?* A isso poderíamos responder: Deus; os deuses; o cosmo material. Nossa resposta aqui é a mais básica.[11] Ela define os limites das respostas que podem ser dadas com consistência às outras seis perguntas. Isso se tornará claro à medida que nos movermos de uma cosmovisão para outra nos capítulos seguintes.
2. *Qual é a natureza da realidade externa, isto é, do mundo à nossa volta?* Aqui, nossas respostas sinalizam se consideramos o mundo criado ou autônomo, caótico ou ordenado, matéria ou espírito; se enfatizamos nosso relacionamento pessoal, subjetivo com o mundo ou sua objetividade à parte de nós.
3. *O que é o ser humano?* A isso poderíamos responder: uma máquina muito complexa; um deus adormecido; uma pessoa feita à imagem de Deus; um macaco nu.
4. *O que acontece com quem morre?* Aqui poderíamos responder: extinção pessoal; transformação para um estado mais elevado; reencarnação; partida para uma existência obscura “no outro lado”.
5. *Por que é possível saber alguma coisa?* Respostas simples incluem a ideia de que fomos criados à imagem de um Deus onisciente; a consciência e racionalidade se desenvolveram sob as contingências da sobrevivência em um longo processo de evolução.
6. *Como sabemos o que é certo ou errado?* De novo, talvez tenhamos sido criados à imagem de um Deus cujo caráter é bom; o certo e errado são determinados só pela escolha humana ou pelo que nos faz sentir bem; as noções apenas se

desenvolveram com um ímpeto orientado pela sobrevivência física ou cultural.

7. *Qual é o significado da história humana?* A isso poderíamos responder: compreender os propósitos de Deus ou deuses; preparar um paraíso na terra; preparar um povo para a vida em comunidade com um Deus amoroso e santo, e assim por diante.

Edições anteriores deste livro listavam apenas sete perguntas, mas elas não abrangem com adequação o conceito de cosmovisão como *compromisso* ou *questão do coração*. Assim, adiciono a seguinte pergunta para elaborar as implicações pessoais do caráter bastante intelectual e abstrato das sete primeiras perguntas:

8. *Que compromissos centrais, pessoais e que guiam a vida são consistentes com essa cosmovisão?* Em determinada cosmovisão, os compromissos centrais podem variar muito. Por exemplo, o cristão poderia dizer: “satisfazer a vontade de Deus, buscar primeiro o Reino de Deus”, “obedecer a Deus e gozá-lo para sempre”, ou se dedicar a conhecer a Deus ou a amá-lo. Cada compromisso levará à compreensão específica um pouco diferente da cosmovisão cristã. Um naturalista poderia dizer: “perceber o potencial pessoal para experimentar a vida”, “fazer tanto bem ao próximo quanto possível”, ou “viver em um mundo de paz interior em um mundo de conflitos e diversidade social”. A pergunta e suas respostas revelam a variedade de formas em que os compromissos intelectuais são elaborados na vida individual. Elas reconhecem a importância de enxergar a própria cosmovisão não apenas no contexto de cosmovisões muito diferentes, mas também na comunidade da própria cosmovisão. Em outras palavras, cada pessoa acaba tendo uma percepção própria da realidade. Embora seja muito útil identificar a natureza de algumas (digamos, cinco a dez) cosmovisões genéricas, é necessário, a fim de identificar e

avaliar a própria cosmovisão, atentar para suas características únicas, das quais a mais importante é a resposta para esta oitava pergunta.[12]

Dentro de várias cosmovisões básicas, outras questões costumam surgir. Por exemplo: quem é o responsável por este mundo — Deus, os seres humanos, ou ninguém? Somos seres humanos determinados ou livres? Somos apenas nós os criadores de valores? Deus é realmente bom? Deus é pessoal ou impessoal? Ele (como ser ou objeto) ao menos existe?

Quando apresentadas nessa sequência, essas perguntas confundem a mente. As respostas nos são óbvias e perguntamos por que alguém se preocuparia em formular essas perguntas, ou então nos perguntamos como qualquer uma delas pode ser respondida com certeza. Se achamos as respostas óbvias demais para considerar, temos uma cosmovisão, mas não percebemos que muitas outras pessoas não a seguem. Devemos perceber que vivemos no mundo plural. O óbvio para nós pode ser “uma mentira dos diabos” para o vizinho ao lado. Se não reconhecemos isso, com certeza somos ingênuos e limitados; temos muito a aprender sobre a vida no mundo atual. Outra hipótese: se sentimos que nenhuma das perguntas pode ser respondida sem trapacear ou cometer suicídio intelectual, já teremos adotado um tipo de cosmovisão. A última forma representa o ceticismo que, ao extremo, leva ao niilismo.

O fato é que não podemos evitar assumir algumas respostas para essas perguntas. Adotaremos uma posição ou outra. Recusar a adotar uma cosmovisão explícita acabará sendo por si só uma cosmovisão, ou pelo menos uma posição filosófica. Em suma, fomos pegos. Enquanto vivermos, viveremos a vida examinada ou a vida não examinada. O pressuposto deste livro é o caráter superior da vida examinada.

Assim, os capítulos que seguem — com o exame de uma cosmovisão principal — se destinam a iluminar as possibilidades.

Vamos examinar as respostas da cosmovisão para as oito perguntas básicas. Isso nos dará uma abordagem consistente, ajudará a ver suas semelhanças e diferenças e sugerirá como cada uma poderia ser avaliada em seu próprio quadro de referência, bem como do ponto de vista das cosmovisões concorrentes.

A cosmovisão que adotei será detectada logo no início da argumentação. Todavia, para evitar qualquer suposição, declaro desde já que ela consiste no assunto do próximo capítulo. No entanto, o livro não pretende ser uma revelação da minha cosmovisão, mas uma exposição e crítica das alternativas a ela. Se no curso do exame os leitores descobrirem, modificarem ou tornarem mais explícita sua cosmovisão individual, um dos principais objetivos deste livro terá sido alcançado.

Há muitos universos verbais ou conceituais. Alguns existem há bastante tempo; outros só agora estão se formando. Qual é o seu universo? Quais são os universos ao lado?

1 *But often, in the world's most crowded streets, / But often, in the din of strife, / There rises an unspeakable desire / After the knowledge of our buried life: / A thirst to spend our fire and restless force / In tracking out our true, original course; /A longing to inquire / Into the mystery of this heart which beats / So wild, so deep in us – to know / Whence our lives come and where they go.*

2 De Stephen Crane, *War Is Kind and Other Lines* (1899), usado com frequência em antologias. O poema hebraico que segue é Salmos 8.

3 Behold, we know not anything; / I can but trust that good shall fall / At last — far off — at last, to all / And every winter change to spring. / So runs my dream; but what am I? / An infant crying in the night; / An infant crying for the light; / And with no language but a cry (*In Memoriam* [1850], poem 54).

4 Para uma abordagem fenomenológica e de religião comparada, v. Ninian Smart, *Worldviews*: Crosscultural Explorations of Human Beliefs, 3. ed. (Upper Saddle River: Prentice-Hall, 2000); v. tb. o livro de David Burnett *Clash of Worlds* (Grand Rapids: Monarch Books, 2002), que foca cosmovisões religiosas.

5 Uma coleção útil de ensaios sobre a noção de cosmovisões é encontrada no livro dos editores Paul A. Marshall, Sander Griffioen e Richard Mouw, *Stained Glass: Worldviews and Social Science* (Lanham: University Press of America, 1989); o ensaio de James H. Olthuis, "On Worldviews", p. 26-40, é especialmente perspicaz. A análise de cosmovisão em geral foi recentemente criticada não só por enfatizar demais a natureza intelectual e abstrata das cosmovisões, mas também pela suposição implícita da existência de algo como *a* cosmovisão cristã. Essa crítica é sólida pelo fato de qualquer expressão de cosmovisão, cristã ou não, estar profundamente inserida no fluxo da história e nas características variadas da linguagem. Toda expressão geral de qualquer cosmovisão carregará as marcas da cultura de sua procedência. No entanto, os cristãos, de modo especial, em todos os tempos e lugares devem sempre estar em busca da expressão mais clara e da aproximação mais íntima do que a Bíblia e a tradição cristã afirmam em sentido básico. Veja Roger P. Ebertz, "Beyond Worldview Analysis: Insights from Hans-Georg Gadamer on Christian Scholarship", *Christian Scholar's Review* 36 (Fall 2006): 13-28. Ebertz observa: "A cosmovisão resultante [...] não é absoluta e ahistórica. Tampouco é um conjunto de alegações teológicas vazias. Trata-se, antes, de uma perspectiva elaborada com riqueza e que incorpora descobertas do passado e do presente, bem como *insights* de crentes e não crentes" (p. 27). A descrição da cosmovisão cristã, que constitui o próximo capítulo, deve ser entendida sob essa perspectiva.

6 Na terceira edição de *O universo ao lado* confessei que muito tempo atrás tive em grande consideração T. S. Eliot. A ele é creditada a declaração: "Poetas medíocres imitam; bons poetas roubam". O título do livro vem das duas linhas finais de um poema de e. e. cummings: "pity this busy monster, manunkind: listen: there's a hell/of a good universe next door; let's go" ["piedade desse monstro em ação, humanimaldade: olhe: há um diabo dum bom universo ao lado; vamos lá"]. *Poems*: 1923-1954 (New York: Harcourt Brace, 1954), p. 397.

7 Como diz Charles Taylor: "[Todas] as crenças são mantidas em um contexto ou estrutura do que se toma por certo, que de modo geral permanece tácito, podendo não ter sido

reconhecido pelo agente ainda, porquanto nunca antes formulado" (*A Secular Age*. Cambridge: Belknap, 2007, p. 13).

8 V., de minha autoria, *Dando nome ao elefante: cosmovisão como um conceito* (Brasília: Monergismo, 2012), esp. o Capítulo 7, para a justificativa e o desenvolvimento ampliado dessa definição.

9 V. a descrição ampliada de David Naugle do conceito bíblico de coração [*Cosmovisão: A história de um conceito* (Brasília: Monergismo, 2017), p. 341-49]. A NTLH traduz *kardia* como "mente"; a NVI, como "coração".

10 *Ibid.*, p. 342.

11 Sire, *Dando nome ao elefante*, cap. 3.

12 Para uma abordagem de análise de cosmovisão com um foco ainda mais individual e pessoal, v. J. H. Bavinck, *The Church Between Temple and Mosque* (Grand Rapids: Eerdmans, s.d. [reimp. 1981]). Bavinck examina cosmovisões alternativas a partir de cinco focos: 1) Eu e o cosmo; 2) Eu e a norma; 3) Eu e o enigma da minha existência; 4) Eu e a salvação; e 5) Eu e o poder supremo.

Capítulo 2

O UNIVERSO CARREGADO DA GRANDEZA DE DEUS

TEÍSMO CRISTÃO

A grandeza de Deus o mundo inteiro a admira.
Em ouro ou ouropel faísca o seu fulgor, e
Grandiosa em cada grão, qual limo em óleo amortecido.
Mas por que não temem sua ira?[1]
Gerard Manley Hopkins, *A grandeza de Deus*

No mundo ocidental até o final do século XVII, predominava a cosmovisão teísta. Disputas intelectuais — e havia tantas como hoje — eram principalmente disputas familiares. Dominicanos poderiam discordar de jesuítas, jesuítas de anglicanos, anglicanos de presbiterianos, *ad infinitum*, mas todos esses partidos subscreviam ao mesmo conjunto de pressupostos básicos. O Deus pessoal triúno da Bíblia existia; ele se nos havia revelado e podia ser conhecido; o universo era sua criação; os seres humanos eram suas criaturas especiais. Se batalhas eram travadas, as linhas de disputa eram traçadas dentro do círculo teísta.

Como, por exemplo, conhecemos a Deus? Pela razão, revelação, fé, contemplação, por um representante, por acesso direto? Essa batalha foi travada em várias frentes durante dezenas de séculos e ainda é um problema entre os remanescentes no campo teísta. Ou

considere outro problema: seria a substância básica do universo apenas matéria, apenas forma ou uma combinação delas? Os teístas também diferiam sobre isso. Que papel desempenha a liberdade humana no Universo em que Deus é soberano? Mais uma vez, uma disputa em família.

No período compreendido entre os primeiros anos da Idade Média e o final do século XVII, pouquíssimos desafiaram a existência de Deus ou defenderam ser a realidade última impessoal ou que a morte significa a extinção individual. A razão é óbvia. O cristianismo havia penetrado a tal ponto no mundo ocidental que, quer as pessoas acreditassem em Cristo ou agissem como cristãs, quer não, todas viviam no contexto de ideias influenciadas e informadas pela fé cristã. Mesmo quem rejeitava a fé muitas vezes vivia com medo do inferno ou dos sofrimentos do purgatório. Pessoas más podiam rejeitar o Deus do cristianismo; mas sabiam, com base nos padrões cristãos básicos, que eram más — padrões entendidos *grosso modo*, sem dúvida, mas padrões de essência cristã. Os pressupostos teístas subjacentes aos valores dessas pessoas provieram com o leite materno.

Isso, claro, não é mais verdade. Nascer no mundo ocidental não garante mais nada hoje. As cosmovisões proliferaram. Desça a rua de qualquer cidade importante na Europa ou América do Norte e a próxima pessoa que você encontrar poderá aderir a qualquer uma de uma dúzia de padrões muito diferentes de compreensão acerca do que é a vida. Pouca coisa parece bizarra para nós, o que dificulta cada vez mais a obtenção de bons índices de audiência de programas de entrevista, cujos apresentadores ainda usam a estratégia de chocar os telespectadores.

Considere o problema de crescer hoje em dia. Jane, uma criança do século XX e XXI do mundo ocidental, com frequência tem a realidade definida de duas formas bastante divergentes — a de seu pai e a de sua mãe. Então, se a família se desfaz, o tribunal pode entrar com a terceira definição de realidade humana. Essa situação

coloca um problema distinto: como decidir qual aspecto define de fato o que é o mundo.

João, uma criança do século XVII, foi embalada no consenso cultural que dava uma sensação de lugar. O mundo ao redor estava de fato ali — criado por Deus para estar aí. Como vice-regente de Deus, o jovem João sentia ter sido outorgado a ele e aos demais seres humanos o domínio sobre o mundo. Ele deveria adorar a Deus, e Deus era digno de adoração. Deveria obedecer a Deus, mas a obediência a Deus significava a verdadeira liberdade, pois para isso que as pessoas haviam sido criadas. Além disso, o jugo divino era suave e seu fardo leve. Também os decretos de Deus eram considerados morais, e as pessoas eram livres para ser criativas em relação ao universo externo, para aprender seus segredos, para formatar e moldá-lo como mordomos de Deus, ao cultivar o jardim de Deus e oferecer seu trabalho como verdadeiro culto a Deus, e honrar sua criação com liberdade e dignidade.

Havia base para o significado e a moralidade, e também para a questão da identidade. Os apóstolos do absurdo ainda estavam por chegar. Nem mesmo o rei Lear de Shakespeare (talvez o herói mais “perturbado” da renascença inglesa) terminava em total desespero. As peças posteriores de Shakespeare sugerem que ele próprio passou por cima da situação do desespero, tendo encontrado mais tarde um significado para o mundo.

É apropriado, portanto, o início do estudo das cosmovisões pelo teísmo. Ele é a visão fundamental da qual todas as outras visões desenvolvidas entre 1700 e 1900 se derivam em essência. Seria possível retroceder do teísmo para o classicismo greco-romano; no entanto, mesmo ele, ressurgido no renascimento, era visto quase que com exclusividade na estrutura do teísmo.[2]

TEÍSMO CRISTÃO BÁSICO

Como núcleo de cada capítulo, tentarei expressar a essência de cada cosmovisão em um número mínimo de proposições sucintas.

Toda cosmovisão considera os seguintes problemas básicos: a natureza e o caráter de Deus ou da realidade última, a natureza do universo, a natureza da humanidade, o que acontece a uma pessoa quando ela morre, a base do conhecimento humano, a base da ética e o significado da história.[3] No caso do teísmo, a proposição principal diz respeito à natureza de Deus. Pelo fato de essa primeira proposição ser tão importante, permaneceremos mais tempo com ela que com qualquer outra.

1. Pergunta de cosmovisão 1: *A realidade primordial é o Deus infinito e pessoal revelado nas Escrituras sagradas. Esse Deus é triúno, transcendente e imanente, onisciente, soberano e bom*.[4]

Separemos essa proposição nas partes constituintes.

***Deus é infinito*.** Significa que ele está além do alcance, além de qualquer medida, no que diz respeito a nós. Nenhum outro ser no universo pode desafiá-lo na sua natureza. Tudo o mais é secundário. Ele não tem semelhante; só ele é o ser total e fim total da existência. Ele é, na verdade, o único ser autoexistente,[5] como falou a Moisés a partir da sarça ardente: "Eu Sou o Que Sou" (Êx 3.14). Ele *é* de uma forma que ninguém mais é. Como Moisés proclamou: "— Escute, Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único senhor" (Dt 6.4). Assim, Deus é o existente primordial, a única realidade primordial; e, como será discutido em certa medida mais tarde, a única fonte de todas as outras realidades.

***Deus é pessoal*.** Significa que Deus não é mera força ou energia ou "substância" existente. Deus é pessoal. A personalidade requer duas características básicas: autorreflexão e autodeterminação. Em outras palavras, Deus é pessoal pelo fato de ele mesmo saber quem é (autoconsciente) e possuir as características da autodeterminação ("pensar" e "agir").

Uma implicação da personalidade de Deus é ser ele como nós somos. De certa forma, isso coloca a carroça na frente dos bois. Na verdade, nós é quem somos como ele, mas é útil dizer o contrário,

pelo menos, para permitir um breve comentário. Ele é como nós. Significa que há alguém "último" que existe para fundamentar nossas aspirações mais elevadas, nossa mais preciosa posse — a personalidade. Entretanto, falaremos mais sobre isso na proposição 3.

Outra implicação da personalidade divina é que Deus não consiste em uma unidade simples, uma inteireza. Ele tem atributos, características. É uma unidade sim, mas uma unidade complexa.

> Há um só Deus vivo e verdadeiro, o qual é infinito em seu ser e em perfeição. Ele é um Espírito puríssimo, invisível, sem corpo, sem membros, não sujeito a paixões; é imutável, imenso, eterno, incompreensível, onipotente, onisciente, santíssimo, completamente livre e absoluto, e tudo faz segundo o conselho da sua própria vontade, que é reta e imutável, e para a sua própria glória. É cheio de amor, gracioso, misericordioso, longânimo, muito bondoso e verdadeiro galardoador dos que o buscam, e, contudo, justíssimo e terrível em seus juízos, pois odeia todo o pecado; de modo algum terá por inocente o culpado.
>
> ***Confissão de fé de Westminster*, 2.1**[6]

Na verdade, no teísmo cristão (e não no judaísmo ou islamismo) *Deus não apenas é pessoal, mas também triúno*. Isto é, "dentro da essência única da divindade distinguimos três 'pessoas' — que não são nem três deuses, por um lado, nem três partes ou modos de Deus, por outro, mas Deus — de forma coigual e coeterna".[7] Sem dúvida a Trindade é grande mistério, e não posso nem sequer começar a elucidá-la agora. O importante aqui é perceber que a Trindade confirma a natureza comunal, "pessoal" do ser último. Deus não está ali apenas — um ser realmente existente; mas também é pessoal e podemos nos relacionar com ele de modo pessoal. Conhecer a Deus, portanto, significa mais que apenas saber de sua existência. Significa conhecê-lo assim como conhecemos um irmão ou, melhor, o próprio pai.

Deus é transcendente. Significa que Deus está além de nós e do nosso mundo. Ele é *diferente*. Olhe para uma pedra: Deus não é ela; Deus está além dela. Olhe para um homem: Deus não é ele; Deus está além dele. Contudo, Deus não está tão além que não tenha nenhuma relação conosco e com nosso mundo. É igualmente verdade a *imanência divina*: ela significa que Deus está conosco. Olhe para uma pedra: Deus está presente. Olha para uma pessoa: Deus está presente. Não é isso uma contradição? Nesse ponto é o teísmo um absurdo? Penso que não.

Minha filha Carol, quando contava 5 anos, ensinou-me muito sobre isso. Ela e sua mãe estavam na cozinha, e sua mãe a ensinava acerca de Deus estar em todos os lugares. Foi quando Carol perguntou: “Deus está na sala?”.

> “Sim”, respondeu sua mãe.
> “Está na cozinha?”
> “Sim”, respondeu ela.
> “Estou pisando em Deus?”

Minha esposa ficou sem reação. Mas veja a questão que foi levantada. Deus está *aqui* da mesma forma que uma pedra, uma cadeira ou uma cozinha estão aqui? Não, não exatamente. Deus é imanente aqui, em todos os lugares, em sentido totalmente harmonioso com sua transcendência. Pois Deus não é matéria como eu e você, mas Espírito. E mesmo assim ele está aqui. No livro de Hebreus, no Novo Testamento, diz-se que Jesus Cristo está “sustentando todas as coisas pela sua palavra poderosa” (Hb 1.3). Isto é, Deus está além de tudo, porém em tudo e sustentando tudo.

Deus é onisciente. Significa que Deus é conhecedor de todas as coisas. Ele é o Alfa e o Ômega e conhece o princípio desde o fim (Ap 22.13). Ele é a fonte última de todo o conhecimento e toda a inteligência. Ele é *aquele que conhece*. O autor do salmo 139 expressa com beleza seu espanto pelo fato de Deus estar em todos

os lugares, antecipando-se a ele — já conhecendo o salmista quando ele estava em formação no ventre da mãe.

Deus é soberano. Isto é, na verdade, uma ramificação adicional da infinitude de Deus, mas expressa de forma mais plena o interesse divino em governar, atentar, por assim dizer, a todas as ações do universo que lhe pertence. Expressa o fato de que nada está além do interesse, controle e autoridade últimos de Deus.

Deus é bom. Essa é a declaração primordial sobre o caráter divino.[8] Dela fluem todas as outras. Ser bom significa *ser* bom. Deus *é* bondade. Ou seja, *o que* ele é é bom. Não há sentido em que a bondade supera Deus ou que Deus supera a bondade. Como ser é a essência da natureza divina, a bondade é a essência do seu caráter.

A bondade de Deus é expressa de duas maneiras: pela santidade e pelo amor. A santidade enfatiza a justiça divina absoluta, que não tolera nenhuma sombra de mal. Como diz o apóstolo João: “Deus é luz, e não há nele treva nenhuma” (1Jo 1.5). A santidade de Deus é a sua separação de tudo o que contenha o menor vestígio de mal. Mas a bondade de Deus também se expressa como amor. De fato, João afirma: “Deus é amor” (1Jo 4.16), e isso leva Deus ao autossacrifício e à plena extensão de seu favor a seu povo, chamado nas Escrituras hebraicas “rebanho do seu pastoreio” (Sl 100.3).

A bondade de Deus significa então, em primeiro lugar, a existência do padrão de justiça absoluto e pessoal (encontrado no caráter divino) e, em segundo lugar, de esperança para a humanidade (Deus é amor e não abandonará a criação). Essas observações combinadas se tornarão muito significativas à medida em que traçarmos as consequências da rejeição da cosmovisão teísta.

2. Pergunta de cosmovisão 2: *A realidade externa é o cosmo criado por Deus* ex nihilo *para operar com a uniformidade de causa*

e efeito em um sistema aberto.

Deus criou o cosmo *ex nihilo*. Deus é aquele que é; portanto, ele é a fonte de tudo o mais. Ainda assim, é importante entender que Deus não fez o universo a partir de si mesmo. Em vez disso, Deus o chamou à existência. Ele surgiu por sua palavra: "Então Deus disse: — Haja luz! E houve luz" (Gn 1.3). Os teólogos assim dizem que Deus "criou" (Gn 1.1) o cosmo *ex nihilo* — do nada, não de si mesmo ou de algum caos preexistente (pois se fosse de fato "preexistente", seria tão eterno quanto Deus).

Em segundo lugar, Deus criou o cosmo com *a uniformidade de causa e efeito em um sistema aberto*. Essa frase é uma abreviação útil para dois conceitos fundamentais.[9] Primeiro, ela significa que o cosmo não foi criado para ser caótico. Isaías o afirma com magnificência:

> Porque assim diz o Senhor, que criou os céus — e ele é o único Deus; que formou a terra e a fez — ele a estabeleceu; ele não a criou para ser um caos, mas para ser habitada: "Eu sou o Senhor, e não há outro. Não falei em segredo, nem em algum lugar escuro da terra; eu não disse à descendência de Jacó: 'Busquem-me em vão'; eu, o Senhor, falo a verdade e proclamo o que é direito." (Is 45.18,19)

O universo é ordenado, e Deus não nos apresenta confusão, mas clareza. A natureza do universo e do caráter de Deus estão, portanto, relacionadas com intimidade. Em parte, pelo menos, o mundo existe desse modo por conta da identidade de Deus. Mais adiante veremos como a queda qualifica essa observação. Aqui basta observar que há ordem e regularidade no universo. Podemos esperar que a terra gire de forma que o sol "se levante" todos os dias.

No entanto, outra ideia importante subjaz a essa frase abreviada. O sistema é *aberto*; significa que ele não está programado. Deus sempre está envolvido no padrão de desdobramento das atividades contínuas do universo. E assim se dá conosco, seres humanos! O curso de operação do mundo está aberto à reordenação por ambos.

Assim, ele é encontrado reordenado de modo dramático na queda. Adão e Eva fizeram uma escolha com significado tremendo. Todavia, Deus fez outra escolha ao redimir as pessoas por meio de Cristo.

A operação do mundo também é reordenada por nossa atividade contínua após a queda. Toda ação de cada um de nós, toda decisão de seguir um curso em vez de outro altera ou, antes, "produz" o futuro. Ao despejar poluentes em córregos límpidos, matamos peixes e alteramos a forma como podemos nos alimentar nos anos seguintes. Ao "limpar" nossos córregos, alteramos de novo nosso futuro. Se o universo não fosse ordenado, nossas decisões não surtiriam nenhum efeito. Se o curso dos acontecimentos fosse determinado, nossas decisões não teriam nenhum significado. Assim, o teísmo declara que o universo é ordenado, mas não determinado. As implicações disso se tornarão mais claras à medida em que considerarmos o lugar da humanidade no cosmo.

3. Pergunta de cosmovisão 3: *Os seres humanos são criados à imagem de Deus e, portanto, têm personalidade, autotranscendência, inteligência, moralidade, senso gregário e criatividade.*

A expressão fundamental aqui é "à imagem de Deus", um conceito destacado pelo fato de ocorrer três vezes no curto espaço de dois versículos em Gênesis:

> E Deus disse: — Façamos o ser humano à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os animais que rastejam pela terra. Assim Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. (Gn 1.26,27; cp. Gn 5.3; 9.6)

Dizer que as pessoas são feitas à imagem de Deus significa dizer que somos como Deus. Já observamos que Deus é como nós. Na verdade, as Escrituras dizem isso de outra forma. "Somos como Deus" coloca a ênfase onde ela é devida — na primazia de Deus.

Somos pessoais porque Deus é pessoal. Isto é, reconhecemos nossa existência (somos autoconscientes) e tomamos decisões de forma não coagida (temos autodeterminação). Somos capazes de agir por nós mesmos. Não reagimos apenas ao ambiente, podemos agir de acordo com nosso caráter e nossa natureza.

> Quando contemplo os teus céus, obra dos teus dedos, e a lua e as estrelas que estabeleceste, que é o homem, para que dele te lembres? E o filho do homem, para que o visites? Fizeste-o, no entanto, por um pouco, menor do que Deus e de glória e de honra o coroaste. Deste-lhe domínio sobre as obras da tua mão e sob seus pés tudo lhe puseste: ovelhas e bois, todos, e também os animais do campo; as aves do céu, os peixes do mar e tudo o que percorre as veredas dos mares. (Sl 8.3-8)

Dizemos não existirem duas pessoas iguais. E isso não só porque duas pessoas não compartilham exatamente a mesma hereditariedade e ambiente, mas porque cada um de nós possui caráter único, a partir do qual pensamos, desejamos, medimos as consequências, recusamo-nos a medir as consequências, cedemos aos desejos, recusamo-nos a ceder aos desejos — em suma, escolhemos agir.

Nisso cada pessoa reflete (como uma imagem) a transcendência divina sobre o universo. Deus não é restringido em nada pelo ambiente. Deus só é limitado (poderíamos dizer) pelo seu caráter. Deus, sendo bom, não pode mentir, ser enganado, agir com intenções malignas, e assim por diante. Mas nada externo a Deus pode restringi-lo. Se ele escolhe restaurar o universo caído, isso decorre de seu "desejo" — porque, por exemplo, ele ama o universo e quer o melhor para sua criação. Contudo, Deus é livre para fazer o que quiser, e seu caráter (*quem* ele é) controla sua vontade.

Assim, participamos *em parte* da transcendência sobre o nosso ambiente. Exceto nas situações extremas da existência — doença ou privação física (por exemplo, fome absoluta, enclausuramento

em ambiente escuro por dias a fio) —, ninguém é forçado a uma reação necessária.

Pise no meu pé. Eu deveria falar um palavrão? Poderia. Deveria perdoá-lo? Poderia. Deveria berrar? Poderia. Deveria sorrir? Poderia. O que faço refletirá meu caráter, mas "eu" mesmo ajo; não reajo apenas como o sino que toca quando se aperta um botão.

Enfim, as pessoas têm personalidade e são capazes de transcender o cosmo em que foram colocadas — no sentido de poderem conhecer algo desse cosmo e agir de modo significativo para mudar o curso dos acontecimentos cósmicos e humanos. Essa é outra forma de dizer que o sistema cósmico criado por Deus está *aberto* ao reordenamento pelos seres humanos.

A personalidade é o principal elemento dos seres humanos, como, penso ser justo dizer, é o principal elemento de Deus — infinito em sua personalidade e ser. Nossa personalidade está fundamentada na personalidade divina. Isto é, descobrirmos nosso verdadeiro lar em Deus e no relacionamento íntimo com ele. Como disse Pascal, há um vazio no formato de Deus no coração de cada homem.[10] E "nosso coração vive inquieto, enquanto não [repousa] em Vós", escreveu Agostinho.[11]

Como Deus satisfaz nosso anseio mais fundamental? Ele o faz de diversas maneiras: como o complemento perfeito de nossa natureza, ao satisfazer nosso anseio de um relacionamento interpessoal, sendo em sua onisciência o fim de nossa busca por conhecimento, e em sua natureza infinita o refúgio de todo o medo. Sendo em sua santidade o fundamento justo da nossa busca por justiça; em seu amor infinito a causa da nossa esperança de salvação; em sua criatividade infinita a fonte de nossa imaginação criativa e a beleza suprema que buscamos refletir em nossas criações.

Podemos resumir o conceito da humanidade à imagem de Deus dizendo que, como Deus, temos *personalidade, autotranscendência, inteligência* (a capacidade de raciocinar e conhecer), *moralidade* (a

capacidade de reconhecer e entender o bem e o mal), *senso gregário* ou capacidade social (nossa característica, desejo e necessidade fundamentais de companheirismo humano — de comunidade — representados em especial pelo aspecto "masculino e feminino") e *criatividade* (a capacidade de imaginar coisas novas ou de dotar as antigas de novo significado).

Abaixo vamos discutir a raiz da inteligência do homem. Aqui, quero comentar sobre a criatividade humana — característica que muitas vezes se perde de vista no teísmo popular. A criatividade nasce como reflexo da criatividade infinita do próprio Deus. *Sir* Philip Sidney (1554-1586) escreveu certa vez sobre o poeta que "subiu às alturas com o vigor da própria invenção; desenvolveu-se, com efeito, em outra natureza ao tornar as coisas melhores que as apresentadas pela natureza ou fazê-las totalmente novas; formas nunca antes existentes na natureza [...] compreendidas com liberdade no zodíaco da sagacidade humana". Honrar a criatividade humana, argumenta Sidney, significa honrar a Deus, pois Deus é o "Criador celestial desse criador".[12]

Os artistas atuantes, de acordo com a cosmovisão teísta, têm base sólida para seu trabalho. Nada é mais libertador que perceber a capacidade de inventar de verdade, porque são como Deus. A inventividade artística é reflexo da capacidade divina ilimitada de criar.

No teísmo cristão os seres humanos são de fato dignos. Nas palavras do salmista, eles são "um pouco menor[es] do que os seres celestiais" (NVI), pois o próprio Deus os fez assim e os coroou "de glória e de honra" (Sl 8.5). A dignidade humana, de certa forma, não é nossa; ao contrário do que diz Protágoras, a humanidade não é a medida das coisas. A dignidade humana deriva de Deus. Ainda que derivada, as pessoas a possuem de fato, mesmo que apenas como dádiva. Helmut Thielicke expressou isso bem: "Sua [da humanidade] grandeza se baseia apenas no fato de que Deus, em sua incompreensível bondade, ter concedido a ela seu amor. Deus não

nos ama por sermos tão valiosos; somos valiosos porque Deus nos ama".[13]

Portanto, a dignidade humana tem dois lados. Como seres humanos, somos dignos, mas não devemos nos orgulhar disso, pois nossa dignidade nasce como reflexo da dignidade última. Contudo, ela *é* um reflexo. Assim, os teístas se veem como uma espécie de meio-termo — acima do resto da criação (porque Deus lhes deu domínio sobre ela — Gn 1.28-30; Sl 8.6-8) e abaixo de Deus (porque as pessoas não são autônomas, não agem por contra própria).

Assim, esse é o *status* humano equilibrado ideal. Nossos problemas surgem quando não permanecemos no equilíbrio, e a história de como isso aconteceu é um elemento importante do teísmo cristão. Mas antes de vermos o que derrubou a condição equilibrada da humanidade, precisamos entender mais uma implicação da criação à imagem divina.

4. Pergunta de cosmovisão 5: *Os seres humanos podem conhecer o mundo a seu redor e o próprio Deus porque Deus embutiu neles a capacidade de fazer isso e porque ele desempenha um papel ativo na comunicação com eles*.

O fundamento do conhecimento humano é o caráter de Deus como Criador. Somos feitos à sua imagem (Gn 1.27). Como ele é o conhecedor onisciente de todas as coisas, também podemos às vezes ser conhecedores sagazes de algumas coisas. O Evangelho de João apresenta o conceito da seguinte forma:

> No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por ele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez. A vida estava nele e a vida era a luz dos homens. (Jo 1.1-4)

O Verbo (em grego *Logos*, de onde vem nossa palavra "lógica") é eterno, um aspecto do próprio Deus.[14] Ou seja, a logicidade, inteligência, racionalidade e o significado são inerentes a Deus. A

partir dessa inteligência o mundo, o universo, veio a existir. Portanto, por causa dessa fonte o universo conta com estrutura, ordem e significado.

Além disso, no Verbo — nessa inteligência inerente — está “a luz dos homens”, luz essa, no livro de João, que simboliza a capacidade moral e a inteligência. O versículo 9 acrescenta: o Verbo, “a verdadeira luz [...], ilumina toda humanidade”. A inteligência do próprio Deus é assim a base da inteligência humana. O conhecimento é possível porque há algo a ser conhecido (Deus e a sua criação) e alguém para conhecer (o Deus onisciente e os seres humanos feitos à sua imagem).[15]

Claro, o próprio Deus está para sempre tão além de nós que não podemos ter nada que se aproxime da compreensão total dele. Na verdade, se desejasse, Deus poderia permanecer para sempre oculto. Entretanto, ele deseja que o conheçamos e toma a iniciativa dessa transferência de conhecimento.

Em termos teológicos, a iniciativa se chama revelação. Deus se revela, ou se nos mostra, de duas maneiras básicas: por revelação geral e especial. Na revelação geral, Deus fala por meio da ordem criada do universo. O apóstolo Paulo escreveu: “Pois o que se pode conhecer a respeito de Deus é manifesto entre eles [todas as pessoas], porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, isto é, o seu eterno poder e a sua divindade, claramente se reconhecem, desde a criação do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que Deus fez...” (Rm 1.19,20). E séculos antes o salmista já havia escrito:

> Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos. Um dia discursa a outro dia, e uma noite revela conhecimento a outra noite. (Sl 19.1,2)

Em outras palavras, a existência de Deus e sua natureza como Criador e sustentador poderoso do universo são reveladas no “trabalho manual” e primordial de Deus, seu universo. À medida que contemplamos a magnitude disso — a ordem e beleza —, podemos

aprender muito sobre Deus. Quando nos voltamos do universo, em geral, para considerar a humanidade, vemos algo mais, pois os seres humanos acrescentam a dimensão da personalidade. Deus deve, portanto, ser pelo menos tão pessoal quanto nós.

A revelação geral pode ir até aqui, mas não muito mais. Como Tomás de Aquino declarou, pode-se saber, mediante a revelação geral, a existência de Deus, mas nunca saberíamos que ele é triúno, exceto por uma revelação especial.

Revelação especial é a exposição que Deus faz de si mesmo de formas sobrenaturais. Ele não só se revelou ao aparecer de modo espetacular — uma sarça que ardia e não se consumia —, mas também ao falar com pessoas na língua delas. Para Moisés ele se definiu como "Eu Sou o Que Sou" e se identificou como o mesmo Deus que agiu a favor do povo hebreu. Ele chamou a si mesmo Deus de Abraão, Isaque e Jacó (Êx 3.1-17). Na verdade, Deus manteve com Moisés um diálogo em que uma autêntica comunicação de mão dupla ocorreu. Essa é uma das formas de ocorrência da revelação especial.

Mais tarde, Deus entregou a Moisés os Dez Mandamentos e revelou um longo código de leis pelas quais os hebreus haveriam de ser governados. Depois, Deus se revelou aos profetas a partir de uma série de situações de vida. Sua palavra lhes veio e eles a registraram para a posteridade. O autor neotestamentário da carta aos Hebreus resumiu a situação assim: "Antigamente, Deus falou, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas" (Hb 1.1). Em todo o caso, as revelações feitas a Moisés, Davi e vários profetas eram, por ordem divina, registradas e guardadas para serem lidas repetidas vezes ao povo (Dt 6.4-8; Sl 119). Os escritos cumulativos cresceram até formar o Antigo Testamento, confirmado pelo próprio Jesus como revelação precisa e autorizada da parte de Deus.[16]

O autor da carta aos Hebreus não se limitou a resumir a revelação divina no passado. Ele prosseguiu dizendo: "Mas, nestes últimos

dias, nos falou pelo Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas [...] O Filho, que é o resplendor da glória de Deus e a expressão exata do seu ser" (Hb 1.2,3). Jesus Cristo é a revelação especial definitiva de Deus. Por ser a expressão exata do Deus verdadeiro, Jesus Cristo nos mostrou, de maneira mais plena que qualquer outra forma de revelação, o que Deus é. Por ser também completamente humano, Jesus nos falou com maior clareza que qualquer outra forma de revelação. Mais uma vez o texto de abertura do Evangelho de João se mostra relevante. "E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade" (Jo 1.14). O Verbo é Jesus Cristo. "Vimos a sua glória", continua João, "glória como do unigênito do Pai". Jesus fez Deus conhecido para nós em termos muito corporais.

O ponto principal para nós é que o teísmo declara a possibilidade de comunicação divina conosco de forma clara, e que ele o fez. Por isso, podemos saber bastante a respeito de quem Deus é e do que ele deseja para nós. Isso vale para as pessoas em todas as épocas e lugares, mas foi especialmente verdadeiro antes da queda, para a qual agora nos voltamos.

5. Pergunta de cosmovisão 3: *Os seres humanos foram criados bons, mas por causa da queda a imagem divina foi desfigurada, ainda que não arruinada a ponto de impossibilitar a restauração; Deus redimiu a humanidade e iniciou o processo de restauração das pessoas para o bem por meio da obra de Cristo, embora qualquer pessoa possa optar por rejeitar a redenção.*

A "história" humana pode ser agrupada em quatro palavras — *criação, queda, redenção, glorificação*. Acabamos de ver as características humanas essenciais. A elas devemos acrescentar que os seres humanos e todo o resto da criação foram criados bons. Como registra Gênesis: "Deus viu tudo o que havia feito, e eis que era muito bom" (Gn 1.31). Pelo fato de Deus estabelecer os padrões de justiça por seu caráter, a bondade humana consiste em ser o que

Deus quer que as pessoas sejam — seres feitos à imagem divina em ação na vida diária de acordo com essa natureza. A tragédia é que não permanecemos da maneira como fomos criados.

Como vimos, os seres humanos foram criados com a capacidade de autodeterminação. Deus lhes deu a liberdade de permanecerem ou não no vínculo estreito da imagem com o original. Como relata Gênesis 3, o par original, Adão e Eva, optou por desobedecer ao Criador no único ponto em que o Criador estabeleceu limitações. Essa é a essência da história da queda. Adão e Eva escolheram comer do fruto proibido por Deus, e violaram assim a relação pessoal mantida com o Criador.

As pessoas de todas as eras também têm buscado se estabelecer como seres autônomos, árbitros do próprio estilo de vida. Elas escolhem agir como se sua existência não dependesse de Deus. Mas isso é precisamente o que elas não têm, pois devem tudo — sua origem e existência contínua — a Deus.

O resultado desse ato de rebelião foi a morte para Adão e Eva. E sua morte envolveu, para as futuras gerações, vários séculos de turbulência pessoal, social e natural. Em um breve resumo, podemos dizer que a imagem divina na humanidade foi desfigurada em todos os aspectos. Na *personalidade*, perdemos a capacidade de nos conhecer de forma precisa e de determinar nosso curso de ação com liberdade em resposta à nossa inteligência.

Nossa *autotranscendência* foi prejudicada pelo distanciamento de Deus, pois, como Adão e Eva lhe deram as costas, Deus deixou que seguissem os próprios passos. E como nós, espécie humana, fugimos do relacionamento íntimo com o Transcendente supremo, perdemos a capacidade de averiguar o universo externo, compreendê-lo, julgá-lo com acurácia e de tomar assim decisões de fato “livres”. Em vez disso, a humanidade se tornou mais serva da natureza que de Deus. E nosso *status* como vice-regentes de Deus sobre a natureza (um aspecto da imagem divina) foi invertido.

A *inteligência* humana também ficou debilitada. Agora não podemos mais obter o conhecimento preciso do mundo à nossa volta nem somos mais capazes de raciocinar sem cair constantemente no erro. Em sentido *moral* tornamo-nos menos capazes de discernir o bem e o mal e menos capazes de viver pelos padrões percebidos. Em relação à *sociedade*, começamos a explorar os outros. Quanto à *criatividade*, nossa imaginação se separou da realidade; a imaginação se tornou ilusória, e os artistas que criaram deuses à própria imagem levaram a humanidade cada vez mais longe de sua origem. O vácuo criado na alma humana por essa série de consequências é nefasto. (A expressão bíblica mais completa dessas ideias está em Romanos 1 e 2.)

Os teólogos resumiram esses fatos da seguinte maneira: nós nos alienamos de Deus, dos outros, da natureza e até de nós mesmos. Essa é a essência da humanidade *caída*.[17]

Contudo, a humanidade é redimível e foi redimida. A história da criação e queda é contada em três capítulos de Gênesis. A história da redenção toma o restante das Escrituras. A Bíblia registra o amor de Deus para conosco; ele nos busca, nos encontra em nossa condição perdida, alienada e nos redime pelo sacrifício do próprio Filho, Jesus Cristo, a segunda Pessoa da Trindade. Deus, em sua grande graça e favor imerecido, nos concede a possibilidade da nova vida, que envolve a cura substancial de nossas alienações e a restauração da comunhão com Deus.

> Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas; cada um se desviava pelo seu próprio caminho, mas o Senhor fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós. (Is 53.6)

O fato de Deus haver proporcionado um caminho de volta para nós não significa que não desempenhamos nenhum papel. Adão e Eva não foram forçados a cair. Nós não somos forçados a voltar. Embora o propósito desta descrição do teísmo não seja tomar partido em uma famosa disputa interna do teísmo cristão (predestinação *versus* livre-arbítrio), é necessário perceber que os

cristãos discordam precisamente no papel assumido por Deus e no papel que ele nos deixa. Ainda assim, a maioria das pessoas concordaria que Deus é o agente principal na salvação. Nosso papel é responder com arrependimento por nossos atos e atitudes errados, aceitar as provisões de Deus e seguir Cristo como Senhor e Salvador.

A humanidade *redimida* é a humanidade no caminho da restauração da imagem divina desfigurada; em outras palavras, é a cura substancial de todas as áreas — personalidade, autotranscendência, inteligência, moralidade, capacidade social e criatividade. A humanidade *glorificada* é a humanidade totalmente curada e em paz com Deus, e os indivíduos em paz uns com os outros e consigo mesmos. Mas isso só acontece do outro lado da morte e na ressurreição corporal, cuja importância é enfatizada por Paulo em 1 Coríntios 15. As pessoas são tão importantes em sentido individual que mantêm para sempre sua unicidade — a existência pessoal e individual. A humanidade glorificada é a humanidade transformada em uma personalidade purificada em comunhão com Deus e com o povo de Deus. Em suma, no teísmo os seres humanos são considerados importantes por sua semelhança essencial com Deus; embora caídos, eles podem ser restaurados à dignidade originária.

6. Pergunta de cosmovisão 4: *A morte é o portal individual para a vida com Deus e seu povo, ou o portal para a eterna separação da única coisa que, em última análise, satisfará as aspirações humanas*.

Na verdade, o significado da morte faz parte da proposição 5, mas é mencionado aqui porque as atitudes em relação à morte são muito importantes em cada cosmovisão. O que acontece quando alguém morre? Coloquemos isso no plano pessoal, pois esse aspecto da cosmovisão é de fato muito pessoal. Será que eu desapareço — ocorre a extinção pessoal? Eu hiberno e volto de maneira diferente

— ocorre a reencarnação? Eu continuo em uma existência transformada no céu ou no inferno?

O teísmo cristão ensina com clareza a última possibilidade. As pessoas são transformadas na morte. Elas entram na existência com Deus e seu povo — a existência glorificada —, ou entram na existência separada de Deus para sempre, e mantêm sua unicidade em terrível solidão, separadas justamente do que poderia preenchê-las.

E essa é a essência do inferno. Gilbert K. Chesterton observou certa vez que o inferno é o monumento à liberdade humana — e, poderíamos acrescentar, à dignidade humana.

O inferno é o tributo divino à liberdade por ele concedida, a cada um de nós, de escolher a quem serviríamos; é o reconhecimento de que nossas decisões são importantes e se estendem até o limite da eternidade.[18]

Entretanto, os que respondem à oferta divina da salvação no plano da eternidade como criaturas gloriosas de Deus — completas, realizadas, mas não saciadas, estão envolvidas no regozijo eterno da comunhão dos santos. As Escrituras oferecem poucos detalhes sobre essa existência, mas seus vislumbres do céu em Apocalipse 4-5 e 21, por exemplo, criam uma expectativa que os cristãos anseiam ver satisfeita, além dos seus desejos mais fervorosos.

7. Pergunta de cosmovisão 6: *A ética é transcendente e se baseia no caráter de Deus como bom (santo e amoroso)*.

Essa proposição já foi considerada como implicação da proposição 1. Deus é a fonte do mundo moral e do mundo físico. Deus é bom e expressa isso nas leis e princípios morais revelados na Escritura.

Feitos à imagem de Deus, somos em essência seres morais e não podemos, assim, deixar de vincular categorias morais às nossas ações. Naturalmente, nosso senso de moralidade foi violado

pela queda, e agora só refletimos o verdadeiro bem com imperfeição. Entretanto, mesmo em nossa relatividade moral, não podemos nos livrar da sensação de que certas coisas são “corretas” ou “naturais”, e outras não.

Durante anos o comportamento homossexual foi considerado imoral pela maior parcela da sociedade. Agora um grande número de pessoas desafia esse conceito. No entanto, elas não o fazem sob o argumento da inexistência de categorias morais, e sim de que essa área — a homossexualidade — deveria na verdade estar do outro lado da linha divisora do moral e do imoral. De modo geral, os homossexuais não toleram o incesto. Assim, o fato de as pessoas diferirem nos julgamentos morais não altera em nada o fato de que continuamos a fazer julgamentos morais, viver por eles e violá-los. Todos vivem no universo moral, e quase todos — se refletirem bem — reconhecem isso e não pensariam de forma diferente.

O teísmo, porém, não ensina existir só o universo moral, mas também o padrão absoluto pelo qual todos os julgamentos morais são medidos. O próprio Deus — seu caráter de bondade (santidade e amor) — é o padrão. Além disso, cristãos e judeus declaram ter Deus revelado seu padrão nas várias leis e princípios registrados na Bíblia. Os Dez Mandamentos, o Sermão do Monte, o ensino ético do apóstolo Paulo — nessas e em muitas outras formas Deus expressou seu caráter. Existe, portanto, o padrão de certo e errado, e as pessoas que querem podem conhecê-lo.

A personificação mais completa do bem, contudo, é Jesus Cristo. Ele é o homem completo, a humanidade almejada no início por Deus. Paulo o chama “último Adão” (1Co 15.45-49). Em Jesus vemos a genuína vida encarnada. A genuína vida de Jesus foi revelada de modo supremo na sua morte — o ato de amor infinito, pois como Paulo afirmou: “Dificilmente alguém morreria por um justo, embora por uma pessoa boa alguém talvez tenha coragem para morrer. Mas Deus prova o seu próprio amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós quando ainda éramos pecadores”

(Rm 5.7,8). E o apóstolo João ecoa isso ao dizer: “Nisto consiste o amor: não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados” (1Jo 4.10).

Assim, a ética, embora permaneça em grande parte um domínio humano, é em última análise o ofício de Deus. Nós não somos a medida da moralidade. Deus é.

8. Pergunta de cosmovisão 7: *A história é linear, a sequência significativa de acontecimentos conducentes ao cumprimento dos propósitos divinos para a humanidade.*

“A história é linear” significa que as ações individuais — por mais confusas e caóticas que pareçam — são parte de uma sequência significativa com começo, meio e fim. A história não é reversível, repetível e cíclica; não falta sentido à história. Ao contrário, a história é teleológica: segue para um lugar, é dirigida para um fim conhecido. O Deus que conhece o fim desde o princípio está ciente das ações da humanidade e é soberano sobre elas.

Vários momentos decisivos no curso da história são salientados pelos autores bíblicos, e recebem sua atenção especial e formam o pano de fundo do entendimento teísta dos seres humanos no tempo. Esses momentos decisivos incluem a criação, a queda no pecado, a revelação de Deus aos hebreus (que abrange o chamado de Abraão de Ur para Canaã, a saída do Egito, a entrega da lei, o testemunho dos profetas), a encarnação, a vida de Jesus, a crucificação e a ressurreição, o Pentecostes, a divulgação das boas-novas por meio da igreja, a segunda vinda de Cristo e o juízo final. Essa é uma lista um pouco mais detalhada de acontecimentos que fazem paralelo com o padrão da vida humana, a saber: criação, queda, redenção e glorificação.

Vista assim, a própria história é uma forma de revelação. Isto é, Deus não apenas se revela na história (*aqui, ali, então*), sua própria sequência é uma revelação. Podemos dizer, então, que a história

(delimitada em especial pelo povo judeu) é o registro do envolvimento e da preocupação de Deus com os eventos humanos. A história é o propósito divino de forma concreta.

Esse padrão, claro, depende da tradição cristã. Ele não parece à primeira vista levar em conta outras pessoas além de judeus e cristãos. Contudo, o Antigo Testamento tem muito a dizer sobre as nações em torno de Israel e sobre os tementes a Deus (pessoas não judias adotantes das crenças judaicas, consideradas parte da promessa divina). E o Novo Testamento dá mais ênfase à dimensão internacional dos propósitos de Deus e do seu Reino.

A revelação dos desígnios divinos ocorreu por meio de um povo: os judeus. Embora possamos dizer, com William Ewer: "Quão estranho / Da parte de Deus / Escolher / Os Judeus", não precisamos achar que isso demonstra favoritismo da parte de Deus. Pedro certa vez disse: "Deus não trata as pessoas com parcialidade; pelo contrário, em qualquer nação, aquele que o teme e faz o que é justo lhe é aceitável" (At 10.34,35).

Assim, os teístas olham adiante, para o desfecho da história no juízo e na nova época inaugurada além do tempo. Mas antes desse novo período, o tempo é irreversível e a história está situada no espaço. Essa concepção precisa ser enfatizada, pois difere muito da noção oriental típica. O tempo é uma ilusão para muitos no Oriente; a história é eternamente cíclica. A reencarnação traz a alma de volta no tempo vez após vez; o progresso na jornada da alma é longo, árduo, talvez eterno. No teísmo cristão, porém: "Aos homens está ordenado morrerem uma só vez, vindo, depois disso, o juízo" (Hb 9.27). As escolhas individuais têm significado para a pessoa, para os outros e para Deus. A história resulta dessas escolhas que cumprem os propósitos de Deus para este mundo sob sua soberania.

Enfim, o aspecto mais importante do conceito teísta de história é o fato de ela ter sentido porque Deus — o *Logos*, o sentido em si — está por trás de todos os acontecimentos; não só "sustentando

todas as coisas pela sua palavra poderosa" (Hb 1.3), mas também em "todas as coisas [cooperando] para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados segundo o seu propósito" (Rm 8.28). Por trás do aparente caos de eventos está o Deus amoroso e suficiente para todos.

COMPROMISSO CENTRAL

Assim, o que alimenta o fogo dos teístas cristãos consistentes? O que fornece o motivo da condução da sua vida?

9. Pergunta de cosmovisão 8: *Os teístas cristãos vivem para buscar primeiro o Reino de Deus, ou seja: glorificar a Deus e gozá-lo para sempre.*

A cosmovisão cristã é única em vários aspectos, e um deles, longe de ser pouco importante, é a forma como ela serve de epicentro para o significado último da vida — não apenas o significado da história ou da existência humana em termos abstratos, mas o significado da vida para cada cristão. Como o próprio Deus é real de fato, o fundamento último do ser e o Criador de todos os outros seres, os cristãos devotos não vivem para si mesmos, mas para Deus. "Qual é o fim principal do homem?", pergunta o *Breve catecismo de Westminster*.[19] E a resposta é: "Glorificar a Deus e gozá-lo para sempre". Glorificar a Deus não significa fazer isso só no culto religioso, ao entoar louvores e proclamar os ritos tradicionais da igreja. Glorificar a Deus comporta a revelação do caráter dele sendo o que fomos criados para ser — a encarnação da imagem divina em forma humana. Quando somos como ele é, nós o glorificamos. E como ele é? Ele não é apenas o incrível Eu Sou, que abala os céus e a terra com sua voz estrondosa e seu ser transcendente. Ele é Jesus. Ele é Emanuel, "Deus conosco". Ser como Jesus, portanto, é ser como Deus: ele mesmo é toda a glória que existe.

Jesus veio proclamar o Reino de Deus e incorporar em sua existência terrena a presença do Reino do Pai (Mc 1.14). Nós

devemos imitá-lo e obedecer ao mandamento: “Busquem em primeiro lugar, o Reino de Deus e a sua justiça” (Mt 6.33). Eis que, ao fazermos isso, evitamos as consequências trágicas do egoísmo e do orgulho e recebemos o que satisfaz nossa vida.

Toda a felicidade e alegria que buscamos ao substituir nossos desejos pela glória divina surge como resultado da submissão da nossa vontade à vontade de Deus. O florescimento humano, então, embora não sendo o objetivo primário, resulta de voltarmos a atenção para Deus e sua glória”.[20] “E todas estas coisas lhes serão acrescentadas”, disse Jesus no Sermão do Monte (Mt 6.33). Glorificar a Deus, então, como diz o *Catecismo*, é gozá-lo para sempre.

Existem, claro, outras formas de personalizar esse compromisso central. Alguns cristãos dizem que isso significa obedecer a Deus; ou amar a Deus de todo o coração, alma, mente e força e ao próximo como a si mesmo; ou perder a vida por causa do Evangelho. Outros podem apresentar respostas de formas exclusivas, mas se essas respostas refletirem mesmo a compreensão do entendimento cristão da realidade e do compromisso com ele, enfatizarão a centralidade de Deus e seu beneplácito no que dizem. Não apontarão antes de tudo para a felicidade; a felicidade ou alegria será consequência e não meta. A vida, dirão, diz respeito a Deus e não a eles mesmos.

A GRANDEZA DE DEUS

Deve estar bastante claro agora que o teísmo cristão depende do conceito de Deus, pois o teísmo sustenta que todas as coisas são derivadas de Deus. Nada é anterior ou igual a ele. Deus é *aquele que é*. Logo, o teísmo conta com a base para a metafísica. Visto que *aquele que é* também tem caráter digno e é, assim, *o Único Digno*, o teísmo dispõe de base para a ética. Como *aquele que é* também é *aquele que sabe*, o teísmo revela a base para a epistemologia. Em outras palavras, o teísmo é uma cosmovisão completa.

Assim, a grandeza de Deus é o princípio central do teísmo cristão. Quando alguém reconhece esse princípio, conscientemente o aceita e age com base nele, o conceito central se torna a rocha, o ponto de referência transcendente que confere significado à vida e torna as alegrias e os sofrimentos da existência diária no planeta momentos significativos no desenrolar do drama do qual se espera participar por toda a eternidade — nem sempre com sofrimentos, mas um dia só com alegrias. No entanto, mesmo agora o mundo está, como Gerard Manley Hopkins certa vez disse: “Carregado da grandeza de Deus”.[21] Existem “esboços de Deus em muitas formas diárias” que nos mostram que Deus não está apenas no seu céu, mas conosco — nos sustentando, amando e cuidando de nós.[22] Os teístas cristãos plenamente cientes, portanto, não apenas creem nessa visão e a proclamam como verdadeira. Seu primeiro ato é para com Deus — a resposta de amor, obediência e louvor ao Senhor do universo; o Criador, Sustentador e, por meio de Jesus Cristo, Redentor e seu amigo.

1 *Hopkins: a beleza difícil* (São Paulo: Perspectiva, 1997). Tradução de Augusto de Campos.

2 Um dos estudos mais fascinantes sobre isso é o de Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods* (New York: Harper & Row, 1961), que argumenta que os deuses gregos se tornaram "cristianizados"; e que, como disse Juliano, o Apóstata, "Venceste, ó galileu".

3 Vários livros sobre a cosmovisão cristã foram publicados desde as edições anteriores deste livro. São especialmente notáveis os livros de Arthur F. Holmes, *Contours of a Christian World View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); Arthur F. Holmes, org., *The Making of a Christian Mind* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1985); W. Gary Phillips; William E. Brown, *Making Sense of Your World from a Biblical Viewpoint* (Chicago: Moody Press, 1991); Brian Walsh; Richard Middleton, *A visão transformadora: moldando uma cosmovisão cristã* (São Paulo: Cultura Cristã, 2010); e de Richard Middleton; Brian Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1995). O livro *Discipleship of the Mind* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1990), de minha autoria, desenvolve temas a partir do presente capítulo. Mais recentemente há os livros de David Naugle, *Cosmovisão: a história de um conceito* (Brasília: Monergismo, 2017); Nancy Pearcey, *Verdade absoluta: libertando o cristianismo de seu cativeiro cultural* (Rio de Janeiro: CPAD, 2006); J. Mark Bertrand, *(Re)thinking Worldview: Learning to Think, Live and Speak in This World* (Wheaton: Crossway, 2007); Charles H. Kraft, *Worldview for Christian Witness* (Pasadena: William Carey Library Publishers, 2008); e Paul G. Hiebert, *Transformando cosmovisões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam* (São Paulo: Vida Nova, 2008).

4 A definição protestante clássica de Deus é encontrada na *Confissão de fé de Westminster* 2.1.

5 Para a consideração do conceito teísta do ponto de vista da filosofia acadêmica, v. Étienne Gilson, *God and Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1941); E. L. Mascall, *He Who Is: A Study in Traditional Theism* (London: Libra, 1943); H. P. Owen, *Concepts of Deity* (London: Macmillan, 1971), p. 1-48. Outras questões metafísicas aqui abordadas são discutidas em William Hasker, *Metaphysics* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1983); C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1985); Thomas V. Morris, *Our Idea of God* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1991); J. P. Moreland; William Lane Craig, *Filosofia e cosmovisão cristã* (São Paulo: Vida Nova, 2005).

6 Extraído de *Teologia sistemática: atual e exaustiva* de Wayne Grudem, 1. ed. (São Paulo: Vida Nova, 1999), p. 1008.

7 Geoffrey W. Bromiley, "The Trinity", in: *Baker's Dictionary of Theology*, Everett F. Harrison, org. (Grand Rapids: Baker, 1960), p. 531.

8 Muitas pessoas ficam perplexas com a questão do mal. Dada a onisciência e bondade de Deus, o que é o mal e por que ele existe? Para a análise detalhada do problema, v. Peter Kreeft, *Making Sense out of Suffering* (Ann Arbor: Servant, 1986) e Henri Blocher, *Evil and the Cross* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1994). Eu lidei com essa questão nos caps. 12 e 13 de *Why Should Anyone Believe Anything at All?* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1994).

9 A frase deriva do livro *O Deus que se revela* (São Paulo: Cultura Cristã, 2002), p. 81, de Francis A. Schaeffer. O cap. 8 do livro *Milagres* (São Paulo: Vida, 2006), p. 89, de C. S. Lewis, também contém uma excelente descrição do que está envolvido na ideia de um Universo aberto. Outras questões que envolvem um entendimento cristão da ciência são discutidas em Del Ratzsch, *Science and Its Limits* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000) e em Nancy R. Pearcey; Charles Thaxton, *A alma da ciência* (São Paulo: Cultura Cristã, 2005).

10 "Que nos gritam, pois, essa avidez e essa impotência se não que houve, outrora, no homem, uma verdadeira felicidade, da qual só lhe restam, agora, a marca e o traço vazio, que ele tenta inutilmente encher de tudo o que o rodeia, procurando nas coisas ausentes o socorro que não obtém das presentes, embora aquelas sejam incapazes de socorrê-lo, porque esse abismo infinito só pode ser preenchido por um objeto infinito e imutável, isto é, pelo próprio Deus?" (Pascal, B., *Pensamentos*, São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 137). [N. do T.]

11 *Confissões*, 8. ed. (Porto: Apostolado da Imprensa, 1975), p. 27 (1.1.1).

12 *The Defense of Poesy*. V. t. Dorothy L. Sayers, *A mente do Criador* (São Paulo: É Realizações, 2016) e J. R. R. Tolkien, "On Fairy Stories", in: *The Tolkien Reader* (New York: Ballantine, 1966), p. 37.

13 *Nihilism,* trad. John W. Doberstein. London: Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 110.

14 A palavra *logos*, usada em João e em outros lugares, tem um rico contexto de significado. V., p. ex., J. N. Birdsall, "Logos", em *New Bible Dictionary,* 3. ed. (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996), p. 744-5.

15 Para tratamentos mais extensos da epistemologia a partir da perspectiva cristã, v. Arthur F. Holmes, *All Truth Is God's Truth* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1977); W. Jay Wood, *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1998); e os caps. 5-6 do meu livro *Discipleship of the Mind*.

16 V. John Wenham, *Christ and the Bible,* 2. ed. (Grand Rapids: Baker, 1984).

17 V., p. ex., a discussão sobre a queda e os seus efeitos em Francis A. Schaeffer, *Gênesis no espaço-tempo* (Brasília: Monergismo, 2014), p. 111-134.

18 Para acompanhar o ensino bíblico sobre esse assunto, v. John Wenham, *The Enigma of Evil* (Grand Rapids: Zondervan, 1985), p. 27-41.

19 Pergunta 1.

20 "Florescimento humano" é a expressão muito usada hoje para descrever o fim adequado para o qual a vida humana deve ser dirigida. Cada cosmovisão, porém, tem uma concepção diferente do que o florescimento humano envolve e se ele está de alguma forma ligado à transcendência. V. o livro de Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap, 2007), p. 16-20.

21 "God's Grandeur", in: *The Poems of Gerard Manley Hopkins,* 4. ed., W. H. Gardner; N. H. MacKenzie, orgs. New York: Oxford University Press, 1967, p. 66.

22 Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet* (Greenwich: Fawcett, 1970), p. 216.

Capítulo 3

O UNIVERSO COMO RELÓGIO MECÂNICO

DEÍSMO

Diga primeiro, de Deus nas alturas ou do homem abaixo na terra,
O que podemos concluir, exceto do que sabemos?
O que vemos do homem além da sua situação aqui
A partir do que se conclui ou a quem se alude?
Através da vastidão de mundos, embora seja Deus conhecido,
Cabe somente a nós a iniciativa de descobri-lo.[1]

Alexander Pope, *Essay on Man* [Ensaio sobre o homem]

Se o teísmo durou tanto tempo, o que pode ter acontecido para miná-lo? Se ele respondia satisfatoriamente todas as nossas perguntas básicas, fornecia um refúgio para os nossos temores e esperança para o nosso futuro, por que outra coisa acabou aparecendo no caminho? As respostas para essas perguntas podem ser dadas em vários níveis. O fato é que muitas forças operaram para estilhaçar a unidade intelectual básica do Ocidente.[2]

O deísmo se desenvolveu, segundo alguns, como a tentativa de buscar certa unidade a partir do caos da discussão teológica e filosófica que no século XVII estava atolada em intermináveis brigas sobre o que, mesmo para os debatedores, começaram a parecer questões triviais. Talvez John Milton tivesse essas questões em

mente quando previu os anjos caídos fazendo um jogo épico de teologia filosófica:

> ... outros sentados, à parte, sobre uma montanha isolada, raciocinam profundamente, com pensamentos mais elevados, sobre a Providência, a presciência, a vontade e o destino: destino determinado, vontade livre, presciência absoluta; eles não encontram uma saída perdidos que estão nestes tortuosos labirintos.[3]

Após décadas de discussão cansativa, teólogos luteranos, puritanos e anglicanos poderiam bem ter desejado considerar de novo os pontos de concordância. Até certo ponto, o deísmo é uma resposta para isso, embora o rumo tomado por esse acordo tenha colocado o deísmo bem além dos limites do cristianismo tradicional.

Outro fator no desenvolvimento do deísmo foi a mudança na localização da autoridade para o conhecimento sobre o divino; ela mudou da revelação especial, encontrada na Escritura, para a presença da razão, "a candeia de Deus" na mente humana, ou intuição, "a luz interior".[4] Por que essa mudança de autoridade ocorreu?

Uma das razões é especialmente irônica. Está ligada a uma implicação do teísmo que, quando descoberta, foi desenvolvida com muito sucesso. Ao longo da Idade Média, devido em parte à teoria de conhecimento bastante platônica em voga, a atenção dos estudiosos e intelectuais teístas estava voltada para Deus. A ideia era que, em certo sentido, os conhecedores *se tornavam* o que conheciam. E como, em certo sentido, as pessoas deveriam se tornar boas e santas, elas deveriam estudar a respeito de Deus. Assim, a teologia era considerada a rainha das *ciências* (que na época apenas significavam "conhecimento"), pois a teologia era a ciência de Deus.

Se as pessoas estudassem os animais, as plantas ou os minerais (zoologia, biologia, química e física), estariam se rebaixando. Essa visão hierárquica da realidade é de fato mais platônica que teísta ou cristã, pois toma emprestada de Platão a ideia de que a matéria é,

de alguma forma, se não má, pelo menos irracional e com certeza desprovida de bem. A matéria é algo a ser transcendido, não entendido.

No entanto, como as mentes mais orientadas pela Bíblia começaram a admitir, este é o mundo de Deus — todo ele. Embora esteja caído, ele foi criado por Deus e conta com valor. É importante conhecê-lo e entendê-lo. Além disso, Deus é o Deus racional e seu universo é, portanto, racional, ordenado, cognoscível. Baseando-se nisso, os cientistas começaram a investigar a *forma* do universo. Começou a surgir uma imagem do mundo de Deus; ele era visto como um mecanismo enorme e bem ordenado, um gigantesco relógio mecânico, cujas engrenagens e alavancas funcionavam em sincronia, com perfeita precisão mecânica. Essa imagem parecia derivar da investigação científica e promover mais pesquisas e estimular mais descobertas sobre a constituição do universo. Em outras palavras, a ciência como agora a conhecemos havia nascido e era incrivelmente bem-sucedida.

Ao mesmo tempo, é claro, havia os desconfiados das descobertas dos cientistas. O caso de Galileu Galilei (1564-1642) é famoso, e de forma bastante distorcida é muito citado hoje como prova da natureza anticientífica do teísmo cristão. Na verdade, Galileu e outros cientistas do renascimento, como Nicolau Copérnico (1473-1543), Francis Bacon (1561-1626) e Johannes Kepler (1571-1630) mantinham cosmovisões totalmente cristãs.[5] Ademais, nas palavras de Bacon, o conhecimento se tornou poder, o poder de manipular e trazer a criação de forma mais completa debaixo do domínio humano. Essa visão é ecoada, em linguagem moderna, por Jacob Bronowski: “Defino ciência como a organização do conhecimento de forma a manter maior controle sobre o potencial latente na natureza”.[6] Se essa forma de obter conhecimento sobre o universo foi tão bem-sucedida, por que não aplicar o mesmo método para o conhecimento sobre Deus?

É evidente que esse método já desempenhava um papel no teísmo cristão, pois se dizia que Deus havia se revelado na natureza. Entretanto, considerava-se limitada a profundidade do conteúdo transmitido por essa revelação geral; havia muito mais a conhecer sobre Deus na revelação especial. Todavia, o deísmo nega que Deus possa ser conhecido pela revelação, por atos especiais de autoexpressão, por exemplo, na Escritura ou na encarnação de Jesus. Tendo descartado Aristóteles como autoridade em matéria de ciência, o deísmo começou a descartar a Escritura como autoridade teológica e a permitir a aplicação exclusiva da razão "humana". Como disse Peter Medawar: "A doutrina do século XVII da *necessidade* da razão dava lugar, pouco a pouco, à crença na *suficiência* da razão".[7] Assim, o deísmo vê Deus apenas na "natureza", pelo que se quer dizer o sistema do universo. E sendo o sistema do universo visto como um gigantesco relógio mecânico, Deus é considerado o relojoeiro.

De certa forma podemos dizer que limitar o conhecimento sobre Deus à revelação geral equivale a descobrir que comer ovos no café da manhã faz a manhã correr bem e passar, assim, a comer *só* ovos no café da manhã (e talvez no almoço e no jantar também) pelo resto da vida (que agora, sem aviso, se torna bastante abreviada!). A rigor, o teísmo presume a possibilidade de conhecer algo sobre Deus a partir da natureza. Mas também afirma que há muito *mais a conhece*r que o que pode ser conhecido dessa maneira, existindo ainda *outras formas de conhecer*.

DEÍSMO BÁSICO

Como Frederick Copleston explicou, em sentido histórico, o deísmo não é de fato uma "escola" de pensamento. Não poucos pensadores no final do século XVII e no século XVIII foram chamados deístas ou passaram a se chamar deístas. Esses homens defendiam uma série de visões relacionadas, mas nem todos defendiam todas as doutrinas em comum. John Locke (1632-

1704), por exemplo, não rejeitava a ideia da revelação, mas insistia que a razão humana deveria ser usada para julgá-la.[8] Alguns deístas *frios*, como Voltaire (1694-1778), eram hostis ao cristianismo; alguns deístas *quentes*, como Locke, não.[9] Alguns, como Benjamin Franklin (1706-1790), acreditavam na imortalidade da alma; alguns não. Alguns acreditavam que Deus deixara sua criação funcionar por conta própria; alguns acreditavam na providência. Alguns acreditavam em um Deus ligeiramente pessoal; outros não. Os deístas, portanto, estavam muito menos unidos em questões básicas que os teístas.[10] Ademais, como veremos abaixo, algumas formas de deísmo popular, como o *deísmo terapêutico moralista*, são consideradas cristãs por algumas pessoas.

> O que Deus revelou com certeza é verdade: não se pode ter nenhuma dúvida. Esse é o próprio objeto da fé. Contudo, seja revelação divina, ou não, a razão deve julgá-la, nunca se pode permitir que a mente rejeite uma evidência maior para abraçar o que for menos evidente, nem consentir em abraçar a probabilidade em oposição ao conhecimento e à certeza. Não há evidência de que toda revelação tradicional é de origem divina, nas palavras que a recebemos e no sentido em que a entendemos, tão clara e tão segura quanto a dos princípios da razão; e nada, por sua vez, contrário ou inconsistente com os claros e autoevidentes ditados da razão, e onde esta não tenha papel a desempenhar, tem o direito de ser instado ou ser consentido como matéria de fé.
> **John Locke, *Ensaio acerca do entendimento humano* 4.18**

Ainda assim, é útil pensar no deísmo como um sistema e afirmar esse sistema em uma forma relativamente extrema, pois assim poderemos compreender as implicações das várias “reduções” do teísmo iniciadas no século XVIII. O naturalismo, como veremos, leva essas implicações ainda mais adiante.

1. Pergunta de cosmovisão 1: *Um Deus transcendente, como Causa Primeira, criou o universo, e em seguida o deixou funcionar por contra própria. Deus, portanto, não é imanente, triúno,*

totalmente pessoal, soberano sobre os assuntos humanos nem providencial.

Como no teísmo, a proposição mais importante diz respeito à existência e ao caráter de Deus. O deísmo *quente*, como o de Benjamin Franklin, que confessou "Creio em um Deus Criador do universo. Ele governa o universo por sua providência" retém o senso da personalidade de Deus que Franklin considerava o suficiente para ele "ser adorado".[11] Mas o deísmo *frio* elimina a maioria das características da personalidade atribuíveis a Deus. Ele é apenas uma força ou energia transcendente, o Motor Primordial ou Causa Primeira, o princípio para o que, de outro modo, consistiria no regresso infinito de causas passadas. Mas não se trata *dele* (uma pessoa) de fato, embora permaneça na linguagem usada a seu respeito o pronome pessoal. Ele não se importa com a criação; não a ama. E não mantém nenhum "relacionamento pessoal" com ela. Com certeza não se encarnou em Jesus; é puramente monoteísta. Como disse Thomas Paine: "A única ideia que o homem pode atrelar ao nome de Deus é a *causa primeira*, a causa de todas as coisas".[12]

Um tipo de deísta moderno, Buckminster Fuller, expressou sua fé da seguinte forma: "Tenho fé na integridade da sabedoria intelectual antecipada que podemos chamar 'Deus'".[13] O Deus de Fuller, contudo, não é uma pessoa a ser adorada, apenas um intelecto ou força reconhecível.

Para o deísta, então, Deus é algo distante, estranho, alheio. O estado solitário em que isso deixa a humanidade, porém, não pareceu ser sentido pelos primeiros deístas. Quase dois séculos se passariam antes de essa implicação se desenvolver no campo das emoções humanas.

2. Pergunta de cosmovisão 2: *O cosmo criado por Deus é determinado, foi criado como a uniformidade de causa e efeito em um sistema fechado; nenhum milagre é possível*.

No deísmo *frio* o sistema do universo é fechado em dois sentidos. Primeiro, é fechado ao reordenamento divino, pois Deus não está "interessado" nele. Ele apenas o trouxe à existência. Portanto, nenhum milagre ou acontecimento que revele o interesse divino especial é possível. Qualquer interferência, ou aparente interferência no maquinário do universo, sugeriria ter Deus cometido um erro no plano originário, e isso rebaixaria a dignidade da divindade onicompetente.

Em segundo lugar, o universo se encontra fechado à reordenação humana por estar trancado à semelhança de um relógio. Para ser capaz de reordenar o sistema, qualquer ser humano sozinho ou acompanhado deveria ser capaz de transcendê-lo, sair da cadeia de causa e efeito. Mas não podemos fazer isso. Devemos notar, porém, que a segunda implicação não é muito reconhecida pelos deístas. A maioria continua a presumir, como todos nós à parte da reflexão, que podemos agir para mudar nosso ambiente.

3. Pergunta de cosmovisão 3: *Os seres humanos, embora pessoais, fazem parte do mecanismo de relógio do universo*.

A rigor, os deístas não negam a pessoalidade dos seres humanos. Cada um de nós tem autoconsciência e, ao menos à primeira vista, autodeterminação. Mas essas coisas só devem ser vistas à luz das dimensões humanas. Ou seja, como seres humanos, não mantemos nenhuma relação essencial com Deus — como imagem do original — e não temos, portanto, como transcender o sistema em que nos encontramos.

O bispo François Fénelon (1651-1715), ao criticar os deístas do seu tempo, escreveu: "Eles atribuem a si mesmos o reconhecimento de Deus como o criador, cuja sabedoria é evidente nas suas obras; mas de acordo com eles, Deus não seria bom nem sábio se tivesse dado livre-arbítrio ao homem — isto é, o poder de pecar, de se afastar do objetivo final de Deus, de reverter a ordem e perder-se para sempre".[14] Fénelon põe o dedo em um grande problema

deísta: os seres humanos perderam a capacidade de agir de forma significativa. Se não podemos “reverter a ordem”, não podemos ser significativos. Só podemos ser fantoches. Se um indivíduo tem personalidade, ela deve ser do tipo que não inclua o elemento da autodeterminação.

Sem dúvida os deístas reconhecem que os seres humanos têm inteligência (a bem da verdade, enfatizam a razão humana), o senso de moralidade (os deístas se interessam muito pela ética), a capacidade de agir em comunidade e criatividade. Mas nenhuma dessas coisas, embora embutidas em nós como seres criados, está fundamentada no caráter divino. Nenhuma delas tem qualquer relação especial com Deus; cada uma existe por conta própria.

4. Pergunta de cosmovisão 4: *Os seres humanos podem ter vida ou não além da existência física.*

Aqui há a distinção entre deístas *quentes* e *frios*. O deísmo representa o resultado histórico da decadência do teísmo cristão robusto. Isto é, crenças e compromissos específicos do cristianismo tradicional foram pouco a pouco abandonados. A primeira e mais importante crença corroída foi a plena personalidade e natureza trinitária de Deus. Reduzir Deus a uma força ou inteligência última teve, em última análise, efeitos catastróficos. Na verdade, como veremos, o resultado final compreende não apenas o naturalismo, mas também o niilismo. Fosse a história das cosmovisões um desdobrar imediato das implicações racionais de uma mudança na ideia do verdadeiramente real, uma crença na vida após a morte teria desaparecido imediatamente. Contudo, ela não desapareceu. Nem a crença na moralidade — isto levou mais um século. Assim, os deístas *quentes*, mais próximos dos teístas cristãos, persistiram na ideia da vida após a morte, enquanto os deístas *frios*, mais distantes, não.

5. Pergunta de cosmovisão 5: *Por meio da nossa razão humana autônoma e inata e dos métodos da ciência podemos não apenas*

conhecer o universo como também inferir pelo menos algo a respeito da identidade de Deus. Entende-se que o cosmo, este mundo, encontra-se no estado normal; ele não é caído ou anormal.

No deísmo, a razão humana se torna autônoma. Isto é, independe de qualquer revelação de fora — nenhuma Escritura, nenhuma mensagem divina mediada por profetas vivos ou sonhos e visões —, os seres humanos têm a capacidade de conhecer a si mesmos, o universo e até mesmo Deus. Como disse John Locke:

> ... nada, por sua vez, contrário ou inconsistente com os claros e autoevidentes ditados da razão, e onde esta não tenha papel a desempenhar, tem o direito de ser instado ou consentido como matéria de fé.[15]

Por estar o universo em essência como Deus o criou, e pelo fato de as pessoas terem capacidade intelectual de entender o mundo à sua volta, elas podem aprender sobre Deus mediante o estudo do universo dele. As Escrituras, como vimos acima, fornecem a base para isso, pois o salmista escreveu: “Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos” (Sl 19.1). Sim, os teístas também alegam ter Deus se revelado na natureza. Contudo, para os teístas, Deus também se revelou por meio de palavras — uma revelação proposicional, verbalizada, dirigida aos profetas e vários autores bíblicos. E, defendem os teístas, Deus também se revelou em seu Filho, Jesus — “o Verbo se fez carne” (Jo 1.14). Para os deístas, todavia, Deus não se comunica com as pessoas. Nenhuma revelação especial é necessária e nenhuma ocorreu.

Émile Bréhier, historiador da filosofia, resume bem a diferença entre o deísmo e o teísmo:

> Vemos com clareza a introdução de um novo conceito do homem, totalmente incompatível com a fé cristã: Deus, o arquiteto produtor e mantenedor da ordem maravilhosa no universo, foi descoberto na natureza, não havendo assim mais espaço para o Deus do drama cristão, o Deus que concedera a Adão “o poder de pecar e de *reverter a ordem*”. Deus estava na natureza, não mais na história; estava nas

> maravilhas analisadas pelos naturalistas e biólogos, não mais na consciência humana, com os sentimentos de pecado, desgraça ou graça que acompanhavam sua presença; ele deixou o homem responsável pelo próprio destino.[16]

O Deus descoberto pelos deístas era um arquiteto, mas não alguém que amava, ou um juiz, ou pessoal de alguma forma. Não era alguém que agia na história. Ele apenas deixou o mundo sozinho. A humanidade, embora em certo sentido criadora do seu próprio destino, ainda estava enclausurada no sistema fechado. A libertação humana de Deus não era uma liberdade *para* nada; na verdade, não consistia em nenhum tipo de liberdade.

Uma tensão no deísmo é encontrada na abertura do *Essay on Man* [Ensaio sobre o homem] de Alexander Pope (1732-1734). Ele escreveu:

> Diga primeiro, de Deus nas alturas ou do homem abaixo na terra,
> O que podemos concluir, exceto do que sabemos?
> O que vemos do homem além da sua situação aqui
> A partir do que se conclui ou a quem se alude?
> Através da vastidão de mundos, embora seja Deus conhecido,
> Cabe somente a nós a iniciativa de descobri-lo.[17]

Essas seis linhas afirmam que só podemos conhecer a Deus pelo estudo do mundo à nossa volta. Aprendemos com os dados e passamos do particular para o geral. Nada nos é revelado além do que experimentamos. Pope segue:

> Aquele que é capaz de penetrar a vasta imensidão,
> Ver mundos e mais mundos compondo um universo,
> Observar o embate de sistema com sistema,
> Quais outros planetas orbitam outros sóis,
> Que ser variado habita cada estrela,
> Pode nos dizer por que o céu nos fez como somos.
> Mas dessa estrutura de sustentações e liames,

> As fortes conexões, belas dependências,
> Tem tua alma perscrutadora, pouco que seja,
> Vislumbrado? Ou pode a parte conter o todo?[18]

Ele presume aqui o conhecimento de Deus e da natureza que não pode ser obtido pela experiência. E reconhece isso quando nos desafia, como leitores, se realmente "vislumbramos" o universo e observamos seu mecanismo de relógio. Mas se não o vimos, então se presume que nem mesmo Pope. Como ele sabe que isso é um mecanismo de relógio vasto e todo-ordenado?

Não podemos ter as duas coisas: 1) Todo conhecimento vem da experiência e nós, não sendo infinitos, não podemos conhecer a totalidade do sistema; ou 2) Algum conhecimento vem de outra fonte — por exemplo, de ideias inatas embutidas em nós a partir de uma revelação de fora. Mas Pope, a exemplo da maioria dos deístas, descarta a revelação. Temos, portanto, uma tensão na epistemologia de Pope. E foram exatamente tensões como essa que tornaram o deísmo do século XVIII uma cosmovisão instável.

6. Pergunta de cosmovisão 6: *A ética é intuitiva ou limitada à revelação geral; pelo fato de o universo ser normal, ele revela o que é certo.*

A ética do deísmo se baseia, em geral, na noção da embutidura na natureza humana da capacidade de sentir a diferença entre o bem e o mal. A razão humana não é "caída", como afirma o teísmo cristão; assim, quando empregada por pessoas de boa vontade, ela resulta em discernimento moral. Claro, os seres humanos são livres para não fazer o que discernem como bom; o mal, portanto, resulta da inconformidade dos seres humanos à sua natureza inerente.[19]

Isso vale para o bem e o mal humanos. Mas e quanto ao mal natural? Eventos naturais — dilúvios, furacões, terremotos — trazem desastres, intensas dores e sofrimentos para muitos. Os deístas não consideram a razão humana ou o próprio universo

“caídos”. Eles se encontram, em vez disso, no estado normal. Assim, como o universo normal, em que experimentamos tantas tragédias, ainda pode ser bom? Não é Deus, o Criador onipotente, responsável pelo universo todo? O mundo não reflete o desejo ou a identidade de Deus? É Deus, então, realmente bom?

Embora seja provavelmente injusto acusar o próprio deísmo da confusão ilustrada por Alexander Pope, é instrutivo ver o que pode acontecer quando as implicações do deísmo são expostas. Pope escreveu:

> Toda a natureza é apenas arte por ti desconhecida;
> Todo o acaso, orientação que não podes ver;
> Toda discórdia, harmonia incompreendida;
> Todo mal parcial, bem universal;
> E, não obstante o orgulho e os erros da razão,
> Uma verdade é clara, o que quer que seja é certo.[20]

Essa posição acaba destruindo a ética. Se todas as coisas são certas, não há mal. O bem se torna indistinguível do mal. Como Charles Baudelaire (1821-1867) disse: “Se Deus existe, ele deve ser o diabo”. Ou ainda pior, nenhum *bem* deve existir, pois sem a capacidade de distinguir, não pode haver nem um nem outro, nem bem nem mal. A ética desaparece.

Sem dúvida é necessário salientar que nem todos os deístas viam (ou agora veem) suas ideias de acordo com as implicações das conclusões de Pope. Alguns sentiam, na verdade, que os ensinamentos éticos de Jesus consistiam de fato na lei natural expressa em palavras. E, naturalmente, o Sermão do Monte não contém nada parecido com a proposição: “O que quer que seja é certo”. O estudo aprofundado sobre os deístas, creio eu, levaria à conclusão de que os primeiros deístas eram apenas inconsistentes e não reconheceram isso.

O próprio Alexander Pope é inconsistente, mesmo ao defender a correção de todas as coisas, repreendeu a humanidade pelo orgulho (que, se for o que é, deve ser algo certo!).

> No orgulho, no orgulho das cogitações reside o nosso erro;
> Todos abandonam seus afazeres e se precipitam nos céus.
> O orgulho ainda almejando moradas abençoadas;
> Homens seriam anjos, anjos seriam deuses [...]
> E quem apenas quer inverter as leis
> Da ordem peca contra a Causa Eterna.[21]

Alguém pensar de si além do que deveria era orgulho. Orgulho era algo errado, até mesmo um *pecado*. Porém, note: pecado não contra um Deus pessoal, mas contra a "Causa Eterna", contra uma abstração filosófica. Nesse contexto até mesmo a palavra *pecado* assume novo matiz. Mais importante, porém, é que toda a noção de pecado deve desaparecer se alguém sustentar, por outros motivos, que todas as coisas são certas.

7. Pergunta de cosmovisão 7: *A história é linear, pois o curso do cosmo foi determinado na criação. Mesmo assim, o significado dos acontecimentos históricos ainda precisa ser entendido pela aplicação da razão humana aos dados desenterrados e disponibilizados aos historiadores.*

Se os deístas fossem consistentes com a metáfora do relojoeiro/mecanismo de relógio, estariam pouco interessados na história. Como Bréhier apontou, eles buscavam o conhecimento divino na natureza, entendida pelo conteúdo crescente da ciência natural. O curso da história judaica, registrado na Bíblia, foi descartado em grande medida como lenda — em parte, por insistir na ação direta de Deus sobre o povo escolhido e entre ele. Os relatos dois Testamentos estão repletos de milagres. Os deístas afirmam que milagres não podem ocorrer. Thomas Jefferson (1743-1826), por exemplo, produziu *The Life and Morals of Jesus* [Vida e

ética de Jesus], mais conhecida como “A Bíblia Jefferson”. Sua versão popular excluía todos os milagres. Por esse procedimento, a Bíblia se tornou muito reduzida em matéria de *insights* sobre Deus ou os seres humanos ou, em especial, sobre a ordem natural. Jefferson se tornou o juiz do que poderia ser verdade ou digno de crença. Na melhor hipótese, as narrativas bíblicas eram ilustrações da lei divina das quais princípios éticos poderiam ser derivados. Assim também, Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) tentou “reconstruir a vida e a pregação de Jesus com as ferramentas da história crítica”.[22] John Toland (1670-1722) argumentou que o cristianismo era tão antigo quanto a criação; o evangelho era uma “republicação” da religião da natureza. Com visões como essas, até mesmo os atos específicos da história acabam sem importância para a verdadeira religião. A ênfase está nas regras. Como disse Pope: “A primeira Causa Todo-Poderosa / Não age por leis parciais, mas gerais”.[23] Deus não se interessa pelos seres humanos individuais ou mesmo pelos povos inteiros. Ademais, o universo é fechado, não está aberto à reordenação divina.

Não obstante, intelectuais, historiadores e filósofos de inclinação basicamente deísta eram, como escreveu Dan Synnestvedt: “fascinados pela história”. Ele cita obras importantes de sete grandes estudiosos deístas, incluindo *History of England* [História da Inglaterra] de David Hume (1711-1776), *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* [Declínio e queda do Império Romano] de Edward Gibbon (1737-1794) e *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* [Ensaio de um quadro histórico do progresso do espírito humano] de Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquês de Condorcet (1743-1794).[24] Claro, todas essas “histórias” se baseiam por completo na autonomia da razão humana; nenhuma apela a perspectivas derivadas da revelação. Como resultado, elas apresentam uma ampla variedade de interpretações do significado e importância dos acontecimentos humanos.

8. Pergunta de cosmovisão 8: *Os deístas frios usam a razão autônoma para determinar seu objetivo na vida; os deístas quentes podem refletir sobre o compromisso com um Deus de certo modo pessoal e determinar seu objetivo de acordo com o que acreditam satisfazer a esse Deus.*

Visto que, ao contrário do teísmo cristão, não existe o deísmo ortodoxo, cada deísta é livre para usar a razão, intuição, tradição ou o que quer que se enquadre na sua visão da realidade última. Os compromissos centrais dos deístas refletirão, portanto, suas paixões pessoais ou, na linguagem comum, o que "os ligam" — o florescimento da vida pessoal, vida familiar e pública. Os deístas primitivos, como Franklin e Jefferson, presumiam o bem-estar público como compromisso principal. Outros, como Paine, combinavam seu compromisso com a vida pública com a paixão à liberdade pessoal (e a liberdade de todos na comunidade) dos ditames da religião. Quanto mais o deísta se divorciava da lealdade ao Deus pessoal, tanto menos os costumes religiosos e os objetivos tradicionais caracterizavam seus compromissos centrais. Como resultado, as próprias sociedades se tornaram mais pluralistas e menos socialmente coesas. Desse modo, a ligação entre o deísmo como cosmovisão e a liberdade como meta pessoal e social inspiraram a violência sangrenta da Revolução Francesa, impulsionaram o desenvolvimento da democracia e, por fim, a vasta diversificação cultural da sociedade dos EUA. Ano após ano o mundo ocidental, em especial a América do Norte, vai se tornando mais pluralista.

DEÍSMO MODERNO

Como se pode ver a partir da descrição acima, o deísmo não é um composto estável. As razões para isso não são difíceis de observar. O deísmo depende do teísmo cristão para formular suas afirmações. Ele depende, em relação a seu caráter particular, do que omite. A primeira e mais importante perda foi a rejeição do

pleno caráter pessoal de Deus. Na mente de muitos, no final do século XVII e no século XVIII, Deus mantinha a onipotência, o caráter como Criador e, na maior parte, a onisciência, mas perdia a onipresença (a conexão íntima com a criação e interesse por ela). Por fim, perdeu até mesmo a vontade, tornando-se mera força inteligente e abstrata, mesmo ao fornecer uma razão suficiente para a existência do universo cuja origem, de outra forma, não poderia ser explicada. O espectro que vai da plena personalidade para a pura abstração é representado por uma variedade de tipos deístas. Já observamos as diferenças entre os deísmos *quente* e *frio*, representados pelos primeiros deístas. Agora, examinaremos algumas formas modernas e apresentaremos novos rótulos para elas: 1) *Deísmo científico sofisticado*; 2) *Deísmo filosófico sofisticado*; e 3) *Deísmo popular*, do qual o *deísmo terapêutico moralista* é a ilustração particular.

Deísmo científico sofisticado. O deísmo *frio* continua a prosperar entre alguns cientistas e uns poucos humanistas em centros acadêmicos ao redor do mundo. Cientistas como Albert Einstein, que "veem" o poder superior em ação no universo ou subjacente a ele e que querem preservar a razão no mundo criado, podem ser considerados deístas de coração, embora indubitavelmente muitos não desejariam alegar qualquer coisa que soasse bastante parecida com uma filosofia de vida.[25]

> Tenho dificuldade em acreditar que tudo aí fora é apenas um acidente [...] [Contudo] não tenho nenhuma crença religiosa. Não acredito que há um Deus. Não acredito no cristianismo ou no judaísmo ou em qualquer coisa do tipo, ok? Não sou ateu [...] Não sou agnóstico [...] Estou apenas na posição comum. Não sei o que existe ou o que deveria existir [...] Por outro lado, posso dizer que me parece provável que nosso universo particular é a consequência de algo que eu chamaria inteligente.
>
> **Robert wright, *Three Scientists and Their Gods* [Três cientistas e seus deuses]**

O astrofísico Stephen Hawking também dá margem à divindade deísta. As leis fundamentais do universo "podem ter sido decretadas por Deus na origem", escreve ele, "mas parece que, daí em diante, ele deixou o universo evoluir de acordo com elas e não intervém agora nele".[26] A rejeição do Deus teísta é clara. Shirley MacLaine, atriz e líder do movimento Nova Era, certa vez perguntou a Hawking se existe um Deus que "criou o universo e guia a criação". "Não", respondeu ele com a voz gerada por computador.[27] Afinal, se o universo é "autocontido, não tendo extremidades ou fronteiras", como Hawking suspeita ser verdade, não há necessidade de um criador; Deus se torna supérfluo.[28] Hawking usa, portanto, "o termo Deus como a corporificação das leis da física".[29] Hawking não está sozinho entre os cientistas e outros intelectuais que sustentam essa visão.[30]

Deísmo filosófico sofisticado. Recentemente Antony Flew, por longo tempo um ruidoso ateísta e oponente do teísmo cristão, declarou-se deísta. A mudança de opinião adveio da crescente percepção de que uma variedade de argumentos — de Aristóteles aos do ajuste fino do universo — são realmente convincentes. Como ele disse: "Eu precisava seguir apenas para onde apontavam as evidências".[31] Para Flew, Deus tem a maioria dos "atributos teológicos clássicos". Embora rejeite a ideia de uma revelação especial desse Deus, ele está aberto a essa possibilidade. A autenticidade dessa mudança de um ateu outrora tão convicto foi questionada, mas a evidência para isso é sólida.[32]

Um dos expoentes mais brilhantes do deísmo *quente* mais humanista é Václav Havel, o dramaturgo, intelectual público e ex-presidente da República Tcheca. A característica definidora da cosmovisão de Havel é a compreensão da realidade primordial, sua resposta à primeira pergunta de cosmovisão. Havel usa vários termos para rotular sua resposta: *Ser*, *mistério do ser*, *ordem da existência*, *esfera oculta*, *horizonte absoluto* ou *horizonte final*.

Todos os termos sugerem o deísmo *frio*. Mas não há nada frio na experiência dele com esse Ser puro. Havel, por exemplo, pondera por que, quando tarde da noite sobe em um bonde sem condutor para observá-lo, sempre sente culpa ao cogitar não pagar o bilhete. E então comenta sobre o diálogo interior que se segue:

> Quem, então, conversa comigo? Obviamente alguém por quem tenho mais alta estima que a Comissão de Transportes, que meus melhores amigos (isso ficaria claro quando a voz entrasse em conflito com a opinião deles) e mais alta estima, em certos aspectos, que a mim mesmo, isto é, como sujeito da minha existência no mundo e portador dos meus interesses "existenciais" (um dos quais consiste no esforço bastante natural de poupar uma coroa). Alguém que "sabe todas as coisas" (portanto é onisciente), está por toda parte (portanto é onipresente) e lembra todas as coisas; alguém que, embora de compreensão infinita, é totalmente incorruptível; que é para mim a mais alta e completa autoridade inequívoca em todas as questões morais e, portanto, é a lei em si; alguém eterno, que por seu intermédio me torna igualmente eterno de modo que não posso imaginar o momento em que tudo chegará ao fim, terminando então minha dependência também dele; alguém com quem me relaciono por completo e para quem, em última análise, eu faria todas as coisas. Ao mesmo tempo, esse "alguém" se dirige a mim direta e pessoalmente (e não apenas como se eu fosse um passageiro público anônimo, como o faz a Comissão de Transportes).[33]

Essas reflexões são próximas, se não idênticas, à concepção totalmente teísta de Deus. Com certeza, um Ser onisciente, onipresente e bom e que se dirige a você de forma direta e pessoal (a condição de objeto não preenche esses requisitos) deve ser ele próprio pessoal.

Havel também vê isso. No entanto, recua dessa conclusão:

> Mas o que é isso? Deus? Há muitas razões sutis para eu relutar no uso dessa palavra; um fator aqui é certa sensação de vergonha (não sei exatamente para que, por que e perante quem), mas o principal, suponho, é o temor de que com essa designação sobremodo específica (ou melhor, afirmação) de que "Deus é" eu projetaria uma experiência pessoal e vaga (não importa quão profunda e urgente), demasiado "superficial", em sentido unilateral, sobre a tela problemática chamada

> “realidade objetiva”, e estaria me colocando, portanto, muito além dela.[34]

Assim, embora o Ser manifeste características que parecem demandar certo compromisso com o teísmo, Havel evita essa conclusão ao voltar a atenção do Ser (como existente objetivo) para si mesmo (como refletor da experiência consciente). O que Havel extrai dessa experiência — com muito bom proveito, aliás — é que o Ser dispõe de uma dimensão moral. O ser, então, é o fundamento ontológico “bom” para a responsabilidade moral humana.[35]

Deísmo popular. O deísmo popular pode ser rotulado assim em dois sentidos. Trata-se de uma crença simples e fácil na existência de um ser, força ou inteligência onipotente, impessoal e transcendente e uma crença vaga, mantida por milhões de pessoas na América do Norte, e, suspeito, outros milhões no restante do mundo ocidental.

Nas versões *frias*, Deus é apenas a força abstrata que trouxe o mundo à existência e o deixou em grande parte funcionar por conta própria. Meu palpite, apenas um palpite, é que muitas pessoas bem-educadas, em especial acadêmicos e profissionais, reconhecem a provável existência de um ser assim, mas em larga medida ignoram sua existência na vida diária. A sensibilidade moral deles estaria baseada na memória pública das virtudes cristãs comuns, nos costumes da sociedade, no uso ocasional da própria razão ao lidar com questões específicas, como a honestidade nos negócios e atitudes relativas à orientação e práticas sexuais. Eles vivem a vida secular sem considerar muito o que Deus poderia pensar. Com certeza a vida bem conduzida preparará a pessoa para a vida após a morte — caso, de fato, exista.

Nas versões *mais quentes*, Deus é pessoal e até amigável. Recentemente, os sociólogos Christian Smith e Melinda Lundquist Denton da Universidade da Carolina do Norte conduziram um imenso estudo sobre as crenças religiosas dos adolescentes. Sua conclusão foi que a maioria dos adolescentes aderia ao que os

pesquisadores chamaram *deísmo terapêutico moralista*. Eles resumiram essa cosmovisão da seguinte forma:

1. Há um Deus que criou e ordena o mundo e cuida da vida humana na terra.
2. Deus quer que as pessoas sejam boas, agradáveis e justas umas com as outras, como ensinam a Bíblia e a maioria das religiões.
3. O objetivo central da vida é ser feliz e se sentir bem consigo mesmo.
4. Deus não precisa estar particularmente envolvido na vida de alguém, exceto quando necessário para resolver um problema.
5. As pessoas boas vão para o céu quando morrem.[36]

De acordo com esse ponto de vista, Deus, a realidade última, não faz nenhuma exigência de que sua criação seja santa, justa ou mesmo muito boa. “Como uma protestante conservadora de 17 anos da Flórida nos disse [aos pesquisadores]: ‘Deus está à sua volta a todo instante. Ele acredita em pessoas que perdoam e outras coisas mais e está aí para nos guiar, ser alguém com quem podemos conversar, e ajuda nos nossos problemas. Claro, ele não retruca”.[37] Quando perguntado como Deus é, um aluno da Bryn Mawr College esboçou um grande sorriso e escreveu: “Ele é um grande rosto sorridente. Com grandes mãos [...] grandes mãos”.[38] Essa forma de deísmo não se limita aos jovens; é, suspeito eu, muito parecida com a de seus pais e vizinhos adultos.

UM COMPONENTE INSTÁVEL

O deísmo do iluminismo não mostrou ser uma cosmovisão estável. Ao longo da história, ele imperou no mundo intelectual da França e Inglaterra do final do século XVII até a primeira metade do século XVIII. Sua importância cultural então declinou. Mas em uma cosmovisão, poucas mudanças importantes desaparecem por

completo, se é que desaparecem. O deísmo ainda está vivo e passa bem.

O que fez e continua a tornar o deísmo tão instável? Os motivos básicos, penso, são os seguintes.[39]

Em primeiro lugar, a razão humana autônoma substituiu a autoridade da Bíblia e da tradição como o entendimento da realidade última. Todos poderiam decidir por si mesmos como Deus era. Uma vez que o conceito de Deus estava aberto à discussão, não havia como impedir que seu ser fosse reduzido da complexa ideia teísta cristã de Deus para uma força mínima simples ou inteligência abstrata. O declínio gradual do teísmo cristão puro-sangue era, portanto, inevitável; o substituto do Deus bíblico consistiu em uma variedade de deuses, cada um com cada vez menos traços de personalidade.

Em segundo lugar, a razão humana autônoma substituiu a Bíblia e a tradição como a autoridade moral. No início, a razão autônoma e a moralidade tradicional andavam bem juntas. A mente humana exposta à cultura do meio presumia que, na maior parte, esses valores culturais eram de fato razoáveis. Nos primeiros anos, os deístas depositavam confiança na universalidade da natureza humana; as pessoas que usavam sua razão concordariam sobre o que era certo e errado.[40] Isso se mostrou uma falsa esperança. Por mais universal que seja a natureza humana, na prática, as pessoas não concordam em questões de bem e mal ou no que constitui o "bom" comportamento — como concordavam os primeiros deístas.

Em terceiro lugar, os deístas rejeitavam a noção bíblica da queda e presumiam estar o universo presente no seu estado normal, criado. Como disse Pope: "O que existe está certo". A pessoa poderia derivar seus valores de indícios da ordem natural. Um indício era a universalidade da natureza humana. Mas se tudo está correto, não há espaço para o conteúdo ético distintivo.

Em quarto lugar, uma vez que o universo é fechado ao reordenamento, a ação humana é determinada. O que acontece,

então, com o significado do homem? As pessoas se tornam rodas dentadas no mecanismo de relógio do universo. O significado humano e o determinismo mecânico são companheiros impossíveis.

Em quinto lugar, encontramos hoje ainda mais aspectos do deísmo para questionar. Em larga medida, os cientistas abandonaram a ideia de que o universo é um relógio gigante. Os elétrons (para não dizer outras partículas subatômicas ainda mais desconcertantes) não se comportam como diminutas peças de um maquinário. Se o universo é um mecanismo, ele é muito mais complexo que a princípio se imaginava, e Deus deve ser totalmente diferente de um mero "arquiteto" ou "relojoeiro". Ademais, a personalidade humana é um "fato" do universo. Se ela foi feita por Deus, ele próprio não deve ser pessoal?

Assim, ao longo da história, o deísmo se tornou uma cosmovisão de transição, mas não está morto, seja nas formas populares, seja nas sofisticadas. No nível popular, muitas pessoas hoje acreditam na existência de Deus, mas quando perguntadas como ele é, elas limitam a descrição a palavras como *energia*, *força*, *causa primeira*, algo que mantém o universo funcionando, e até mesmo colocam o termo em maiúscula para conferir uma aura de divindade. Como afirmou Étienne Gilson: "Por quase dois séculos [...] o fantasma do Deus do cristianismo foi acompanhado do fantasma da religião cristã: um sentimento vago de religiosidade, uma espécie de familiaridade confiante com algum companheiro bom e supremo a quem outros bons companheiros podem apelar com esperança quando estão com problemas".[41]

No que estava para vir, até mesmo o fantasma do Deus do cristianismo desaparecia. É para essa cosmovisão que agora nos voltamos.

1 *Say first, of God above or man below, / What can we reason but from what we know? / Of man what see we but his station here / From which to reason, or to which refer? / Through worlds unnumbered though the God be known, / 'Tis ours to trace him only in our own.*

2 Um esboço breve, mas útil, da transição do teísmo cristão para o deísmo pode ser encontrado na obra de Jonathan Hill, *Faith in the Age of Reason* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004). V. a extensa obra de Charles Taylor *Uma era secular* (São Leopoldo: Unisinos, 2010) para o estudo detalhado da transição do teísmo cristão para o naturalismo, passando pelo deísmo.

3 *O paraíso perdido.* Rio de Janeiro: Ediouro, s.d., p. 44.

4 Cardeal Avery Dulles, in: "The Deist Minimum". *First Things* (January 2005), p. 25-30, apresenta um relato notavelmente lúcido do surgimento e declínio do deísmo.

5 Nancy R. Pearcey e Charles B. Thaxton apontam: "Em sua totalidade, a igreja católica não tinha argumento algum contra as teorias de Galileu como ciência". Na verdade, ela se opunha mais ao "ataque de Galileu à filosofia aristotélica" que a qualquer questionamento da crença cristã. V. *A alma da ciência: fé cristã e filosofia natural* (São Paulo: Cultura Cristã, 2005), p. 41-3.

6 *Science and Human Values*. New York: Harper & Row, 1965, p. 7.

7 "On 'The Effecting of All Things Possible'", *The Listener,* October 2, 1969, p. 438.

8 Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (London: Burns and Oates, 1961), vol. 5, p. 162-3.

9 Devo os termos *frio* e *quente* ao filósofo Daniel Synnestvedt (correspondência pessoal).

10 O livro de Peter Gay *Deism: An Anthology* (Princeton: D. Van Nostrand, 1968) é uma coleção útil de escritos a partir de uma ampla variedade de autores deístas.

11 Letter to Ezra Stiles, March 9, 1790 <http://www.franklinpapers.org/franklin/framedNames.jsp>.

12 *The Age of Reason*, parte 1, cap. 10, primeira sentença <http://www.infidels.org/library/historical/thomas_paine/age_of_reason/part1.html#10>.

13 *Ideas and Integrities*, citado por Sara Sanborn ("Who Is Buckminster Fuller?", *Commentary*, October 1973, p. 60), que comentou que "A inteligência benevolente de Fuller parece ter sido composta do Grande Relojoeiro dos deístas e da Sobre-Alma de Emerson" (p. 66).

14 *Lettres sur divers sujets, metaphysique et de religion,* lettre 5. Citado em Émile Bréhier, *The History of Philosophy,* trad. Wade Baskin. Chicago: University of Chicago Press, 1967, vol. 5, p. 14.

15 *An Essay Concerning Human Understanding* 4.18.10. New York: Dover Publications, 1959, vol. 2, p. 425-6.

16 *History of Philosophy*, vol. 5, p. 15.

17 Pope, *Essay on Man* 1.17-22.

18 *He who through vast immensity can pierce, / See worlds on worlds compose one universe, / Observe how system into system runs, / What other planets circle other suns, /*

What varied being peoples ev'ry star, / May tell why heav'n has made us as we are. / But of this frame the bearings and the ties, / The strong connections, nice dependencies, / Gradations just, has thy pervading soul / Looked through? or can a part contain the whole?

19 Do ponto de vista do teísmo cristão, há muito a dizer sobre essa noção de *lei natural*. C. S. Lewis baseia seu argumento de abertura em *Cristianismo puro e simples* (São Paulo: Martins Fontes, 2005) na universalidade da noção de bem e mal.

20 *Essay on Man* 1.289-94. [*All nature is but art, unknown to thee; / All chance, direction which thou canst not see; / All discord, harmony not understood; /All partial evil, universal good; / And, spite of pride, in erring reason's spite, / One truth is clear, whatever is, is right.*]

21 Ibid., linhas 123-6, 129-30. [*In pride, in reas'ning pride our error lies; / All quit their sphere and rush into the skies. /Pride still aiming at blessed abodes; / Men would be angels, angels would be gods... / And who but wishes to invert the laws / Of order sins against th' Eternal Cause.*]

22 Dulles, "The Deist Minimum", p. 29.

23 *Essay on Man* 1.145-6. [*The first Almighty Cause / Acts not by partial but by gen'ral laws.*]

24 Outros mencionados por Synnestvedt em correspondência pessoal incluem *The New Science* de Giovanni Battista Vico (1688-1744), *The Age of Louis XIV* e *Essay on Manners* de Voltaire, *Letters on the Study and Use of History* de Henry St. John, Lord Bolingbroke (1679-1751), e *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* de Immanuel Kant (1724-1804).

25 *Ideas and Opinions* (New York: Bonanza, 1954). V. tb. Robert Jastrow, *God and the Astronomers* (New York: Warner, 1978).

26 *A Brief History of Time*. New York: Bantam, 1988, p. 122.

27 Michael White; John Gribbin, *Stephen Hawking: A Life in Science* (New York: Plume, 1992), p. 3.

28 *Brief History,* p. 141.

29 Kitty Ferguson, *Stephen Hawking: Quest for a Theory of the Universe*. New York: Franklin Watts, 1991, p. 84.

30 Outra possibilidade é que os cientistas que veem uma inteligência no funcionamento do universo sejam *panenteístas*. O panenteísmo é uma espécie de meio-termo entre teísmo e panteísmo. No panenteísmo, o universo *não* é Deus, mas está *em* Deus. Ou Deus é a *mente* do universo, não equiparado a ele, mas também não separado dele. Essa cosmovisão tende a ser mantida só por pessoas muito intelectuais. O físico Paul Davies, por exemplo, foi agraciado com o Templeton Prize for Progress in Religion. V. seu texto "Physics and the Mind of God: The Templeton Prize Address", *First Things* (August/September 1995), p. 31-5; e tb. *Deus e a nova física* (Lisboa: Edições 70, 1988); e *A mente de Deus: A ciência e a busca do sentido último* (Rio de Janeiro: Ediouro, 1994).

31 V. o livro de Antony Flew e Abraham Varghese, *There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind* (San Francisco: HarperOne, 2007); o texto de Gary Habermas "Antony Flew's Deism Revisited", *Philosophia Christi* 9, n. 202 (2007), tb. na internet em <www.epsociety.org>.

32 V. a resposta de Flew à sugestão de Richard Dawkins, em *The God Delusion*. A conversão de Flew resultou da idade avançada e não de uma consideração racional

(“Documentation: A Reply to Richard Dawkins”, *First Things* [December 2008], p. 21-2).

33 *Letters to Olga; June 1979-Sepotember 1982*, trad. Paul Wilson. New York: Henry Holt, 1989, p. 345-6.

34 *Ibid.*, p. 346.

35 Havel tem um profundo entendimento de toda a sua cosmovisão; isso foi analisado no meu livro *Václav Havel: The Intellectual Conscience of International Politics* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001).

36 *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. New York: Oxford University Press, 2005, p. 162-3.

37 *Ibid.*, p. 164.

38 De uma pesquisa realizada em 1992 por alunos antes da minha palestra no *campus*.

39 A essas razões, Dulles acrescenta as seguintes tensões internas: “1) Se existe um Deus onipotente, capaz de projetar todo o universo e lançá-lo à existência, parece estranho afirmar que ele Deus não possa intervir no mundo; 2) Se Deus era infinito no seu Ser, [...] não seria uma insensatez rejeitar a noção de mistério?; 3) Se Deus nunca interveio no mundo, sua existência só poderia ser supérflua, do ponto de vista humano” (Dulles, “The Deist Minimum”, p. 28).

40 Dulles afirma: “Embora o deísmo se caracterizasse como o produto puro da razão independente, não era o que alegava ser. Seus princípios fundamentais sobre Deus, a vida virtuosa e as recompensas além-túmulo eram na verdade derivadas do cristianismo, a fé em que os próprios deístas haviam sido criados” (*ibid.*, p. 28).

41 *God and Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1941, p. 106-7.

Capítulo 4

O SILÊNCIO DO ESPAÇO FINITO

NATURALISMO

Sem aviso Davi foi visitado por uma visão exata da morte:
Um largo buraco no chão, não maior que seu corpo,
No qual era conduzido enquanto os rostos pálidos se afastavam,
Você tenta alcançá-los, mas seus braços estão atados.
Pás jogam terra no seu rosto.
Lá estará você para sempre, em posição ereta,
Cego e silencioso, e com o tempo ninguém lembrar-se-á de você,
E nunca será chamado. Como estratos de deslocamento de rocha, seus dedos
Se alongam e seus dentes são distendidos para o lado em um grande
Semblante subterrâneo indistinguível de uma lâmina de calcário.
E a terra se revolve, o sol expira,
Uma escuridão inabalável reina onde havia uma vez estrelas.[1]

John Updike, *Pigeon Feathers* [Penas de pombo]

O deísmo é o istmo entre dois grandes continentes — teísmo e naturalismo. Para ir do primeiro para o segundo, o deísmo é a rota natural. Talvez, sem o deísmo, o naturalismo não ocorresse tão prontamente. O deísmo em suas versões “quentes” do século XVIII se tornou quase uma curiosidade intelectual, útil para a explicação do fundamento da democracia dos EUA, mas não muito defendido hoje. Além dos teístas cristãos, poucos hoje explicam nossa situação como indicativo da providência divina. As versões

sofisticadas de deísmo do século XX são principalmente “frias” e restritas a alguns cientistas e intelectuais e aos que, conquanto digam acreditar em Deus, têm apenas uma noção vaga do que ele, como pessoa ou objeto, poderia ser. O naturalismo, por outro lado, foi e é um negócio sério.

Em termos intelectuais, a rota é a seguinte: no teísmo, Deus é o Criador e Sustentador pessoal infinito do cosmo. No deísmo, Deus é reduzido: ele começa a perder a personalidade, embora permaneça Criador e (por implicação) Sustentador do cosmo. No naturalismo, Deus é ainda mais reduzido; ele perde a própria existência.

As figuras indecisas que participaram dessa mudança do teísmo para o naturalismo formaram uma legião, em especial entre os anos 1600 a 1750. René Descartes (1596-1650), um teísta cristão professo, preparou o palco ao conceber o universo como um gigante mecanismo de “matéria” que as pessoas compreendiam pela “mente”. Ele dividiu, portanto, a realidade em dois tipos de ser. Daí em diante, o mundo ocidental encontra dificuldade em ver a si mesmo como um todo integrado. Os naturalistas, tomando uma rota de unificação, fizeram da mente uma subcategoria da matéria mecanicista.

John Locke, em grande parte um teísta cristão, acreditava em um Deus pessoal que havia se revelado a nós; mas ele pensava que a razão, dada por Deus, é o juiz do que pode ser tomado como verdade na “revelação” na Bíblia. Os naturalistas removeram a expressão “dada por Deus” desse conceito e tornaram a razão o único critério da verdade.

Uma das figuras mais interessantes nessa mudança foi Julien Offray de La Mettrie (1709-1751). Em seu tempo, La Mettrie era considerado ateu, mas ele próprio declarou: “Não que eu questione a existência de um ser supremo; ao contrário, parece-me que o maior grau de probabilidade está a favor dessa crença”. Porém, continuou ele: “Essa é uma verdade teórica de pouco valor prático”.[2] A razão para ele poder considerar de tão pouco valor prático a

existência de Deus decorre do fato de ele ser *apenas* o criador do universo. Deus não está pessoalmente interessado no universo nem em ser adorado por quem existe nele. Assim, a existência divina pode ser efetivamente desconsiderada como desprovida de importância.[3]

É precisamente esse sentimento, essa conclusão, que marca a transição para o naturalismo. La Mettrie era um deísta teórico e um naturalista prático. Foi fácil para as gerações seguintes tornar sua teoria consistente com a prática de La Mettrie para possibilitar crer e agir com base no naturalismo.[4]

O comportamento alimenta de fato o desenvolvimento intelectual. Se tomarmos com seriedade a última frase da definição de *cosmovisão* no Capítulo 1 (“sobre o qual vivemos, nos movemos e existimos”) podemos rotular La Mettrie um naturalista completo.

NATURALISMO BÁSICO

Isso nos leva, então, à primeira proposição definidora do naturalismo.

1. Pergunta de cosmovisão 1: *A realidade primordial é a matéria. A matéria existe eternamente e é tudo o que existe. Não há Deus.*

Como no teísmo e deísmo, a proposição primordial diz respeito à natureza da existência básica. Nos dois primeiros casos, a natureza divina é o fator principal. Já no naturalismo, a natureza do cosmo é primária, pois agora, com o Deus Criador eterno fora de cena, o próprio cosmo se torna eterno — sempre ali, embora não necessariamente na forma atual; na verdade *com certeza* não na forma atual.[5] Carl Sagan, astrofísico e popularizador da ciência, expressou isso da forma mais clara possível: “O cosmo é tudo o que existe, sempre existiu ou sempre existirá”.[6]

Nada procede do nada. Algo existe. Logo, alguma coisa sempre existiu. Porém esse algo, dizem os naturalistas, não é um Criador transcendente, mas a própria matéria do cosmo. De alguma forma, toda a matéria do universo sempre existiu. Isso, pelo menos, é o

que os naturalistas tradicionalmente afirmam. Alguns astrofísicos e filósofos naturalistas recentes, porém, rejeitam a lógica de que algo sempre precisa ter existido. Em vez disso, o universo pode ter se originado de "uma *singularidade* em que a curvatura espaço-tempo, junto com temperatura, pressão e densidade, tornou-se infinita".[7] Espaço e tempo (tudo que sabemos da realidade) surgem juntos. Além disso, nada espiritual ou transcendente emergiu desse acontecimento cósmico. Não faz sentido dizer que houve um *antes* "antes" da singularidade. Em suma, a matéria (ou matéria/energia em um intercâmbio complexo) é tudo o que existe. Nosso cosmo é *natural*.

A palavra *matéria* deve ser entendida de forma bastante geral, pois desde o século XVIII a ciência refina sua compreensão. No século XVIII, os cientistas ainda estavam por descobrir a complexidade da matéria ou sua estreita relação com a energia. Eles concebiam a realidade constituída por "unidades" irredutíveis em um relacionamento mecânico e espacial umas com as outras, um relacionamento investigado e revelado pela química e física e exprimível em "leis" inexoráveis. Os cientistas posteriores acabaram descobrindo que a natureza não era tão certinha, ou pelo menos tão simples. Essas "unidades" irredutíveis não parecem existir, e as leis físicas só têm expressão matemática. Físicos como Stephen Hawking podem buscar por nada menos que a "descrição completa do universo" e até mesmo esperar encontrá-la.[8] Mas a confiança na identidade da natureza, ou do que se pode provavelmente descobrir ser ela, quase desapareceu.[9]

Ainda assim, a proposição acima une os naturalistas. O cosmo não é composto por duas coisas — mente e matéria, ou espírito e matéria. Como diz La Mettrie: "Em todo o universo há só uma única substância com várias modificações".[10] O cosmo é, em última análise, uma coisa só, sem qualquer relação com um Ser transcendente; não há nenhum "deus", nenhum "criador".

2. Pergunta de cosmovisão 2: *O cosmo existe como uma uniformidade de causa e efeito em um sistema fechado.*

Essa proposição é parecida com a proposição 2 no deísmo. A diferença é que o universo pode ser concebido ou não como uma máquina ou relógio mecânico. Os cientistas modernos descobriram que as relações entre os vários elementos da realidade são muito mais complexas, se não mais misteriosas, que a analogia do relógio mecânico pode comportar.

Porém, o universo é um sistema *fechado*. Ele não está aberto à reordenação de fora — quer por um Ser transcendente (pois não existe nenhum), quer por seres humanos autotranscendentes ou autônomos (pois eles fazem parte da uniformidade), como discutirei em profundidade mais adiante. Émile Bréhier, ao descrever essa visão, afirmou: "A ordem na natureza não passa de um arranjo rigorosamente necessário das suas partes fundamentado na essência das coisas; por exemplo, a bela regularidade das estações não é efeito de um plano divino, mas resultado da gravitação".[11]

O *Manifesto humanista II* (1973) expressa os pontos de vista dos que se chamam "humanistas seculares", e afirma o seguinte: "Achamos insuficientes as evidências para a crença na existência do sobrenatural".[12] Sem Deus ou o sobrenatural, evidentemente, nada que não esteja no reino das coisas pode acontecer. Ao escrever no *The Columbia History of the World,* Rhodes W. Fairbridge declarou categoricamente: "Rejeitamos o milagroso".[13] Esperava-se uma declaração assim de um professor de geologia na Columbia University.

O surpreendente é encontrar um professor de seminário, David Jobling, que disse quase a mesma coisa: "Nós [isto é, as pessoas modernas] consideramos o universo uma continuidade de espaço, tempo e matéria, mantidos juntos, por assim dizer, desde dentro [...] Deus não está 'fora' do tempo e do espaço nem se distingue da matéria, comunicando-se com a parte 'espiritual' do homem. [...] Devemos encontrar uma forma de encarar o fato de que Jesus

Cristo é produto do mesmo processo evolutivo que o resto de nós".[14]

Jobling está buscando entender o cristianismo a partir da cosmovisão naturalista. Com certeza, inserindo-se Deus no sistema — sistema uniforme e fechado de causa e efeito —, lhe é negada a soberania e muito mais coisas que os cristãos tradicionalmente acreditam ser verdadeiras sobre ele. Mas o ponto aqui consiste em ser o naturalismo uma cosmovisão penetrante, encontrada nos lugares mais improváveis.

Quais são as características centrais desse sistema fechado? À primeira vista pode parecer que os naturalistas, ao afirmar a "continuidade de espaço, tempo e matéria, mantidos juntos [...] desde dentro", seriam deterministas, mediante a declaração de que o sistema fechado se mantém unido por uma inexorável e indestrutível conexão de causa e efeito. A maioria dos naturalistas é de fato constituída por deterministas, embora muitos argumentariam que isso não remove o senso de livre-arbítrio ou a responsabilidade por nossas ações. Essa liberdade é de fato consistente com a concepção do sistema fechado? Para responder, devemos primeiro olhar mais de perto o conceito naturalista dos seres humanos.

3. Pergunta de cosmovisão 3: *Os seres humanos são "máquinas" complexas; a personalidade é uma inter-relação de propriedades químicas e físicas que ainda não entendemos por completo.*

Embora Descartes identificasse os seres humanos em parte como máquinas, também pensava que eles eram em parte mentes; e a mente era uma substância diferente. A grande maioria dos naturalistas, entretanto, considera a mente uma função da máquina. La Mettrie foi um dos primeiros a afirmar isso sem meias palavras: "Concluamos, portanto, com ousadia, que o homem é uma máquina e que em todo o universo há uma única substância com várias modificações".[15] Ou, de forma mais grosseira, Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808) escreveu: "O cérebro secreta a mente como o

fígado secreta a bile".[16] William Barrett, em uma fascinante história intelectual sobre a perda gradual da noção da alma ou do eu no pensamento ocidental de Descartes até o presente, escreveu:

> Entramos assim em La Mettrie [...] as curiosas ilustrações do corpo humano como um sistema de engrenagens, rodas dentadas e catracas imaginárias. O homem, o microcosmo, é apenas mais uma máquina dentro da máquina universal que é o cosmo. Rimos dessas ilustrações pitorescas e grosseiras, mas em segredo ainda podemos nutrir a ideia de que, afinal, elas estão na direção certa, embora sejam um pouco irrefletidas. Com o advento do computador, porém, a tentação voltada para os mecanismos se torna mais irresistível, pois não temos mais aqui uma máquina obsoleta de rodas e polias, mas uma máquina que parece capaz de reproduzir os processos da mente humana. "Máquinas podem pensar?" se torna agora uma questão crucial para a nossa época.[17]

Seja como for, o ponto é que, como seres humanos, somos apenas uma parte do cosmo. No cosmo há uma única substância: a matéria. Somos isso e apenas isso. As leis aplicáveis à matéria se aplicam a nós. Não transcendemos o universo de forma alguma.

É claro que somos máquinas muito complexas e nosso mecanismo não é ainda plenamente compreendido. As pessoas continuam a nos surpreender e frustrar nossas expectativas. Ainda assim, qualquer mistério que rodeie nosso entendimento não resultará de um mistério genuíno, mas da complexidade mecânica.[18]

Alguém poderia então concluir que a humanidade não se distingue dos demais objetos no universo: ela é apenas um tipo de objeto entre tantos outros. Todavia, os naturalistas insistem não ser o caso. Julian Huxley, por exemplo, afirma que somos únicos entre os animais porque apenas nós contamos com a possibilidade de pensar conceitualmente, empregar o discurso, possuir uma tradição cumulativa (cultura) e passar por um método único de evolução.[19] A isso a maioria dos naturalistas acrescentaria a nossa capacidade moral, um tópico que tratarei em separado. Todas essas características são claras e geralmente óbvias. Nenhuma delas

implica qualquer poder transcendente ou exige alguma base extramaterial, dizem os naturalistas.

Ernest Nagel aponta a necessidade de não enfatizar a "continuidade" humana com os elementos não humanos de nossa constituição: "Sem negar que mesmo os traços humanos mais distintivos dependem de coisas não humanas, um naturalismo maduro tenta avaliar a natureza do homem à luz das *suas* ações e realizações, *suas* aspirações e capacidades, *suas* limitações e falhas trágicas e das *suas* esplêndidas obras de engenhosidade e imaginação".[20] Ao enfatizar a condição humana (nosso caráter distinto do resto do cosmo), o naturalista encontra uma base para o valor, pois, sustenta-se, a inteligência, a sofisticação cultural e o senso de certo e errado são não apenas distintivos humanos, mas também o que nos torna valiosos. Veremos essa ideia desenvolvida adiante, na proposição 6 abaixo.

Por fim, embora alguns naturalistas sejam deterministas estritos em relação a todos os acontecimentos no universo, incluindo a ação humana, negando assim qualquer senso de livre-arbítrio, muitos naturalistas defendem que somos livres para moldar o próprio destino, pelo menos em parte. Alguns, por exemplo, defendem que, embora o universo fechado implique em determinismo, o determinismo ainda é compatível com a liberdade humana, ou pelo menos com um senso de liberdade.[21] Podemos fazer muitas coisas que desejamos; não somos sempre obrigados a agir contra nossos desejos. Eu poderia, por exemplo, parar de preparar uma nova edição deste livro se assim o desejasse. Mas não é o que desejo.

Isso, muitos naturalistas defendem, deixa aberta a possibilidade da ação humana significativa e fornece a base para a moralidade. Pois, a menos que sejamos livres para fazer o que não fazemos, não podemos ser responsabilizados pelo que fazemos. A coerência dessa visão tem sido desafiada, contudo, e é um dos pontos fracos no sistema de pensamento naturalista, como veremos no capítulo a seguir.

4. Pergunta de cosmovisão 4: *A morte é a extinção da personalidade e da individualidade.*

Essa talvez seja a proposição "mais difícil" do naturalismo para as pessoas aceitarem, mas se trata de uma exigência absoluta da concepção naturalista do universo. Homens e mulheres são feitos de matéria e nada mais. Quando a matéria que constitui um indivíduo é desorganizada na morte, a pessoa desaparece.

O *Manifesto humanista II* afirma: "Até onde sabemos, a personalidade total é uma função do organismo biológico que se relaciona em um contexto sociocultural. Não há evidência crível de que a vida sobrevive à morte do corpo".[22] Bertrand Russell escreveu: "Nenhum fogo, nenhum heroísmo, nenhuma intensidade de pensamento e sentimento podem preservar a vida individual para o além-túmulo".[23] E Alfred Jules Ayer disse: "Tomo [...] como fato que a existência de uma pessoa termina na morte".[24] Em sentido mais geral, a humanidade também é considerada transitória. "O destino humano", confessa Nagel, "[é] um episódio entre dois esquecimentos".[25]

Que o homem é produto de causas sem nenhuma previsão do fim que alcançavam; que a origem do homem, seu crescimento, suas esperanças e temores, seus afetos e suas crenças não passam do resultado de colocações acidentais de átomos; que nenhum fogo, nenhum heroísmo, nenhuma intensidade de pensamento e sentimento podem preservar a vida individual para o além-túmulo; que todos os trabalhos das gerações, toda a devoção, toda a inspiração, todo o brilho meridiano do gênio humano estão fadados à extinção na vasta morte do Sistema Solar, e que todo o templo da conquista humana deve ser fatalmente solapado sob os escombros do universo em ruínas — todas essas coisas, se não absolutamente incontestáveis, são todavia quase tão certas que nenhuma filosofia que as rejeite pode esperar permanecer de pé. Só na estrutura dessas verdades, só no firme fundamento do desespero implacável, pode a habitação da alma ser construída daqui em diante com segurança.

Bertrand Russell, *A Free Man's Worship* [Adoração de um homem livre]

Essas declarações são claras e inequívocas. O conceito pode desencadear imensos problemas psicológicos, mas não há como contestar sua precisão. A única "imortalidade", como diz o *Manifesto humanista II*, é "[continuar] a existir em nossos descendentes e no modo como nossa vida têm influenciado os outros em nossa cultura".[26] Em sua curta história "Pigeon Feathers" ["Penas de Pombo"], John Updike transmite essa noção com uma dimensão maravilhosamente humana ao retratar o jovem garoto David a refletir sobre a descrição feita por seu pastor do céu "como a bondade de Abraham Lincoln transcendendo sua morte".[27] Como o professor de seminário citado acima, o pastor de David já não é teísta, apenas tenta fornecer um conselho "espiritual" na estrutura do naturalismo.

5. Pergunta de cosmovisão 5: *Por meio da razão humana inata e autônoma, incluindo os métodos da ciência, podemos conhecer o universo. Considera-se que o cosmo, incluindo este mundo, está em seu estado normal.*

Observe a semelhança entre as noções deísta e naturalista sobre como se conhece algo. As duas aceitam a faculdade interna da razão e os pensamentos dos seres humanos como dados. Do ponto de vista cósmico, a razão se desenvolveu sob as contingências da evolução natural durante um período de tempo muito longo.[28] Do ponto de vista humano, a criança nasce com faculdades inatas, desenvolvidas de modo natural. Essas faculdades operam sozinhas no âmbito das línguas e culturas a que estão expostas. Em nenhum momento há qualquer informação, interpretação ou maquinário intelectual adicionado de fora do mundo material ordinário. À medida em que as crianças crescem, elas aprendem quais pensamentos as ajudam a entender e as capacitam a lidar com o mundo à sua volta. Os métodos da ciência moderna são especialmente úteis para nos levar ao conhecimento cada vez mais profundo do nosso universo. O conhecimento humano, então, é produto da razão humana natural

baseada na capacidade percebida de alcançar a verdade sobre os seres humanos e o mundo.[29]

Devemos notar que usei a palavra “verdade” para descrever o resultado final da razão humana quando ela é bem-sucedida. No século XVIII e início do século XIX poucos questionariam a propriedade da razão. Como disse Aristóteles: “Todos os homens desejam saber”, com o significado de “Todos os homens desejam conhecer a verdade, isto é, como a realidade é de verdade”. Os naturalistas hoje, em especial os cientistas e as pessoas de educação comum, podem continuar pensando assim. Quando a maioria das pessoas diz que a água é hidrogênio e oxigênio, duas partes para uma, imaginam ter descrito com acurácia sua composição química — a água *é* isso. Os naturalistas modernos de mentalidade mais filosófica se contentam em dizer que podemos, na linguagem que nos permite viver de forma bem-sucedida no mundo, aprender a descrever o que consideramos realidade, mas que ninguém pode saber o que uma coisa *é*. Há uma fenda entre as palavras e as coisas que não pode ser transposta.[30] Veremos no Capítulo 9 sobre o pós-modernismo como isso se desenrola. O importante a notar aqui é que os naturalistas baseiam a razão humana na própria natureza humana.

6. Pergunta de cosmovisão 6: *A ética está relacionada apenas aos seres humanos.*

As considerações éticas não desempenharam o papel central no surgimento do naturalismo. Antes, o naturalismo surgiu como extensão lógica de certas noções metafísicas sobre a natureza do mundo externo. A maioria dos primeiros naturalistas continuava a manter opiniões éticas parecidas com as da cultura do entorno, opiniões que eram, em geral, indistinguíveis das do cristianismo popular. Havia um respeito à dignidade individual, uma afirmação do amor, um compromisso com a verdade e uma honestidade básica. Jesus era visto como um mestre de elevados valores éticos.

Embora esteja se tornando cada vez menos assim, isso ainda é em certa medida verdade hoje. Com algumas reviravoltas recentes — por exemplo, a atitude permissiva em relação ao sexo pré-marital e extramarital, a resposta positiva à eutanásia, ao aborto e ao direito individual ao suicídio — as normas éticas do *Manifesto humanista II* (1973) são parecidas com a moralidade tradicional. Em matéria de ética, teístas e naturalistas podem viver lado a lado em harmonia comunal. Sempre houve discordâncias entre eles; essas discordâncias, creio eu, aumentarão à medida em que o humanismo se afastar cada vez mais da lembrança da ética cristã.[31] Todavia, de modo independente das discordâncias (ou concordâncias) sobre normas éticas, a *base* dessas normas é radicalmente diferente entre si.

Para o teísta, Deus é o fundamento dos valores. Para o naturalista, os valores são construídos pelos seres humanos. A noção do naturalista segue a lógica das proposições anteriores. Se não houvesse consciência anterior à existência humana, não haveria senso anterior de certo e errado. E se não houvesse capacidade de agir de modo diferente, qualquer senso de certo e errado não teria valor prático. Assim, para a ética ser possível, devem existir consciência e autodeterminação. Enfim, deve existir personalidade.

Os naturalistas dizem que a consciência e a autodeterminação vieram com o surgimento dos seres humanos, e assim a ética também surgiu. Nenhum sistema ético pode ser derivado apenas da natureza das "coisas" fora da consciência humana. Em outras palavras, nenhuma lei natural está gravada no cosmo. Até mesmo La Mettrie, que tergiversou um pouco ao escrever: "A natureza criou a todos [homens e animais] apenas para sermos felizes", traindo suas raízes deístas, foi um naturalista convicto na ética: "Você percebe que a lei natural *não é nada mais* que um sentimento íntimo pertencente à imaginação como todos os outros sentimentos, incluindo o pensamento".[32] La Mettrie, claro, concebia a imaginação

de forma totalmente mecanicista, de modo que a ética significava para ele apenas a sequência de um padrão embutido nas pessoas por serem criaturas. Certamente não havia nada transcendente na moralidade.

O *Manifesto humanista II* declara o *locus* da ética naturalista em termos muito claros: “Afirmamos que os valores morais têm sua fonte na experiência humana. A ética é *autônoma* e *situacional*, não precisa de sanção teológica ou ideológica. A ética decorre da necessidade e do interesse humanos. Negar isso distorce toda a base da vida. A vida humana tem significado porque nós criamos e desenvolvemos nosso futuro”.[33] Os naturalistas mais conscientes provavelmente concordariam com essa declaração. Mas como exatamente o valor é criado a partir da situação humana é algo tão acessível ao nosso conhecimento quanto a forma como deveríamos entender a origem do universo.

A principal questão é a seguinte: Como o *dever* deriva do *ser*? A ética tradicional, isto é, a ética do teísmo cristão, afirma a origem transcendente da ética e localiza no Deus infinito-pessoal a medida do bem. O bem é o que Deus é, e isso tem sido revelado de muitas e diferentes maneiras e de forma mais plena na vida, nos ensinamentos e na morte de Jesus Cristo.

Os naturalistas, porém, não contam com um recurso assim, tampouco o desejam. A ética é apenas um domínio humano. Daí surge a pergunta: Como alguém vai do fato da autoconsciência e autodeterminação, do reino do *ser* e *poder*, para o reino do que *deve* ser ou ser feito?

Os homens não precisam de teologia, revelação ou deuses para descobrir os verdadeiros princípios da moralidade; só precisam do senso comum. Só precisam comungar consigo mesmos, refletir sobre a própria natureza, consultar seus interesses visíveis, considerar os objetos da sociedade e os indivíduos que a compõem; e perceberão com facilidade que a virtude é vantajosa e o vício desvantajoso para esses seres e para si próprios. Busquemos persuadi-los a serem justos, beneficentes, moderados, sociáveis não porque essas condutas

> são exigidas pelos deuses, mas por ser um prazer para os homens. Busquemos aconselhá-los a se abster do vício e da criminalidade não porque, do contrário, serão punidos no outro mundo, mas porque sofrerão por isso neste mundo.
> **Barão d'Holbach** (1723-1789), *Common Sense* [Senso comum]

Uma observação feita pelos naturalistas é que todas as pessoas têm um senso de valores morais. Eles derivam, disse George Gaylord Simpson, da intuição ("O senso de retidão, sem a investigação objetiva das razões desse sentimento e sem o possível teste quanto à veracidade ou falsidade das premissas envolvidas"),[34] da autoridade e da convenção. Ninguém cresce sem absorver valores do ambiente, e embora uma pessoa possa rejeitá-los e colher as consequências do ostracismo ou martírio, raras vezes alguém teve êxito em inventar valores de todo divorciados da cultura.

Naturalmente, os valores diferem de cultura para cultura, e nenhum parece absolutamente universal. Assim, Simpson defende a ética baseada na investigação objetiva e a encontra no ajuste harmonioso das pessoas entre si e com o ambiente.[35] O que promove essa harmonia é bom; o que não faz isso é ruim. John Platt, no artigo que tentou construir a ética para o behaviorismo de Burrhus Frederick Skinner, escreveu:

> Felicidade é ter reforços de curto prazo congruentes com os de médio e longo prazos, e sabedoria é saber alcançá-los. O comportamento ético resulta quando reforços pessoais de curto prazo são congruentes com os reforços de grupo de longo prazo. Isso torna fácil "ser bom" ou, com mais exatidão, "comportar-se bem".[36]

O resultado disso é a definição de boa ação como a ação aprovada pelo grupo e promotora da sobrevivência. Simpson e Platt optam pela continuidade da vida humana como o valor acima dos demais. A sobrevivência é, portanto, básica; mas a *sobrevivência humana* é afirmada como primária.[37]

Simpson e Platt são cientistas com consciência da responsabilidade que possuem de ser plenamente humanos e, portanto, de integrar o conhecimento científico aos valores morais. Do lado das humanidades, temos Walter Lippmann. Em *A Preface to Morals* [Prefácio à moral] (1929) Lippmann assume a posição dos naturalistas com respeito à origem e falta de propósito do universo. Sua abordagem consiste em construir a ética baseada no que ele presume ser a concordância central dos "grandes professores religiosos". Para Lippmann, o bem acaba sendo algo que até então só foi reconhecido pela elite, a "aristocracia voluntária do espírito".[38] Seu argumento é que essa ética elitista está se tornando agora obrigatória para todas as pessoas, caso queiram sobreviver à crise de valores do século XX.

O próprio bem consiste em desinteresse — uma forma de aliviar as "desordens e frustrações" do mundo moderno, agora que os "ácidos da modernidade" corroeram a base tradicional do comportamento ético. É difícil resumir o conteúdo despejado por Lippmann na palavra *desinteressado*. O terço final do seu livro se destina a fazer isso. Mas é útil notar que sua ética acaba se baseando no compromisso pessoal do indivíduo que seria moral, e que isso está totalmente divorciado do mundo dos fatos — da natureza das coisas em geral:

> Uma religião baseada em conclusões específicas na astronomia, biologia e história pode ser fatalmente prejudicada pela descoberta de novas verdades. Mas a religião do espírito independe de credos e cosmologias; não tem interesse declarado em qualquer verdade específica. Ela não se preocupa com a organização da matéria, mas com a qualidade do desejo humano.[39]

A linguagem de Lippmann deve ser entendida com cuidado. Por *religião* ele quer dizer a moralidade ou o impulso moral. Por *espírito*, refere-se à faculdade moral presente nos seres humanos, o que exalta as pessoas acima dos animais e de outros indivíduos cuja

“religião” é apenas “popular”. Está sendo empregada a linguagem do teísmo, mas seu conteúdo é puramente naturalista.

Em todo o caso, resta da ética a afirmação da visão elevada do certo em face do universo que apenas existe e não detém nenhum valor próprio. A ética, portanto, é pessoal e objeto de escolha. Lippmann não está, a meu ver, associado aos existencialistas, mas, como veremos no Capítulo 6, sua versão da ética naturalista é, em última análise, idêntica à deles.

Os naturalistas buscam construir sistemas éticos em uma ampla variedade de formas. Mesmo os teístas cristãos devem admitir que muitos *insights* éticos dos naturalistas são válidos. Na verdade, os teístas não devem se surpreender com o fato de podermos aprender verdades morais mediante a observação da natureza e do comportamento humanos, pois se as mulheres e os homens são feitos à imagem divina, e se essa imagem não está totalmente destruída pela queda, eles ainda devem refletir — ainda que vagamente — algo da bondade de Deus.

7. Pergunta de cosmovisão 7: *A história é o fluxo linear de eventos ligados por causa e efeito, mas sem um propósito abrangente.*

Primeiro, a palavra *história*, usada na proposição, inclui a história natural e a humana, pois os naturalistas as veem como continuidade. A origem da família humana está na natureza. Surgimos dela e muito provavelmente retornaremos a ela (não apenas como indivíduos, mas como espécie).

A história natural começa com a origem do universo. Algo muito incrível ocorreu bastante tempo atrás — um *big bang* ou súbito surgimento — que em última análise resultou na formação do universo em que agora habitamos e do qual estamos conscientes. Contudo, poucos estão dispostos a descrever com exatidão como isso ocorreu. Lodewijk Woltjer, astrônomo da Columbia University, fala por muitos: “A origem do que existe — do homem, da terra, do universo — está envolta em um mistério que não estamos mais

perto de resolver do que o cronista de Gênesis".[40] Foram desenvolvidas várias teorias para explicar o processo, mas nenhuma foi bem-sucedida.[41] Mesmo assim, entre os naturalistas a premissa é sempre que o processo foi autoativado; ele não foi movido por um Motor Primordial — Deus ou outra coisa.

De modo geral, como os seres humanos vieram a existir é considerado mais certo que o surgimento do universo. A teoria da evolução, por longo tempo flertada pelos naturalistas, recebeu um "mecanismo" de Darwin e foi bem-sucedida. Dificilmente há um livro-texto de escola pública que não proclame a teoria como fato. Devemos ter o cuidado, entretanto, de não assumir que todas as formas da teoria evolutiva sejam estritamente naturalistas. Muitos teístas também são evolucionistas. Na verdade, a evolução se tornou uma questão muito mais controversa entre os cristãos e os naturalistas que no momento em que a primeira edição deste livro foi escrita.[42]

O teísta considera o Deus infinito-pessoal encarregado de todos os processos naturais. Se a ordem biológica evoluiu, isso se deu em conformidade com o desígnio divino; ela é teleológica, dirigida para o fim desejado por Deus. Para o naturalista, o processo ocorre por contra própria. George Gaylord Simpson coloca isso tão bem que vale a pena citá-lo em alguma extensão:

> A origem e a operação da evolução orgânica é um processo inteiramente materialista. [...] A vida tem natureza materialista, e possui propriedades únicas residentes na sua organização, não na matéria ou mecânica. O homem surgiu como resultado da operação da evolução orgânica e seu ser e suas atividades também são materialistas. Todavia, a espécie humana tem propriedades únicas entre todas as formas de vida, em adição às propriedades únicas da vida entre todas as formas de matéria e ação. As naturezas intelectual, social e espiritual do homem são excepcionais entre os animais em grau, mas surgiram pela evolução orgânica.[43]

Essa passagem é significativa por afirmar com clareza a continuidade humana com o resto do cosmo e a singularidade

especial. Contudo, para não concluirmos que nossa singularidade, nossa posição como a maior criação da natureza, foi designada por algum princípio teleológico operante no universo, Simpson acrescentou: “Com certeza o homem não era o objetivo da evolução — que não tinha evidentemente nenhum objetivo”.[44]

De certa forma, a teoria da evolução suscita tantas questões quantas resolve; embora ofereça uma explicação para *o que* aconteceu ao longo das eras, não explica o *porquê*. A noção de alguém conferir propósito não é aceita pelos naturalistas. Antes, como disse Jacques Monod: “O número [da humanidade] surgiu no jogo de Monte Carlo”, um jogo de puro acaso.[45] Richard Dawkins, um dos mais ruidosos evolucionistas neodarwinistas recentes, confirmou: “A seleção natural é o relojoeiro cego, cego porque não prevê, não planeja consequências, não tem propósito em vista”.[46] Qualquer intencionalidade é descartada desde o início como possibilidade.[47]

Em todo o caso, os naturalistas insistem em que, com o alvorecer da humanidade, a evolução de repente assumiu uma nova dimensão, pois os seres humanos são autoconscientes — provavelmente os únicos seres autoconscientes do universo.[48] Além disso, como seres humanos temos a consciência livre para considerar, decidir e agir. Assim, embora a evolução considerada estritamente no nível biológico permaneça inconsciente e acidental, isso não ocorre com as ações humanas. Elas não são apenas parte do ambiente “natural”. Elas constituem a história humana.

Em outras palavras, com o surgimento dos seres humanos, aparece a história significativa, a história humana — os eventos de homens e mulheres autoconscientes e autodeterminados. No entanto, como a evolução, sem nenhum objetivo inerente, a história não tem nenhum objetivo inerente. A história é o que fazemos dela. Os eventos humanos só têm o significado dado a eles pelas pessoas quando os escolhem ou quando os resgatam à mente.

A história prossegue em linha reta, como no teísmo (não em um ciclo, como no panteísmo oriental), mas não conta com nenhum objetivo predeterminado. Em lugar de culminar na segunda vinda do Deus-homem, a história durará tanto quanto os seres humanos conscientes. Quando partimos, a história humana desaparece e a história natural segue o próprio curso sozinha.

8. Pergunta de cosmovisão 8: *O naturalismo em si não implica nenhum compromisso central específico por parte de qualquer naturalista. Antes, compromissos centrais são adotados involuntariamente ou escolhidos pelos indivíduos.*

Cada indivíduo é livre para escolher o objetivo ou compromisso que desejar. A maioria dos naturalistas integra uma comunidade cultural específica e orienta a vida pessoal de acordo com as normas de sua comunidade. Contudo, não há nada na cosmovisão naturalista que exija isso, e os avessos a qualquer noção de boa vida criada pela sociedade não podem razoavelmente ser criticados pela rebelião às normas sociais. Ainda assim, embora o naturalismo não forneça nenhuma justificativa racional para agir de forma abnegada, os naturalistas muitas vezes optam por servir à comunidade ou promover um florescimento humano secular. Os naturalistas não escolherão, claro, viver para agradar a qualquer Deus ou deuses.

> Gostaria de afirmar que a vinda da secularidade moderna [...] coincidiu com o surgimento da sociedade em que, pela primeira vez na história, o humanismo puramente autossuficiente se tornou uma opção disponível. A isso, refiro-me ao humanismo que não aceita nenhum objetivo final além do florescimento humano nem fidelidade a qualquer outra coisa além desse florescimento. Isso não valeu para nenhuma outra sociedade até então. [...] Era secular é aquela em que se torna concebível o eclipse de todos os objetivos além do florescimento humano; ou melhor, se mostra dentro do alcance da vida imaginável para a massa de pessoas.
> **Charles Taylor***, A Secular Age* [Uma era secular]

NATURALISMO NA PRÁTICA: HUMANISMO SECULAR

Duas formas de naturalismo merecem menção especial. A primeira é o *humanismo secular*, termo que passou a ser usado e abusado por adeptos e críticos. Algum esclarecimento dos termos se faz aqui necessário.

Primeiro, o humanismo secular é uma forma de humanismo geral, mas não a única forma. O humanismo em si é a atitude geral de que os seres humanos possuem valor especial; suas aspirações, seus pensamentos e anseios são significativos. Há também uma ênfase no valor da pessoa como indivíduo.

Desde o renascimento, pensadores de várias convicções foram chamados ou se autodenominaram humanistas, entre os quais muitos cristãos. João Calvino (1509-1564), Erasmo de Roterdã (1456?-1536), Edmund Spenser (1552?-1599), William Shakespeare (1564-1616) e John Milton (1608-1674), todos escritores partidários da cosmovisão teísta cristã, eram humanistas, sendo por vezes chamados hoje humanistas cristãos. O motivo dessa designação se deve à ênfase na dignidade humana, não em oposição a Deus, mas como algo derivado da imagem divina em cada pessoa. Hoje há muitos cristãos reflexivos que desejam a tal ponto preservar a palavra *humanismo* da associação a formas puramente seculares que assinaram um manifesto humanista cristão (1982) e declararam que os cristãos sempre afirmaram o valor dos seres humanos.[49]

Os princípios do humanismo secular são bem expressos no *Manifesto humanista II*.[50] O humanismo secular é uma forma de humanismo completamente enquadrada na cosmovisão naturalista. É justo dizer, creio eu, que a maioria dos que se sentem confortáveis com o rótulo “humanista secular” encontrará suas visões refletidas nas proposições 1 a 6 acima. Os humanistas seculares, em outras palavras, são apenas naturalistas, embora nem todos os naturalistas sejam humanistas seculares.

NATURALISMO NA PRÁTICA: MARXISMO

Desde a última parte do século XIX, uma das formas historicamente mais significativas de naturalismo é o marxismo.[51] O destino do marxismo teve altos e baixos ao longo dos anos: o colapso do comunismo na Europa Oriental e na antiga União Soviética deixou apenas alguns poucos países "oficialmente" marxistas. No entanto, em grande parte do século XX uma enorme área do globo foi dominada por ideias originadas no filósofo Karl Marx (1818-1883). No período atual, embora o comunismo, como ideologia, pareça ter fracassado, muitas ideias de Marx permanecem influentes entre cientistas sociais e outros intelectuais no Ocidente. Mesmo na Europa Oriental, ex-comunistas, de forma um tanto comedida e professando compromisso com a democracia, parecem ensaiar um retorno político.

É difícil definir ou analisar o marxismo com brevidade, pois há muitos tipos diferentes de "marxistas".[52] Existem enormes diferenças entre as várias espécies de teorias marxistas, desde pensadores humanistas e comprometidos com alguma forma de democracia até "stalinistas" linha-dura que identificam o marxismo com o totalitarismo. Há ainda outra diferença considerável entre as várias *teorias* marxistas e a realidade da *prática* marxista na União Soviética e em outros lugares. Na teoria, o marxismo deve beneficiar a classe trabalhadora e lhe permitir obter o controle econômico da própria vida. Na realidade, porém, a rigidez burocrática da vida sob o comunismo levou à estagnação econômica e à perda da liberdade pessoal.

Embora o marxismo tenha geralmente afirmado ser uma teoria *científica* (como no nome "socialismo científico"), essa alegação não é aceita de modo geral. De muitas maneiras, é mais útil pensar no marxismo como uma espécie de humanismo, embora, evidentemente, a maioria dos humanistas não seja marxistas. Conquanto o humanismo marxista possua temas próprios, o marxismo e o humanismo secular, como formas do naturalismo, compartilham muitos pressupostos.

Todas as formas de marxismo procedem, como se espera, dos escritos de Karl Marx. A questão de quem são os “verdadeiros herdeiros” de Marx é disputada com acirramento, mas os marxistas mais humanistas sem dúvida podem apontar alguns temas importantes nos escritos de Marx. Em um de seus primeiros ensaios, ele disse com clareza: “O homem é o ser supremo para o homem”.[53] É desse tema humanista que Marx deduz o imperativo revolucionário: “Subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”.[54]

Marx chegou ao humanismo mediante o encontro com dois importantes filósofos do século XIX: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1830) e Ludwig Feuerbach (1804-1872). A filosofia de Hegel era uma forma de idealismo: Deus, ou o “espírito absoluto”, não é um ser distinto do mundo, mas uma realidade compreendida de forma progressiva no mundo concreto. Para Hegel, esse processo tem natureza *dialética*; isto é, progride mediante conflitos em que cada realização do espírito evoca o próprio antagonista ou “negação”. A partir do conflito surge a compreensão ainda mais elevada do espírito, e por sua vez evoca sua negação, e assim por diante. Essa filosofia é, em essência, uma filosofia da história muito especulativa. Para Hegel, o veículo mais elevado da expressão do espírito era a sociedade humana, em particular as sociedades modernas que se concretizavam nos estados capitalistas da Europa Ocidental do século XIX.

Feuerbach era um materialista que se tornou famoso ao afirmar que os seres humanos “são o que comem” e que a religião é uma invenção humana. No entender de Feuerbach, Deus é uma projeção do potencial humano, uma expressão dos nossos ideais não realizados. A religião age com perniciosidade, pois tão logo inventamos Deus, dedicamo-nos a agradar nossa construção imaginária em vez de labutar para superar as falhas que levaram em primeiro lugar a essa invenção. Feuerbach estendeu a crítica da religião ao idealismo filosófico de Hegel, vendo no conceito do

“espírito” concebido por Hegel ainda outra projeção humana, a saber, uma versão levemente secularizada do Deus do cristianismo.

Marx aceitou de todo o coração a crítica da religião feita por Feuerbach, e o ateísmo permanece até hoje um elemento da maioria das formas de marxismo. Contudo, ele ficou impressionado com o fato de que, se a crítica de Feuerbach a Hegel estava correta, a filosofia de Hegel ainda podia conter a verdade. Se o conceito do espírito de Hegel é apenas uma projeção enganosa da realidade humana, então o processo dialético descrito por Hegel pode ser real, assim como um filme, quando projetado, pode apresentar uma imagem precisa da realidade filmada. É apenas necessário “virar Hegel de ponta-cabeça”, ao verter o discurso idealista de Hegel sobre o espírito em um discurso materialista de seres humanos concretos. Tão logo se perceba que em Hegel vemos uma projeção ou “filme”, podemos interpretar seu ponto de vista de forma a torná-lo verdadeiro. A história *progride* mediante conflitos em que as partes conflitantes criam os próprios antagonistas, e essa série de conflitos históricos “segue para algum lugar”. O objetivo da história é a sociedade humana ideal ou perfeita, mas é enganoso e confuso chamar a sociedade de “espírito”.

Marx se considera “materialista”, e em certo sentido sem dúvida o era. Apesar disso, ele quase nunca fala sobre a matéria. Seu materialismo é *histórico* e *dialético*: em sentido mais básico, uma doutrina sobre a história humana, considerada uma série de lutas dialéticas. Os fatores econômicos são os principais determinantes da história. Uma vez que os seres humanos são materiais, sua vida deve ser entendida em termos da necessidade de trabalhar para satisfazê-las.

Marx cria que a história humana começara em comunidades humanas relativamente pequenas, organizadas nos moldes de tribos familiares. Propriedade privada era algo desconhecido; persiste uma espécie de comunismo primitivo ou natural em que os indivíduos se identificam com toda a comunidade, embora essas

comunidades fossem pobres e incapazes de dar condições para o progresso de seus membros. À medida que as sociedades desenvolvem tecnologias, ocorre a divisão do trabalho. Algumas pessoas controlam as ferramentas ou recursos dos quais a sociedade depende; isso lhes dá o poder de explorar os outros. Assim, a partir dessa divisão de trabalho e consequente controle sobre os meios de produção, surgem as classes sociais.

Para Marx as classes sociais, e não as realidades espirituais de Hegel, são os antagonistas dialéticos da história. A história, para Marx, consista na luta de classes. Desde a extinção das sociedades primitivas, as sociedades sempre foram dominadas pela classe que controla os meios de produção. O processo de criação dos bens materiais requeridos pela sociedade e criados é a chave para a compreensão da sociedade. O processo é chamado pelos marxistas a “base” da sociedade. Um sistema particular de produção de bens materiais, como a agricultura feudal ou o capitalismo industrial, produz uma estrutura de classe particular. Dessa estrutura de classe depende, por sua vez, o que Marx chama “superestrutura” da sociedade: a arte, religião, filosofia, moralidade e, o mais importante, as instituições políticas.

As mudanças sociais ocorrem quando um sistema de produção dá origem “dialética” a um novo sistema. A nova base econômica surge no ventre da velha superestrutura. As classes sociais dominantes da antiga ordem, claro, tentam preservar o poder o maior tempo possível, valendo-se do Estado para manter a posição. Por fim, o novo sistema econômico e a classe emergente se tornam muito poderosos. O resultado é a revolução em que a velha superestrutura é aniquilada em prol da nova ordem política e social que reflita melhor a ordem econômica subjacente.

A história do capitalismo ilustra essas verdades com clareza, segundo Marx. As sociedades feudais medievais criaram a sociedade industrial moderna, seu oposto dialético. Durante muito tempo a aristocracia feudal tentou se manter no poder. Contudo,

Marx viu na Revolução Francesa o triunfo da nova classe média, que controlava os meios de produção na sociedade capitalista. E as mesmas forças dialéticas conducentes ao capitalismo também o destruirão. Para existir, o capitalismo requer a exploração de um grande contingente de trabalhadores sem propriedade, o proletariado. Na visão de Marx, a dinâmica econômica do capitalismo necessariamente levará à sociedade em que os proletários serão cada vez mais numerosos e mais explorados. As sociedades capitalistas se tornam cada vez mais produtivas, mas a riqueza é distribuída de forma cada vez mais restrita. Por fim, a concentração de riqueza leva à sociedade em que se produz mais do que é possível comprar; a superprodução leva ao desemprego e a mais sofrimento. Por fim, o proletariado será forçado a se revoltar.

Para Marx, a revolta do proletariado será diferente de qualquer outra revolução anterior. No passado uma classe social derrubava a rival opressora e se tornava assim a classe opressora. O proletariado, no entanto, será a maioria, não a minoria. Ele não tem nenhum interesse especial na velha ordem; será, portanto, do seu interesse abolir todo o sistema de opressão de classes. Pela primeira vez na história humana a fartura material criada pela tecnologia moderna tornará isso uma possibilidade real, pois sem a fartura a luta, a competição e a opressão acabariam irrompendo em novas formas.

A futura nova sociedade sem classes tornará possível o que os marxistas chamam “o novo indivíduo socialista”. As pessoas serão, supostamente, menos individualistas e competitivas, mais capazes de encontrar satisfação no trabalho em prol dos outros. A “alienação” de todas as sociedades anteriores será superada, e uma nova e mais elevada forma de vida humana vai emergir. Em muitos aspectos, essa visão encontra paralelo no conceito cristão da vinda do Reino de Deus, e é, portanto, fácil perceber por que alguns caracterizam o marxismo como heresia cristã.

Pode-se observar com facilidade por que, para muitos e por tanto tempo, a visão de Marx foi tão atraente e decorria de seu profundo entendimento da necessidade humana de uma comunidade genuína e da realização no trabalho. Ele era sensível não só ao problema da pobreza, mas também à perda da dignidade resultante quando os seres humanos são vistos apenas como rodas dentadas de uma enorme máquina industrial. Ele almejava a sociedade em que as pessoas se expressariam de modo criativo no trabalho e veriam nele a oportunidade de ajudar os outros, bem como a si mesmas.

Não é possível afirmar que, em algum momento, condições de mudança não acabem reacendendo o interesse por Marx. Alguns teóricos, por exemplo, se preocupam com o fato de existir nos EUA uma lacuna cada vez maior entre a elite econômica e a grande massa de pessoas estagnadas em sentido econômico e que essa crescente desigualdade possa tornar as teorias de Marx mais uma vez relevantes.

No entanto, há também questões difíceis que Marx não respondeu de forma convincente. Um conjunto crucial de questões diz respeito à realidade da vida sob o comunismo. Como uma teoria que parece tão comprometida com a libertação humanista pode produzir a desumanização e opressão do stalinismo? Parte da resposta aqui com certeza reside nas mudanças que Vladimir Lênin introduziu no marxismo. Marx predissera que o socialismo se desenvolveria nas sociedades economicamente mais avançadas, como a Inglaterra e os EUA; e não cria que o verdadeiro socialismo seria possível em um país atrasado como a Rússia. Lênin acreditava que, se a sociedade fosse rigidamente controlada por um partido monolítico comunista, isso compensaria o atraso econômico. Assim, muitos marxistas ocidentais comprometidos com o “socialismo democrático” argumentam que o comunismo de estilo leninista representou uma forma herética de marxismo e que as próprias ideias de Marx jamais receberam oportunidade justa.

No entanto, ainda que se ignore a realidade da vida sob o comunismo e os horrores dos *gulagui*, há muitos aspectos em que as ideias de Marx se mostram vulneráveis. Uma preocupação crucial é a crença que a história humana se move em direção à sociedade ideal. Tendo abandonado a crença religiosa na providência, bem como a crença de Hegel no espírito absoluto subjacente à história, Marx não tem nenhuma base real para sustentar essa expectativa. Ele baseia a esperança no estudo empírico da história, em particular na análise das forças econômicas. Contudo, muitas previsões de Marx, como a alegação de que os trabalhadores nos países capitalistas avançados se tornarão cada vez mais empobrecidos, esteve longe de atingir o alvo. Pode algum cientista social — marxista ou não — prever com exatidão o futuro?

O segundo problema de Marx diz respeito à motivação para trabalhar visando à sociedade futura, em especial quando se reconhece que essa sociedade é absolutamente inevitável. Por que eu deveria trabalhar por uma sociedade melhor e tentar acabar com a exploração social? Marx rejeita todos os valores morais como base dessa motivação. Como naturalista, ele considera a moralidade apenas um produto da cultura humana. Não há valores transcendentes capazes de ser usados como base para avaliar criticamente a cultura. Ainda assim, o próprio Marx parece muitas vezes estar cheio de indignação moral quando examina os excessos do capitalismo. Qual é a base de Marx para condenar o capitalismo se as noções morais como “justiça” e “igualdade” são apenas invenções ideológicas?

Dois problemas graves finais para Marx estão na visão da natureza humana e na análise do problema humano fundamental. Para ele, os seres humanos são fundamentalmente autocriativos; nós nos criamos por meio do trabalho. Quando o trabalho ou a atividade de vida é alienado, estamos alienados, e quando o trabalho se torna humano de verdade, somos humanos também. A

ganância, competição e inveja surgem das divisões sociais e da pobreza; a sociedade ideal eliminará esses males.

A questão é se o conceito de Marx da natureza humana e sua análise do problema humano vão fundo o bastante. É realmente plausível pensar que o egoísmo e a ganância são apenas produtos da escassez e da divisão de classes? É possível tornar os seres humanos bons se mantivermos o ambiente certo para eles? Quer olhemos para sociedades capitalistas, quer para sociedades declaradamente socialistas, a lição da história parece afirmar que os seres humanos são muito inventivos para encontrar formas de manipular qualquer sistema para seu benefício egoísta. Talvez o problema da natureza humana seja mais profundo que o cogitado por Marx. E esse problema pode expor um obstáculo à visão de Marx sobre os seres humanos: Somos seres puramente materiais?

Sem dúvida Marx estava certo ao enfatizar o trabalho e os fatores econômicos como crucialmente importantes para moldar a sociedade humana, mas a vida do homem não se resume aos fatores econômicos. Com certeza, na maioria dos países economicamente avançados, muitos jovens lutam para encontrar significado e propósito na vida. O marxismo, como todas as formas de naturalismo, tem dificuldade em fornecer esse significado e propósito para os seres humanos.

A PERSISTÊNCIA DO NATURALISMO

O naturalismo demonstra grande perseverança. Nascido no século XVIII, atingiu a maioridade no século XIX e cresceu até a maturidade no século XX. Embora os sinais da idade agora apareçam e as trombetas pós-modernas proclamem a morte da razão iluminista, o naturalismo permanece muito vivo. Ele domina universidade, faculdades e colégios. Fornece o quadro para a maioria dos estudos científicos. Apresenta o pano de fundo contra o qual a humanidade continua a lutar a favor do valor humano, enquanto escritores, poetas, pintores e artistas em geral

estremecem sob suas implicações (naturalismo).[55] Ele é visto como o grande vilão da vanguarda pós-moderna. Todavia, nenhuma cosmovisão rival foi ainda capaz de derrubá-lo. Ainda assim, é justo dizer que o século XX forneceu algumas opções poderosas: o teísmo cristão experimenta o renascimento em todos os níveis da sociedade e o teísmo islâmico apresenta um desafio apenas nos bastidores.

O que torna o naturalismo persistente? Há duas respostas básicas. Primeira, ele dá a impressão de ser honesto e objetivo. Deve-se aceitar apenas o que parece se basear em fatos e nos resultados seguros da pesquisa científica ou do mundo acadêmico. Em segundo lugar, para um grande número de pessoas, ele parece coerente. Para elas, as implicações das premissas naturalistas são extensamente desenvolvidas e consideradas aceitáveis. O naturalismo não assume nenhum deus, nenhum espírito, nenhuma vida após a morte. Ele considera os seres humanos criadores dos valores. Embora rejeite a ideia de que somos o centro do universo, em virtude do desígnio, permite que nos coloquemos nessa situação e façamos de nós mesmos e para nós mesmos algo de valor. Como disse Simpson: “O homem *é* o animal superior. O fato de ele sozinho ser capaz de fazer esse julgamento é em si parte da evidência de que essa resolução é correta”.[56] Cabe-nos, então, desenvolver as implicações do nosso lugar especial na natureza, ao controlar e alterar, tanto quanto possível, nossa própria evolução.[57]

Tudo isso é atraente. Se o naturalismo fosse realmente como é descrito, deveria talvez não ser chamado apenas atraente ou persistente, mas verdadeiro. Poderíamos então continuar a divulgar suas virtudes e tornar o argumento deste livro um panfleto dos nossos tempos.

Entretanto, muito antes do início do século XX, rachaduras começaram a aparecer no edifício. Os críticos teístas sempre encontraram falhas nele. Eles jamais poderiam abandonar a convicção de que o Deus infinito-pessoal está por trás do universo.

Suas críticas poderiam ser relevadas como não esclarecidas ou apenas conservadoras, como se eles tivessem receio de se lançar nas águas desconhecidas da nova verdade. Porém, mais coisas estavam acontecendo além disso. Como veremos em mais detalhes no próximo capítulo e no Capítulo 9 sobre pós-modernismo, nas próprias trincheiras naturalistas surgiram murmúrios de descontentamento. Os fatos nos quais o naturalismo se baseava — a natureza do universo externo, a continuidade fechada de causa e efeito — não estavam em questão. O problema era a coerência. O naturalismo apresentava uma razão adequada para nos considerarmos dotados de valor? Únicos, talvez. Mas os gorilas são únicos, como todas as categorias da natureza. O valor foi a primeira questão problemática. Poderia um ser surgido ao acaso ter dignidade?

Em segundo lugar, poderia um ser cujas origens são tão “duvidosas” confiar na própria capacidade de conhecer? Analisando no âmbito pessoal: se minha mente é contígua a meu cérebro, se “eu” sou apenas uma máquina pensante, como posso confiar no meu pensamento? Se a consciência é um epifenômeno da matéria, talvez a aparência de liberdade humana, que assenta a base para a moralidade, seja um epifenômeno do acaso ou de uma lei inexorável. Talvez o acaso ou a natureza das coisas tenha apenas incutido em mim o “sentimento” de que sou livre, mas na verdade não sou.

Essas e outras questões semelhantes não surgiram fora da cosmovisão naturalista. Elas lhe são inerentes. Os receios que essas questões suscitaram em algumas mentes levaram de forma direta ao niilismo, que tendo a designar cosmovisão, mas que é na verdade a negação de todas as cosmovisões.

1 *Without warning, David was visited by an exact vision of death: / a long hole in the ground, no wider than your body, / down which you were drawn while the white faces recede. / You try to reach them but your arms are pinned. / Shovels pour dirt in your face. / There you will be forever, in an upright position, / blind and silent, and in time no one will remember you, / and you will never be called. As strata of rock shift, your fingers / elongate, and your teeth are distended sideways in a great / underground grimace indistinguishable from a strip of chalk. / And the earth tumbles on, and the sun expires, / an unaltering darkness reigns where once there were stars.*

2 *Man a Machine* (1747), in: *Les Philosophes,* Norman L. Torrey, org. New York: Capricorn, 1960, p. 176.

3 Alfred North Whitehead, p. ex., disse: “Evidentemente, encontramos no séc. XVIII o famoso argumento de Paley de que o mecanismo pressupõe um Deus que é o autor da natureza. Mas mesmo antes de Paley haver apresentado o argumento na forma final, Hume escreveu a contestação de que o Deus que você achará será o tipo de Deus que fez esse mecanismo. Em outras palavras, esse mecanismo pode, no máximo, pressupor um mecânico; e não apenas um mecânico, mas o *seu* mecânico” (Whitehead, *Science and the Modern World*. 1925; reimpr., New York: Mentor, 1948, p. 77).

4 O tom atrevido, anticristão e anticlerical do ensaio de La Mettrie é de um texto com conteúdo antiteísta que exalta a razão humana em detrimento da revelação. Uma amostra disso, da conclusão de *Man a Machine*, é instrutiva: “Reconheço apenas os cientistas como juízes das conclusões que tiro, e pelo presente desafio qualquer homem preconceituoso que não seja anatomista ou conhecedor da única filosofia que serve ao propósito do corpo humano. Contra um carvalho tão forte e sólido, no que poderiam ajudar os caniços frágeis da teologia, metafísica e escolasticismo; armas infantis como os nossos floretes, que poderiam bem conceder o prazer da esgrima, mas jamais ferir um adversário. Preciso dizer que me refiro às noções vazias e triviais, aos argumentos banais e lamentáveis que serão levantados, enquanto a sombra do preconceito ou da superstição permanecer na terra, para a suposta incompatibilidade de duas substâncias que se encontram e interagem sem cessar?” [La Mettrie se refere à divisão cartesiana da realidade em mente e matéria] (p. 177).

5 Estritamente falando, há naturalistas não materialistas — afirmam que pode haver elementos do universo não materiais —, mas exercem pouco impacto sobre a cultura ocidental. Minha definição de naturalismo se limitará aos materialistas.

6 *Cosmos*. New York: Random House, 1980, p. 4. Sagan continua: “Nossas contemplações mais despretensiosas do cosmo nos induzem — há um calafrio na espinha, uma perda de voz, uma sensação de vazio, como em uma memória distante, de uma queda a grande altura. Nós nos sentimos próximos do maior dos mistérios”. Para Sagan, nesse livro e na série televisiva homônima, o cosmo assume a posição de Deus, ao criar idêntica admiração em Sagan, e ele tenta instigar nos leitores e na audiência televisiva a mesma resposta. A suposta ciência se torna assim uma religião; a religião, como alguns dizem, do cientismo. Veja Jeffrey Marsh, “The Universe and Dr. Sagan”, *Commentary,* May 1981, p. 64-8.

7 Veja J. P. Moreland; William Lane Craig, *Filosofia e cosmovisão cristã*, 1. ed. (2005; reimp., São Paulo: Vida Nova, 2015), p. 581.

8 *A Brief History of Time* (New York: Bantam, 1988), p. 13. A conclusão de Hawking é cautelosamente otimista: “Se descobríssemos uma teoria completa [do universo] [...] ela seria o triunfo final da razão humana — porque conheceríamos então a mente de Deus” (p. 175).

9 Para uma recente atualização escrita em linguagem leiga, v. Dennis Overbye, “Dark, Perhaps Forever”, *The New York Times*, June 3, 2008, sec. D, p. 1, 4.

10 *Man a Machine,* p. 177. No entanto, definir o ser humano como “um campo de energias em movimento no sistema flutuante de energias maior” é igualmente naturalista. Em nenhum dos casos a humanidade é vista transcendendo o cosmo. Veja Marilyn Ferguson, *The Brain Revolution: The Frontiers of Mind Research* (New York: Taplinger, 1973), p. 22.

11 *The History of Philosophy,* trad. Wade Baskin. Chicago: University of Chicago Press, 1967, vol. 5, p. 129.

12 *Humanist Manifestos I and II* (Buffalo: Prometheus, 1973), p. 16. Esses dois manifestos, em especial o segundo (esboçado por Paul Kurtz), são compilações convenientes dos pressupostos naturalistas. Paul Kurtz é professor de Filosofia na Universidade do Estado de Nova Iorque, em Buffalo, editor da *Free Inquiry* (um jornal trimestral dedicado à divulgação do “humanismo secular”) e editor da Prometheus Books.

13 John A. Garraty; Peter Gay, orgs., *The Columbia History of the World*. New York: Harper & Row, 1972, p. 14.

14 “How Does Our Twentieth-Century Concept of the Universe Affect Our Understanding of the Bible?”, *Enquiry,* September-November 1972, p. 14. Ernest Nagel, em um ensaio útil que define o naturalismo entendido em meados do séc. XX, afirma essa posição em termos mais filosóficos: “A primeira [proposição central do naturalismo] é a primazia existencial e causal da matéria organizada na ordem executiva da natureza. É o pressuposto de que a ocorrência de eventos, qualidades e processos, e que os comportamentos característicos de vários indivíduos dependem da organização de corpos localizados no espaço-tempo, cujas estruturas internas e relações externas determinam e limitam o aparecimento e desaparecimento de tudo que acontece” (“Naturalism Reconsidered” [1954], in: *Essays in Philosophy,* Houston Peterson, org. New York: Pocket Library, 1959, p. 486).

15 *Man a Machine,* p. 177.

16 Fredrick Copleston, *A History of Philosophy*. London: Burns and Oates, 1961, vol. 6, p. 51. Entre os defensores da ideia de que os seres humanos são máquinas, v. John Brierly, *The Thinking Machine* (London: Heinemann, 1973).

17 *The Death of the Soul*: From Descartes to the Computer. New York: Anchor, 1987, p. 154. Sherry Turkle, que estudou o efeito dos computadores sobre a autocompreensão humana, diz: “As pessoas que tentam se considerar computadores têm problemas com a noção do eu” (Carl Mitcham alude ao trabalho dela em “Computer Ethos, Computer Ethics”, in: *Research in Philosophy and Technology* [Greenwich: JAI Press], vol. 8, p. 271).

18 O *Manifesto humanista II* afirma a situação ao se referir à natureza como um conjunto: “A natureza pode, de fato, ser mais ampla e profunda do que agora sabemos; quaisquer novas descobertas, contudo, apenas ampliarão nosso conhecimento do natural” (p. 16).

19 “The Uniqueness of Man”, in: *Man in the Modern World* (New York: Mentor, 1948), p. 7-28. George Gaylord Simpson lista os “fatores inter-relacionados da inteligência, flexibilidade, individualização e socialização” da humanidade (*The Meaning of Evolution,* ed. rev. New York: Mentor, 1951, p. 138).

20 “Naturalism Reconsidered”, p. 490.

21 O físico Edward Fredkin, p. ex., acredita que mesmo no universo completamente determinista as ações humanas podem não ser previsíveis e há espaço para o “pseudolivre-arbítrio” (Robert Wright, *Three Scientists and Their Gods*. New York: Harper & Row, 1988, p. 67).

22 *Humanist Manifestos I and II,* p. 17.

23 “A Free Man’s Worship”, in: *Why I Am Not a Christian*. New York: Simon & Schuster, 1957, p. 107.

24 *The Humanist Outlook*. London: Pemberton, 1968, p. 9.

25 “Naturalism Reconsidered”, p. 496.

26 *Humanist Manifestos I and II,* p. 17.

27 “Pigeon Feathers”, in: *Pigeon Feathers and Other Stories*. Greenwich: Fawcett, 1959, p. 96.

28 V. as p. 90-4 abaixo.

29 V. os ensaios em *Naturalizing Epistemology*, 2. ed., Hilary Kornblith, org. (Cambridge: MIT Press, 1997) para uma apresentação e crítica de várias formas naturalistas de justificar nossas reivindicações de conhecimento.

30 No teísmo cristão não há nenhuma fenda necessária entre as palavras e as coisas; isso porque todas as coisas que existem, exceto o próprio Deus, foram feitas pela Palavra (a inteligência pessoal de Deus). Veja o Capítulo 2, p. 44. Também discuti esse aspecto do teísmo em *Discipleship of the Mind* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1990), p. 87-94.

31 A mudança no conteúdo das normas éticas pode ser estudada comparando-se o *Manifesto humanista I* (1933) com o *Manifesto humanista II* (1973). Desde 1973, é claro, mais mudanças ocorreram, mais notavelmente na ascendência do apelo de que a homossexualidade seja considerada condição humana normal com os direitos morais que a acompanham.

32 *Man a Machine,* p. 176 (grifos acrescidos).

33 *Humanist Manifestos I and II,* p. 17.

34 *Meaning of Evolution*, p. 145.

35 *Ibid.*, p. 149.

36 In: *The Center Magazine,* March-April 1972, p. 48.

37 Dois outros naturalistas que tentam construir a ética sobre um fundamento evolutivo são Daniel Dennett, *Darwin’s Dangerous Idea* (New York: Simon & Schuster, 1995) e James Q. Wilson, *The Moral Sense* (New York: Free Press, 1993). Ambos explicam como o senso moral pode ter se desenvolvido; nenhum dos dois consegue evitar a falácia naturalista — a tentativa de derivar o *dever* do *ser*.

38 New York: Time, 1964, p. 190.

39 *Ibid*., p. 307. O livro de Allan Bloom, *O declínio da cultura ocidental*, pode ser descrito como um grito contínuo pela manutenção de alguma outra base dos valores humanos que não o *compromisso* ou a *decisão* humana. Sem enfrentar com seriedade o Deus infinito-pessoal que age como fundamento desses valores, é difícil ver como os valores contemporâneos poderão se fundamentar em qualquer absoluto firme. Veja Allan Bloom, *O declínio da cultura ocidental* (São Paulo: Best Seller, 1989), esp. p. 243-72. V. tb. Alasdair MacIntyre, *Depois da virtude: Um estudo em teoria moral* (Bauru: EDUSC, 2001).

40 Garraty; Gay, *Columbia History of the World,* p. 3.

41 Um dos tratamentos mais intrigantes da origem do universo é o apresentado por Hawking em *Uma breve história do tempo.*

42 A maioria dos cientistas naturalistas aceita alguma forma de teoria evolutiva. Daniel C. Dennett está provavelmente certo ao escrever: "Embora existam controvérsias vigorosas em torno da teoria evolutiva", elas são disputas em família. A ideia darwinista "é quase tão segura como qualquer outra na ciência"; "os seres humanos são produtos da evolução" é um "fato indisputável" (*Darwin's Dangerous Idea,* p. 19, 481). Um cientista naturalista, entretanto, que não aceita o darwinismo ou neodarwinismo é Michael Denton, *Evolution: A Theory in Crisis* (Bethesda: Adler and Adler, 1985). Entre os cristãos, muitos cientistas e teólogos, em especial os associados à *American Scientific Affiliation*, aceitam alguma forma de evolução como cientificamente possível e consistente com o teísmo cristão (v. os incontáveis artigos no *Journal of the American Scientific Affiliation* e *Perspectives on Science and Christian Faith* [agora intitulado ASA]). Outros exemplos são Charles Hummel, *The Galileo Connection* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1985); Howard J. Van Till, *The Fourth Day* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); Howard J. Van Till, Davis A. Young; Clarence Menninga, *Science Held Hostage* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988). Três livros recentes são muito úteis para classificar o *status* da variedade atual de avaliações feitas por estudiosos cristãos acerca da evolução: Darrel R. Falk, *Coming to Peace with Science: Bridging the Worlds Between Faith and Biology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004); Francis S. Collins, *A linguagem de Deus: um cientista apresenta evidências de que ele existe* (São Paulo: Gente: 2007); e Kenneth R. Miller, *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution* (San Francisco: Harper Perennial, 2007).
Embora o naturalismo metodológico ainda seja o pressuposto reinante entre a maioria dos cientistas — seculares e cristãos —, ele foi desafiado com seriedade por vários cientistas, filósofos e críticos culturais. W. Christopher Stewart explica o conflito entre os cristãos em "Religion and Science", in: *Reason for the Hope Within,* Michael J. Murray, org. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 318-44. Sobre os opostos ao naturalismo metodológico, defensores da ciência "teísta" ou de *design*, v. esp. o seguinte: o biólogo Michael Behe, *A caixa preta de Darwin: O desafio da bioquímica à teoria da evolução* (Rio de Janeiro: Zahar, 1997); Charles B. Thaxton, Walter L. Bradley; Roger L. Olsen, *The Mystery of Life's Origin* (New York: Philosophical Library, 1984); o matemático e filósofo William A. Dembski, *The Design Inference* (New York: Cambridge University Press, 1998); *Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1999); *Signs of Intelligence: Understanding Intelligent Design* (Grand Rapids: Brazos, 2001); *No Free Lunch* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2002); *Design Revolution: Answering the Toughest Questions About Intelligent Design* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004); o professor de Direito e crítico cultural Phillip E. Johnson, *Darwin no banco dos réus* (São Paulo: Cultura Cristã, 2008); *Reason in the Balance: The Case Against Naturalism in*

Science, Law and Education (Downers Grove: InterVarsity Press, 1995); *The Wedge of Truth* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000); e *As perguntas certas* (São Paulo: Cultura Cristã, 2004); e o químico e historiador da ciência Charles B. Thaxton e a escritora Nancy Pearcey, *A alma da ciência: fé cristã e filosofia natural* (São Paulo: Cultura Cristã, 2005). Duas histórias do nascimento, desenvolvimento e crítica do movimento do *design* inteligente são Thomas Woodward, *Doubts About Darwin: A History of Intelligent Design* (Grand Rapids: Baker, 2003): e *Darwin Strikes Back: Defending the Science of Intelligent Design* (Grand Rapids: Baker, 2006). Críticas de argumentos cristãos sobre a evolução são encontradas em Del Ratzsch, *The Battle of Beginnings: Why Neither Side Is Winning the Creation-Evolution Debate* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996); *Science and Its Limits,* 2. ed. (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000); *Nature, Design, and Science: The Status of Design in Natural Science* (Albany: State University of New York Press, 2001).
Seis coleções de ensaios por uma ampla variedade de estudiosos também se concentram nesse tema: J. P. Moreland, org., *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1994); Jon Buell; Virginia Hearn, orgs., *Darwinism: Science or Philosophy?* (Richardson: Foundation for Thought and Ethics, 1994); William A. Dembski, org., *Mere Creation: Science, Faith and Intelligent Design* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1998); J. P. Moreland; John Mark Reynolds, *Three Views on Creation and Evolution* (Grand Rapids: Zondervan, 1999); Michael Behe *et al., Science and Evidence for Design in the Universe: Papers Presented at a Conference Sponsored by the Wethersfield Institute, September 25, 1999* (San Francisco: Ignatius, 2000); e Robert T. Pennock, org., *Intelligent Design Creationism and Its Critics* (Cambridge: MIT Press, 2001).

43 *Meaning of Evolution,* p. 143. Por que Simpson deveria atribuir aos seres humanos uma natureza espiritual não está claro. Não devemos, contudo, interpretá-lo como se quisesse dizer que eles têm uma dimensão que os leva para fora do universo fechado.

44 *Ibid*.

45 *Chance and Necessity,* trad. Austryn Wainhouse. New York: Alfred A. Knopf, 1971, p. 146.

46 *The Blind Watchmaker*. New York: W. W. Norton, 1986, p. 21.

47 Veja Christoph Cardinal Schönborn, *Chance or Purpose? Creation, Evolution and a Rational Faith,* trad. Henry Taylor (San Francisco: Ignatius Press, 2007) para uma perspectiva cristã sobre o propósito na evolução.

48 Alguns naturalistas, como Carl Sagan, acreditam que dado o tamanho e a idade do universo, outros seres inteligentes devem ter evoluído em algum outro local dele. Mesmo Sagan admite não haver nenhuma evidência forte para essa visão (*Cosmos,* p. 292, 307-15). Isso foi em 1980; o mesmo continua valendo em 2009.

49 Um manifesto humanista cristão foi publicado na revista *Eternity,* em janeiro de 1982, p. 16-8. Os signatários foram Donald Bloesch, George Brushaber, Richard Bube, Arthur Holmes, Bruce Lockerbie, J. I. Packer, Bernard Ramm e eu. Assim também, Norman Klassen e Jens Zimmerman promovem uma forma de humanismo cristão que chamam “humanismo encarnacional”, que serve como um fundamento para a educação cristã, em especial no nível universitário; v. o livro deles *The Passionate Intellect* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).

50 *Humanist Manifestos I and II*. Outra compilação, mais sucinta, das visões humanistas seculares, “The Affirmations of Humanism: A Statement of Principles and Values”, aparece na contracapa da revista *Free Inquiry,* Summer 1987.

51 Esta seção sobre o marxismo foi escrita por C. Stephen Evans, professor de Filosofia e Humanidades da Baylor University.

52 Uma das melhores introduções para as muitas faces do marxismo é a de Richard Schmitt, *Introduction to Marx and Engels: Critical Reconstruction* (Boulder: Westview, 1987). Uma boa introdução a partir do ponto de vista cristão é de David Lyon, *Karl Marx: A Christian Assessment of His Life and Thought* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1979). Nada substitui, claro, os escritos reais de Marx para compreendê-lo de fato, bem como os escritos do seu colaborador e amigo próximo Friedrich Engels. Muitos dos escritos mais importantes estão no livro de Richard Tucker, org., *The Marx-Engels Reader,* 2. ed. (New York: W. W. Norton, 1978).

53 *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (São Paulo: Boitempo, 2010), p. 151.

54 *Ibid*.

55 Uma importante crítica cristã do naturalismo é encontrada no livro *Reason in the Balance* de Johnson.

56 *Meaning of Evolution,* p. 139.

57 *Ibid*., p. 166-81. Desde os primeiros dias de Darwin e Thomas Henry Huxley, os naturalistas depositam muita esperança na evolução humana. Alguns otimistas modernos são Arthur C. Clarke, *Profiles of the Future* (New York: Bantam, 1964), p. 212-7; Peter Medawar, “On Effecting All Things Possible”, *The Listener*, October 2, 1969, p. 437-42; Glenn Seaborg, “The Role of Science and Technology”, *Washington University Magazine,* Spring 1972, p. 31-5; Julian Huxley, “Transhumanism”, in: *Knowledge, Morality and Destiny* (New York: Mentor, 1960), p. 13-7.

Capítulo 5

MARCO ZERO

NIILISMO

Se eu me despojasse desse casaco esfarrapado,
E seguisse livre pelo imenso céu;
Se não encontrasse nada lá,
Exceto um vasto azul,
Silencioso, ignorante —
E daí?[1]

Stephen Crane, *The Black Riders and Other Lines*
[Os cavaleiros negros e outras poesias]

O niilismo é mais um sentimento que uma filosofia, mais uma postura solitária perante o universo que uma cosmovisão. Em sentido estrito, o niilismo é a negação de qualquer filosofia ou cosmovisão — a negação da possibilidade do conhecimento, de tudo que possui valor. Se ele avança para a negação absoluta de tudo, nega até mesmo a realidade da própria existência. Em outras palavras, o niilismo é a negação de todas as coisas — do conhecimento, da ética, beleza e realidade. Nenhuma afirmação tem validade no niilismo, nada tem significado. Tudo é desnecessário, dispensável, isto é, apenas existe.

Quem não foi alguma vez afetado pelos sentimentos do desespero, da ansiedade e do tédio associados ao niilismo pode achar difícil imaginar que o niilismo seja uma orientação do coração

mantida com seriedade. Mas ela é, e quem quer compreender os séculos XX e XXI faria bem em experimentar, mesmo que de forma indireta, algo do niilismo como posição diante da existência humana.

As galerias de artes modernas estão repletas de seus produtos — se é que alguém pode falar de algo (objetos de arte) vindo do nada (artistas que, se existem, negam o valor último da própria existência). Como veremos adiante, nenhuma arte é niilista, em última análise, mas algumas tentam incorporar várias características do niilismo. O mictório ordinário de Marcel Duchamp, comprado em qualquer loja do gênero, assinado com um nome fictício e rotulado *Fountain* [Fonte] é um bom ponto de partida. As peças de Samuel Beckett, sobretudo *Fim de partida* e *Esperando Godot*, são exemplos notáveis no drama. Entretanto, a arte niilista de Beckett atingiu talvez o ápice em *Respiração*, uma peça de 35 segundos sem atores humanos. O cenário consiste em uma pilha de lixo no palco, iluminado por uma luz que começa a diminuir de intensidade, depois aumenta (mas nunca até o máximo) e então diminui até a escuridão. Não há palavras, apenas um grito "gravado" abrindo a peça, uma inspiração, uma expiração e o mesmo grito "gravado" encerrando a apresentação. Para Beckett a vida é uma "respiração" como essa.

Douglas Adams, em seus romances cósmicos de ficção científica, retrata a situação dos que buscam na ciência da computação a resposta para o significado humano. Em *O guia do mochileiro das galáxias*, *O restaurante no fim do universo*; *A vida, o universo e tudo mais* e *Até mais, e obrigado pelos peixes!*, Adams conta a história do universo a partir do ponto de vista de quatro viajantes do tempo que seguem de um lado para outro no tempo e espaço intergalácticos, da criação no *big-bang* à destruição final do universo.[2] No curso da história uma raça de seres pandimensionais hiperinteligentes (ratos, na verdade) cria um computador gigante ("do tamanho de uma pequena cidade") para responder "As questões últimas da vida, do universo e de tudo mais". Esse

computador, chamado Pensador Profundo, leva 7 milhões e meio de anos nesse cálculo.[3]

> Por sete milhões e meio de anos, o Pensador Profundo computou e calculou, e, por fim, anunciou que a resposta de fato era Quarenta-e-dois — e assim outro computador ainda maior precisou ser construído para descobrir qual era a pergunta afinal.
>
> Esse computador, chamado de Terra, era tão grande que muitas vezes o confundiam com um planeta — em especial pelos estranhos seres, parecidos com macacos, que perambulavam por sua superfície, totalmente ignorantes do fato de serem apenas parte de um gigantesco programa de computador.
>
> O que é muito estranho, pois sem o conhecimento desse fato básico e razoavelmente óbvio, nada do que acontecia na terra poderia fazer o menor sentido. Infelizmente, porém, pouco antes do momento crítico da conclusão do programa e leitura do resultado, a Terra foi inesperadamente demolida pelos *vogons* para dar lugar — era o que alegavam — a uma via expressa interestelar e, assim, qualquer esperança de descoberta do sentido da vida se perdeu para sempre. Ou era o que parecia.[4]

No final do segundo romance, os viajantes do tempo descobrem que a "questão em si" (a questão última da vida, do universo e de tudo mais) é: "Qual é o resultado de seis vezes nove?".[5] Dessa forma, descobrem eles, tanto a pergunta como a resposta são fúteis. Assim, "42" não apenas é a resposta sem sentido para a questão no nível humano (o nível de propósito e significado), mas é também matemática ruim. A disciplina mais racional da universidade foi reduzida ao absurdo.

No final do terceiro romance se encontra a explicação por que a pergunta e a resposta não parecem se encaixar. Prak, o personagem que se supunha conhecer o sentido final, disse o seguinte: "Lamento dizer [...] que a Pergunta e a Resposta são mutuamente excludentes. Pela lógica, o conhecimento de uma impede o conhecimento da outra. É impossível que ambas possam ser conhecidas no mesmo universo".[6] (Estudantes de física

detectarão aqui uma brincadeira com o princípio da incerteza, de Heisenberg, em que tanto a posição como o momento de um elétron podem ser conhecidos, mas não com precisão simultânea.)

Portanto, podemos saber as Respostas — como 42 —, que não significam nada sem as Perguntas. Ou podemos ter as Perguntas (que orientam a busca). Mas não podemos ter as duas coisas. Isto é, não podemos satisfazer o desejo do significado último.

Ler Samuel Beckett, Franz Kafka, Eugene Ionesco, Joseph Heller, Kurt Vonnegut Jr. e, mais recentemente, Douglas Adams é começar a sentir — se já não sentimos, por causa da nossa era deprimente — as pontadas doloridas do vazio humano, da vida desprovida de valor, de propósito, de significado.[7]

Mas como se vai do naturalismo para o niilismo? Não era o naturalismo a leitura iluminada dos resultados seguros da ciência e da livre investigação intelectual? Como cosmovisão, não era ele que conferia aos seres humanos o caráter único entre as coisas do cosmo? Não era ele que mostrava a dignidade e o valor humanos? Como o ápice da criação, os únicos seres autoconscientes e autodeterminados no universo, homens e mulheres governam todas as coisas, são livres para avaliar o que querem, livres até mesmo para controlar o futuro de sua evolução. O que mais se poderia desejar?

A maioria dos naturalistas se dá por satisfeita em terminar a investigação bem aqui. Na verdade, eles não desejam mais nada. Para eles não há nenhuma rota para o niilismo.[8]

Mas para um número crescente de pessoas, os resultados da razão não são tão garantidos assim, o universo fechado é restritivo, a noção da morte como extinção é perturbadora em sentido psicológico, nossa posição como a mais elevada na criação é vista como alienação do universo, ou união com ele de modo a não termos mais valor que um seixo na praia. Na verdade, os seixos “vivem” mais tempo! Que pontes nos levaram do naturalismo, que

afirma o valor da vida humana, para o naturalismo que não faz isso? Como exatamente surgiu o niilismo?

O niilismo não surgiu porque teístas e deístas fizeram um escrutínio do naturalismo desde fora. O niilismo é o filho natural do naturalismo.

A PRIMEIRA PONTE: NECESSIDADE E ACASO

A primeira e mais básica razão para o niilismo é encontrada nas implicações lógicas diretas das proposições primordiais do naturalismo. Veja o que acontece com o conceito da natureza humana quando se consideram com seriedade os conceitos: 1) A matéria é eterna e é tudo que existe; e 2) O cosmo opera com a uniformidade de causa e efeito no universo fechado. Isso significa que o ser humano faz parte do sistema. Embora possam não compreender as implicações da liberdade humana, os naturalistas concordam, como vimos na proposição 3 do Capítulo 4, que o*s seres humanos são "máquinas" complexas cuja personalidade é uma função de propriedades químicas e físicas muito complexas ainda não compreendidas*. Nietzsche, porém, dá o braço a torcer e reconhece a perda da dignidade humana. Ele apenas se desilude com a ideia de termos livre-arbítrio.

Ainda assim, muitos naturalistas tentam defender a ideia da liberdade humana no sistema fechado. Seu argumento é o seguinte: Cada evento no universo é causado por um estado de coisas anterior, incluindo a constituição genética, a situação do ambiente de cada pessoa e até mesmo os desejos e as necessidades da pessoa. No entanto, cada pessoa é livre para expressar seus desejos e necessidades. Se quero um sanduíche e há uma mercearia ao virar a esquina, posso escolher ter um sanduíche. Se quero roubar o sanduíche enquanto o dono não estiver vendo, posso fazê-lo. Nada restringe minha escolha. Minhas ações são autodeterminadas.

> Deveríamos, se fôssemos oniscientes, poder calcular de antemão cada ação [humana] e do mesmo modo cada progresso do conhecimento, cada erro, cada maldade. O homem que age por si próprio está, sem dúvida, na ilusão do livre-arbítrio; se, num momento, a roda do mundo parasse e houvesse uma inteligência calculadora onisciente para aproveitar dessa pausa, então ela poderia continuar a calcular o futuro de cada ser até os tempos mais distantes e indicar o rastro pelo qual essa roda passaria doravante. A ilusão sobre si próprio do homem que age, a convicção de seu livre-arbítrio, faz parte igualmente desse mecanismo, que é objeto de cálculo.
>
> **Friedrich Nietzsche**, *Humano, demasiado humano*[9]

Assim, os seres humanos, obviamente autoconscientes e aparentemente autodeterminados, podem agir de modo significativo e ser responsabilizados por suas ações. Posso ser preso por roubar o sanduíche e, com razão, obrigado a pagar a pena.

Mas será que as coisas são tão simples? Muitos pensam que não. A questão da liberdade humana é mais profunda que supõem esses naturalistas. Sem dúvida posso fazer o que quiser, mas meu desejo resulta de situações passadas sobre as quais não tive, em última análise, nenhum controle. Não escolhi minha constituição genética particular ou meu ambiente familiar originário. No momento em que perguntei se era livre para agir com liberdade, sou tão moldado pela natureza e criação recebidas que o próprio fato de a pergunta me ocorrer foi algo determinado. Isto é, meu próprio "eu" foi determinado por forças externas. Posso, de fato, perguntar essas coisas, posso agir de acordo com meus desejos e minhas necessidades e posso me convencer de que sou livre, mas isso é apenas aparência. Nietzsche está certo: "A ilusão sobre si próprio do homem que age, a convicção de seu livre-arbítrio, faz parte igualmente desse mecanismo, que é objeto de cálculo".

O problema é que, se o universo é realmente fechado, sua atividade só pode ser governada a partir de dentro. Qualquer força atuante para mudar o cosmo em qualquer nível (microcósmico, humano, macrocósmico) faz parte do cosmo. Parece haver,

portanto, só uma *única* explicação para a mudança: o presente estado de coisas deve governar o estado futuro. Em outras palavras, o presente deve causar o futuro — que por sua vez deve causar o próximo futuro, e assim por diante.

A objeção de que, no universo einsteiniano de tempo-relatividade, é impossível definir a simultaneidade e provar as ligações causais não é o ponto. Não estamos falando aqui sobre como os acontecimentos estão interligados, apenas dizemos que estão ligados. Eles ocorrem porque outros eventos ocorreram. Toda atividade no universo está conectada dessa maneira. Talvez não possamos saber as ligações, mas a premissa do universo fechado nos força a concluir que devem existir.

Além do mais, há evidência de que as ligações existem de fato, pois percebem-se padrões nos acontecimentos, e alguns deles podem ser previstos, do ponto de vista do tempo terrestre, com precisão quase absoluta; por exemplo: quando e onde precisamente o próximo eclipse vai ocorrer. Pode-se prever e rastrear no espaço e tempo sobre a superfície da terra a sombra exata de cada eclipse que ocorrerá nos próximos 15 séculos. A maior parte dos acontecimentos não pode ser prevista, mas é presumível que isso decorra do desconhecimento de todas as variáveis e suas inter-relações. Alguns eventos são mais previsíveis que outros, mas nenhum é *incerto*. Cada evento deve vir à existência.

No universo fechado, a possibilidade de que algumas coisas não precisem ocorrer e que outras sejam possíveis não é algo possível. Pois a única forma de ocorrer uma mudança decorre da ação de uma força para efetuar tal mudança; e a única forma de essa força surgir é ser movida por ainda outra força, *ad infinitum*. Não há ruptura nessa cadeia de eventos da eternidade passada para a eternidade futura, para todo o sempre, amém.

O determinismo não parece representar um problema para as pessoas comuns. De modo geral, vemo-nos como agentes livres. Todavia, nossa percepção é ilusória. Apenas não sabemos a

“causa” que nos levou a decidir. Algo evidentemente fez isso, mas sentimos tratar-se de nossa escolha livre. Essa sensação de liberdade — caso não reflitamos muito nas suas implicações — basta, pelo menos no entender de alguns.[10]

Em outras palavras, no universo fechado a liberdade deve ser uma *determinação não reconhecida*, e para quem trabalha as implicações disso não basta apenas admitir a autodeterminação ou responsabilidade moral. Se eu roubasse um banco, isso ocorreria, em última análise, por conta de forças inexoráveis (embora não perceptíveis) que deflagraram minhas decisões de tal forma que não posso mais considerá-las minhas. Se essas decisões não são minhas, não posso ser considerado responsável. E isso valeria para todos os atos de todas as pessoas.

O ser humano, portanto, é mera peça de um maquinário, de um brinquedo — complexo, muito complexo, mas um brinquedo de forças cósmicas impessoais. A autoconsciência pessoal é apenas um epifenômeno; trata-se apenas de parte do maquinário a olhar para si mesma. Mas a consciência é apenas parte do maquinário; não há nenhum “eu” à parte do maquinário. Não há “ego” que possa se contrapor ao sistema e manipulá-lo de acordo com sua vontade. Sua “vontade” é a vontade do cosmo. Nesse quadro, aliás, temos uma descrição muito boa dos seres humanos de acordo com o psicólogo behaviorista Burrhus. F. Skinner. Para mudar as pessoas, diz Skinner, mude seu ambiente, as contingências sob as quais agem, as forças atuantes sobre elas. A pessoa deve responder na mesma moeda, pois na visão de Skinner as pessoas apenas reagem: “A pessoa não [age] sobre o mundo, o mundo é que [age] sobre ela”.[11]

Os niilistas seguem esse argumento, que agora pode ser expresso com brevidade: Os seres humanos são máquinas conscientes sem a capacidade de influenciar o próprio destino ou fazer algo significativo; portanto, os seres humanos, como seres

valiosos, estão mortos. Sua vida é a “respiração” de Beckett, não a vida que Deus “soprou” na primeira pessoa no jardim (Gn 2.7).

Talvez o curso do meu argumento tenha ido muito rápido. Perdi alguma coisa? Alguns naturalistas com certeza dirão que sim. Eles diriam que errei ao dizer que a única explicação da mudança é a continuidade de causa e efeito. Jacques Monod, por exemplo, atribui todas as mudanças básicas — com certeza o aparecimento de qualquer coisa de fato nova — ao acaso. Os naturalistas admitem que novas coisas vêm à existência na escala dos incontáveis trilhões de anos: cada passo na escala evolutiva a partir do hidrogênio, carbono, oxigênio, nitrogênio e assim por diante em livre associação para formar aminoácidos complexos e outros blocos de construção básicos da vida. A cada ciclo — e eles fogem a nosso cálculo — o acaso introduziu algo novo. Então, a necessidade, ou o que Monod chama “a maquinaria da invariância”, assumiu o comando e duplicou o padrão produzido pelo acaso. Com lentidão, ao longo de eras do tempo, através da cooperação do acaso e da necessidade, surgiram a vida celular, multicelular, os reinos vegetal e animal e os seres humanos.[12] Assim, o acaso é oferecido como gatilho do surgimento da humanidade.

Mas o que é o acaso? Trata-se da tendência inexorável de a realidade acontecer como acontece, com aparência casual porque não sabemos as razões de sua ocorrência (fazendo do acaso outro rótulo para nossa ignorância das forças do determinismo), ou se trata de algo absolutamente irracional.[13] Na primeira possibilidade, o acaso é apenas o determinismo desconhecido e não a liberdade de fato. Na segunda, o acaso não é a explicação, mas a ausência de explicação.[14] Um evento ocorre. Nenhuma causa lhe pode ser atribuída. É um evento casual. Não só poderia ele não ter ocorrido, como nunca se poderia esperar que ocorresse. Assim, embora o acaso produza a aparência de liberdade, ele na verdade introduz o absurdo. O acaso não tem causa, propósito nem direção.[15] É uma

dádiva inesperada — algo gratuito encarnado no tempo e no espaço.

Todavia, como diz Monod, ele introduz no tempo e no espaço o impulso de uma nova direção. Um evento casual é incausado, mas ele próprio é uma causa e agora parte do universo fechado. O acaso não abre o universo para a razão, o significado e o propósito, mas para o absurdo. De súbito não sabemos onde estamos. Não somos mais uma flor no tecido sem costura do universo, mas uma ruga casual na pele lisa do impessoal.

O acaso, portanto, não fornece ao naturalista o necessário para alguém ser autoconsciente e livre. Só permite que alguém seja autoconsciente e sujeito ao capricho. A ação caprichosa não é a expressão livre de alguém com caráter. É apenas gratuita, não causada. Por definição, a ação caprichosa não responde à autodeterminação; assim, ainda ficamos sem base para a moralidade.[16] A ação simplesmente é o que é.

Para resumir: a primeira razão para o naturalismo se converter em niilismo decorre de o naturalismo não fornecer a base para a ação significativa. Antes, ele nega a possibilidade de um ser autodeterminante fazer escolhas com base no caráter autoconsciente inato. Somos máquinas — determinadas ou caprichosas. Não somos pessoas com autoconsciência e autodeterminação.

A SEGUNDA PONTE: A GRANDE NUVEM DO DESCONHECIDO

O pressuposto metafísico de que o cosmo é um sistema fechado tem implicações não só metafísicas, mas também epistemológicas. O argumento, em suma, é o seguinte: se qualquer pessoa resulta de forças impessoais — a operar acidentalmente ou por leis inexoráveis —, ela não tem como saber se o que conhece é ilusão ou verdade. Vejamos como isso acontece.

O naturalismo sustenta que a percepção e o conhecimento são idênticos com o cérebro ou são um subproduto dele. Eles surgem a partir do funcionamento da matéria. Não haveria pensamento sem o funcionamento da matéria. Todavia, a matéria funciona por natureza própria. Não há razão para pensar que a matéria tenha algum interesse em levar um ser consciente à percepção verdadeira ou a conclusões lógicas (*i.e.*, corretas) baseadas em observações precisas e pressupostos verdadeiros.[17] Os únicos seres no universo que *se importam* com essas questões são os humanos. Mas as pessoas estão ligadas ao corpo. Sua consciência surge da inter-relação complexa de matéria altamente "ordenada". Por que essa matéria, seja ela o que for, deveria ter consciência de estar de alguma forma relacionada com o que é de fato real? Existe um teste para distinguir a ilusão da realidade? Os naturalistas apontam para os métodos da pesquisa científica, para testes pragmáticos e assim por diante. Mas todos eles utilizam o cérebro testado. Cada teste poderia bem ser apenas o exercício fútil do prolongamento da consistência de uma ilusão.

No naturalismo, nada existe fora do próprio sistema. Não existe Deus — enganador ou enganado, perfeito ou imperfeito, pessoal ou impessoal. Só existe o cosmo, e os humanos são os únicos seres conscientes. Mas eles são retardatários. Eles "surgiram" há quanto tempo? Podem eles confiar na mente, na razão?

O próprio Charles Darwin disse certa vez: "Sempre surge a terrível dúvida de se as convicções da mente do homem, que se desenvolveu da mente dos animais inferiores, têm algum valor ou são realmente confiáveis. Alguém confiaria na convicção da mente de um macaco, se é que há convicções nessa mente?".[18] Em outras palavras, se meu cérebro não é mais que o cérebro de um macaco superior, não posso nem sequer ter certeza de que a teoria da minha origem é confiável.

Eis um caso curioso: se o naturalismo de Darwin é verdadeiro, não há como estabelecer a credibilidade do naturalismo nem

tampouco prová-lo. A confiança na lógica é descartada. Assim, a própria teoria de Darwin sobre a origem humana deve ser aceita por um ato de fé. É preciso afirmar que o cérebro, um dispositivo surgido pela seleção natural e mutações chanceladas pelo acaso, pode de fato *saber* a verdade de uma proposição ou conjunto de proposições.

C. S. Lewis apresentou o caso da seguinte forma:

> Se tudo que existe é natureza, que inconscientemente entrelaça diversos eventos; se nossas convicções mais profundas são apenas subprodutos de um processo irracional, não haverá a menor base para supor que nosso senso de adequação e nossa fé na uniformidade nos digam qualquer coisa sobre uma realidade externa a nós mesmos. Nossas convicções não passam de um fato a *nosso* respeito, como a cor de nosso cabelo. Se o naturalismo for verdadeiro, não temos motivos para confiar em nossa convicção de que a natureza é uniforme.[19]

Para ter essa certeza é necessária a existência de algum "espírito racional", fora de nós mesmos e da natureza, do qual a própria racionalidade possa derivar. O teísmo presume esse fundamento; o naturalismo não.

Não só estamos confinados por causa do passado — nossa origem na matéria inanimada, inconsciente —, como também pela situação atual como pensadores. Suponha que eu tenha acabado de completar um argumento do tipo "Todos os homens são mortais; Aristóteles Onassis é um homem; Aristóteles Onassis é mortal". Isso é uma conclusão demonstrada, certo?

Pois bem, como sabemos que ela é correta? Simples. Eu obedeci às leis da lógica. *Que leis? Como sabemos que elas são verdadeiras?* Elas são autoevidentes. Afinal, poderia um pensamento ou comunicação ser possível sem elas? *Não.* Então, elas não são verdadeiras? *Não necessariamente*.

Qualquer argumento construído implica essas leis — sendo as clássicas a da identidade, da não contradição e do terceiro excluído. Mas esse fato não garante a "veracidade" dessas leis no sentido de

que qualquer coisa que pensarmos ou dissermos que as obedeça necessariamente corresponderá ao que existe no universo objetivo, externo. Ademais, qualquer argumento que visa verificar a validade de um argumento é um argumento que pode estar equivocado. Quando começamos a pensar assim, não estamos longe do regresso infinito; a tentativa sempre retroativa do argumento de alcançar a própria cauda nos corredores da mente. Ou, para mudar a imagem, perdemos o rumo no mar de infinitude.

> Devemos a quase totalidade das nossas descobertas às nossas violências, à exacerbação do nosso desequilíbrio. Mesmo Deus, na medida em que nos intriga, não é no mais íntimo de nós que o discernimos, mas antes no limite exterior da nossa febre, no ponto preciso em que, confrontando-se a nossa ira com a sua, se produz um choque, um encontro tão ruinoso para Ele como para nós. Ferido pela maldição que se liga aos actos, o violento só força a sua natureza, só se ultrapassa a si próprio, para a ela regressar, furioso e agressor, seguido pelas suas empresas, que o punem por tê-las feito nascer. Não há obra que não se volte contra o seu autor: o poema esmagará o poeta, o sistema o filósofo, o acontecimento o homem de acção. Destrói-se quem, respondendo à sua vocação e cumprindo-a, se agita no interior da história; apenas se salva aquele que sacrifica dons e talentos para, desprendido da sua qualidade de homem, poder repousar no ser. Se aspiro a uma carreira metafísica, não posso por preço algum conservar a minha identidade: terei de liquidar o menor resíduo que dela possa guardar; se, pelo contrário, escolho a aventura de um papel histórico, a tarefa que me cabe é a de exasperar as minhas faculdades até explodir eu próprio com elas. Parece-se sempre pelo eu que se assume: ter um nome é reivindicar um modo preciso de ruína.
>
> **E. M. Cioran**, *A tentação de existir*[20]

Mas não nos perdemos quando argumentamos contra a possibilidade do conhecimento? *Parecemos* capazes de testar nosso conhecimento de forma que geralmente nos satisfaz. Algumas coisas que pensamos saber podem ser falsas ou pelo menos muito improváveis — por exemplo, que os micróbios surgem

de forma espontânea a partir da lama totalmente inorgânica. E todos nós *sabemos* ferver água, acabar com a coceira, reconhecer os amigos e distingui-los das outras pessoas na multidão.

Na prática, ninguém é niilista epistemológico em sentido pleno. Porém, o naturalismo não permite que uma pessoa tenha razão sólida para confiar na razão humana. Acabamos, assim, em um paradoxo irônico. O naturalismo, nascido na era do iluminismo, foi lançado na firme aceitação da capacidade humana de saber. Agora os naturalistas descobrem que não podem depositar confiança no conhecimento.

Todo o ponto do argumento pode ser resumido assim: o naturalismo nos coloca, como seres humanos, em uma caixa. Entretanto, para nos certificarmos do conhecimento de que estamos na caixa é verdadeiro, é preciso estar fora da caixa ou existir algum outro ser fora da caixa para nos fornecer a informação (os teólogos a chamam “revelação”). Contudo, não há nada ou ninguém fora da caixa para nos conceder a revelação, e não podemos nós mesmos transcender a caixa. Daí o niilismo epistemológico.

O naturalista que não percebe isso é como o homem no poema de Stephen Crane:

> Vi um homem perseguindo o horizonte;
> Disparavam dando voltas.
> Perturbei-me com isso;
> Abordei o homem.
> “É fútil”, disse eu,
> “Você nunca poderá...”
> “Mentiroso!” exclamou ele,
> E continuou a correr.[21]

No quadro naturalista, as pessoas perseguem o conhecimento que sempre se afasta delas. Nunca podemos *conhecer*.

Uma das piores consequências de levar o niilismo epistemológico a sério é ele ter levado alguns a questionar a própria factualidade do universo.[22] Para alguns, nada é real, nem eles próprios. As pessoas que chegam a esse estado estão em sérios problemas, pois não podem mais agir como seres humanos. Ou, como costumamos dizer: não conseguem encarar a situação.

De modo geral, não reconhecemos essa situação como niilismo metafísico ou epistemológico. Em vez disso, a chamamos esquizofrenia, alucinação, fantasia, sonhar acordado ou viver no mundo dos sonhos. Tratamos a pessoa como um "caso" e o problema como "doença". Não tenho nenhum problema particular em reconhecer isso, pois acredito na realidade do mundo externo, o mundo que compartilho com outros na minha estrutura espaço-temporal. Os que não podem reconhecer essa realidade estão além da capacidade de encarar a situação. Embora pensemos nessas situações em termos psicológicos, e confiemos essas pessoas a instituições onde alguém as manterá vivas e outros as ajudarão a retornar da viagem interior e despertar para a realidade, devemos perceber que alguns desses casos incomuns podem ser exemplos perfeitos do que acontece quando a pessoa não conhece mais do jeito usual de conhecer. Esse é o "próprio" estado, o resultado lógico, do niilismo epistemológico. Se não posso conhecer, então qualquer percepção, sonho, imagem ou fantasia se torna igualmente real ou irreal. A vida no mundo comum se baseia na capacidade de fazermos distinções. Pergunte ao homem que acabou de tomar um líquido incolor que ele pensava ser água, mas era na verdade álcool de madeira.

A maioria de nós nunca se depara com "casos" incomuns. Eles são internados com rapidez. No entanto, existem, e eu conheci, algumas pessoas cujas histórias são de arrepiar. A maioria dos niilistas epistemológicos plenos, contudo, entra na classe descrita por Robert Farrar Capon, que não dispõe de tempo para essa bobagem.

> O cético nunca é de verdade. Lá está ele, coquetel na mão, braço esquerdo apoiado na extremidade da lareira com languidez, dizendo a você que não pode ter certeza de nada, nem mesmo da própria existência. Darei a você meu método secreto de demolição do ceticismo universal em quatro palavras. Sussurre a ele: "Sua braguilha está aberta". Se ele acha que o conhecimento é tão extremamente impossível, por que fica sempre conferindo?[23]

Como mencionei acima, há demasiada evidência de que o conhecimento é possível. Precisamos de um modo de explicar por que temos conhecimento. E isso o naturalismo não faz. Assim, quem permanece naturalista consistente deve ser um niilista dentro do armário, alguém que não faz ideia de onde está.

A TERCEIRA PONTE: SER E DEVER

Muitos naturalistas — a maioria, até onde sei — são pessoas muito éticas. Não são ladrões, não tendem a ser libertinos. Muitos são cônjuges fiéis. Alguns se escandalizam com a imoralidade pública e pessoal dos nossos dias. O problema não consiste no não reconhecimento dos valores morais, mas na falta de sua base. Allan Bloom, ao resumir a posição de Nietzsche e Max Weber, observou: "A razão não pode estabelecer valores e acreditar que, sim, é a mais estúpida e perniciosa das ilusões".[24]

Lembre-se de que para o naturalista o mundo apenas existe. Ele não fornece à humanidade um senso de dever. Ele apenas *é*. A ética, porém, diz respeito ao que deve ser, para o bem ou para o mal.[25] Qual o caminho, então, que se deve seguir para obter a base da moralidade? Onde o *dever* é encontrado?

Como observei, cada pessoa estabelece valores morais. Não há tribo sem tabus. Mas esses são apenas fatos da natureza social, e os valores específicos variam muito. Na verdade, vários desses valores conflitam entre si. Somos forçados então a perguntar: Quais valores são verdadeiros ou mais elevados?

Os antropólogos culturais, ao reconhecer a prevalência dessa situação, respondem com clareza: Os valores morais são relativos a

uma cultura. O que a tribo, nação, unidade social diz ser valioso é valioso. Mas há uma falha séria aqui. Essa é apenas outra forma de dizer que o *é* (o fato de um valor específico) se iguala ao *deve* (o que deveria ser assim). E isso também não explica a situação dos rebeldes culturais, cujos valores morais não são os dos vizinhos. Não se considera o *é* do rebelde cultural um *deve*. Por quê? A resposta do relativismo cultural é que os valores morais do rebelde não podem ser admitidos se perturbarem a coesão social e colocarem em risco a sobrevivência cultural. Descobrimos assim que o *é*, afinal, não significa *deve*. O relativista cultural afirma um valor — a preservação da cultura no estado atual — como algo mais valioso que sua destruição ou transformação por um ou mais rebeldes dentro da cultura. Mais uma vez somos forçados a perguntar o *motivo*.

Resulta que o relativismo cultural não é sempre relativo. Ele repousa no valor primário afirmado pelos próprios relativistas culturais: o dever de preservar as culturas. Portanto, o relativismo cultural não se apoia apenas no *é*, mas no que seus adeptos pensam que *deve* ser o caso. O problema aqui é que alguns antropólogos não são relativistas culturais. Alguns consideram certos valores tão importantes que as culturas que não os reconhecem *deveriam* reconhecê-los.[26] Assim, os relativistas culturais, se quiserem convencer seus colegas, devem mostrar o valor verdadeiro de seus valores.[27] Mais uma vez, aproximamo-nos do corredor infinito ladeira abaixo ao seguir nossos argumentos.

Todavia, analisemos o ponto de novo. Devemos ter certeza de que vemos a implicação do fato de esses valores variarem muito. Entre tribos vizinhas os valores entram em conflito. Uma tribo pode empreender “guerras religiosas” para espalhar seus valores. Essas guerras *são* o que são. Mas *deveriam* elas ser o que são? Talvez, apenas se existir de fato um padrão não relativo pelo qual sejam medidos os valores conflitantes. Contudo, o naturalista não tem como determinar quais valores entre os existentes são os básicos,

capazes de dar significado às variações tribais específicas. O naturalista só pode apontar para o fato de valor, nunca para o padrão absoluto.

Essa situação não é tão crítica se há espaço suficiente para separar povos de valores radicalmente diferentes. Entretanto, na comunidade global do século XXI não podemos mais nos dar a esse luxo. Somos forçados a lidar com valores em conflito, e os naturalistas não possuem nenhum padrão, nenhum modo de saber quando a paz é mais importante que a preservação de outro valor. Podemos abrir mão de nossa propriedade para evitar a violência contra um ladrão. Mas o que devemos dizer aos racistas brancos que possuem propriedades para alugar na cidade? Quais valores devem governar suas ações quando uma pessoa negra tenta alugar a propriedade deles? Quem deve falar? Como devemos decidir?

O argumento pode ser resumido mais uma vez como antes: o naturalismo nos coloca, como seres humanos, numa caixa de ética relativa. Para saber quais valores na caixa são verdadeiros, precisamos da medida imposta a nós de fora da caixa; precisamos do fio de prumo moral pelo qual podemos avaliar os valores morais conflitantes observados em nós e nos outros. Mas não há nada fora da caixa; não existe nenhuma linha de prumo moral, nenhum padrão último imutável de valor. Portanto, niilismo ético.[28]

Mas o niilismo é um sentimento, não só filosofia. E no nível da percepção humana, Franz Kafka capta em uma breve parábola o sentimento da vida no universo sem a linha de prumo moral.

> Passei pela primeira sentinela. Então fiquei horrorizado, voltei correndo e lhe disse: “Corri por aqui enquanto você olhava para o outro lado”. A sentinela olhou adiante dele e não disse nada. “Suponho que eu realmente não deveria ter feito isso”, disse. A sentinela continuou muda. “Seu silêncio significa permissão para passar?”[29]

Quando as pessoas tinham ciência do Deus cujo caráter consistia na lei moral, quando sua consciência era informada por um senso de justiça, suas sentinelas levantariam a voz de súbito quando as

pessoas infringissem a lei. Agora as sentinelas estão caladas. Não servem a nenhum rei e não protegem nenhum reino. O muro é um fato sem significado. Alguém o escala, cruza e derruba, mas nenhuma sentinela reclama. O que resta não é o fato, mas o sentimento de culpa.[30]

> É sabida a minha exigência ao filósofo, de colocar-se *além* do bem e do mal — de ter a ilusão do juízo moral *abaixo* de si. Essa exigência resulta de um *insight* que fui o primeiro a formular: *não existem fatos morais*. O juízo moral tem isto em comum com o religioso, acredita em realidades inexistentes. A moralidade é apenas a interpretação de determinados fenômenos — mais precisamente, uma *má* interpretação. Os juízos morais pertencem, como os religiosos, a um estágio de ignorância em que falta até mesmo o conceito do real, a distinção entre real e imaginário: de modo que a "verdade", nesse estágio, não designa nada, exceto coisas agora chamadas "quimeras". O juízo moral, portanto, nunca deve ser tomado ao pé da letra: ele contém apenas contrassenso. Mas como *semiótica*, permanece de inestimável valor: revela, ao menos para os que sabem, as mais preciosas realidades das culturas e interioridades que não *sabiam* o bastante para "compreender" por si próprios. A moralidade é mera linguagem de signos, mera sintomatologia: é preciso saber primeiro *do que* se trata para dela fazer uso.
> **Friedrich Nietzsche**, *The 'Improvers' of Mankind* [Os "melhoradores" da humanidade]

Em uma sequência assombrosa de sonhos no filme de Ingmar Bergman, *Morangos silvestres*, um velho professor é acusado perante um tribunal de justiça. Quando pergunta pela acusação, o juiz responde: "Você é culpado da culpa".

> "Isso é sério?", pergunta o professor.
> "Muito sério", responde o juiz.

Mas é tudo que se diz em matéria de culpa. No universo em que Deus está morto, as pessoas não são culpadas de violar a lei moral; são apenas culpadas da culpa; e isso é muito sério, pois nada se

pode fazer a respeito. Se alguém tivesse pecado, poderia haver expiação. Se alguém tivesse infringido a lei, o legislador poderia perdoar o criminoso. Mas se alguém é apenas culpado da culpa, não há como resolver esse problema bastante pessoal.[31]

E essa é a situação do niilista, pois ninguém pode evitar agir como se existissem valores morais e como se houvesse um tribunal de justiça para avaliar a culpa por padrões objetivos. Como não existe tribunal de justiça, somos deixados não no pecado, mas na culpa. De fato, algo muito sério.

A PERDA DE SIGNIFICADO

As linhas do niilismo epistemológico, metafísico e ético são tecidas juntas para formar uma corda longa e forte o bastante para sustentar toda uma cultura. O nome da corda é Perda de Significado. Acabamos no total desespero, pois sempre vemos a nós, o mundo e os outros destituídos de significado. Nada tem significado.

Kurt Vonnegut Jr., em uma paródia de Gênesis 1, consegue captar esse dilema moderno:

> No princípio criou Deus a terra e olhou para ela na sua (Deus) solidão cósmica.
>
> E disse Deus: “Façamos criaturas do barro, de modo que o barro possa ver o que fizemos”. E criou Deus todo ser vivente que agora se move, e um deles era o homem. O barro só podia falar como homem. Deus se inclinou e se aproximou quando o barro como homem se sentou, olhou em volta e falou. O homem pestanejou. “Qual o propósito disso tudo?”, perguntou com educação.
>
> “Tudo precisa ter um propósito?”, perguntou Deus.
>
> “Com certeza”, respondeu o homem.
>
> “Então deixo-lhe a tarefa de pensar em um propósito para tudo isso”, respondeu Deus — e foi embora.[32]

À primeira vista, pode parecer que se trata de uma sátira do conceito teísta da origem do universo e dos seres humanos, mas é exatamente o contrário. É uma sátira sobre a visão do naturalista, pois mostra o dilema humano. Fomos jogados aqui pelo universo impessoal. No instante em que o ser autoconsciente e autodeterminado entra em cena, essa pessoa faz a grande pergunta: Qual é o significado de tudo isso? Qual é o propósito do cosmo? Mas o criador da pessoa — as forças impessoais da matéria fundamental — não pode responder. Se o cosmo deve ter um significado, nós mesmos devemos fabricá-lo.

Como Stephen Crane coloca no poema citado na abertura do primeiro capítulo, a existência de pessoas não criou no universo o "senso de obrigação". Exato: nós existimos. Ponto. Nosso fabricante não tem nenhum senso de valor, nenhum senso de obrigação. Nós criamos nossos valores sozinhos. Nossos valores são valiosos? Por que padrão? Só o nosso. De quem? De cada pessoa. Cada um de nós é rei e bispo do próprio reino, mas nosso reino é *Pointland*.[33] No momento em que encontramos outra pessoa, encontramos outro rei e bispo. Não há como arbitrar entre dois fabricantes livres. Não há um rei a quem os dois devem mostrar reverência. Existem valores, mas não um Valor. A sociedade não passa de um ajuntamento de mônadas sem janelas, uma coleção de pontos, não um corpo orgânico obediente a uma forma superior e abrangente que arbitra os valores dos seus braços, pernas, rugas e verrugas em separado. A sociedade não é de fato um corpo. É só um ajuntamento.

Assim, o naturalismo leva ao niilismo. Se considerarmos com seriedade as implicações da morte de Deus, do desaparecimento da transcendência, da natureza hermética do universo, acabamos exatamente aí.

Por que a maioria dos naturalistas não é niilista? A resposta óbvia é a melhor: porque a maioria dos naturalistas não leva o naturalismo a sério. Eles são inconsistentes. Afirmam um conjunto de valores. Têm amigos que afirmam um conjunto parecido de valores.

Parecem ter conhecimento, e não se perguntam como sabem que sabem. Parecem capazes de escolher, e não se perguntam se sua aparente liberdade é na verdade um capricho ou determinismo. Sócrates disse que a vida não examinada não vale a pena ser vivida; para o naturalista, porém, ele está errado. Para o naturalista, a vida examinada não vale a pena ser vivida.

TENSÕES INTERNAS NO NIILISMO

O problema é que ninguém pode viver a vida examinada se o exame conduzir ao niilismo, pois ninguém pode viver a vida consistente com o niilismo. A cada passo, a cada instante, os niilistas pensam e acham que seu pensamento tem substância e trapaceiam em sua própria filosofia. Há, creio eu, pelo menos cinco razões por que o niilismo é inviável.

A primeira: nada pode resultar da falta de sentido; ou melhor, tudo pode resultar. Se o universo não tem sentido, e a pessoa não pode conhecer, e nada é imoral, qualquer curso de ação é possível. Pode-se responder à falta de sentido com qualquer ato, seja qual for, pois nenhum é mais ou menos apropriado. O suicídio é um ato, mas não "resulta" como mais apropriado que ir a um filme de Walt Disney.

Contudo, sempre que definimos um curso de ação, colocamos um pé na frente do outro de maneira que não seja a esmo, afirmamos uma meta. Confirmamos o valor de um curso de ação — ainda que para ninguém mais além de nós mesmos. Logo, não vivemos pelo niilismo. Criamos um valor pela escolha. A partir desse tipo de argumento vem a tentativa de Albert Camus de passar do niilismo para o existencialismo, com o qual lidaremos no capítulo a seguir.[34]

A segunda: toda vez que os niilistas pensam e confiam em seu pensamento, são inconsistentes, pois já negaram o valor do pensamento ou a possibilidade de chegar ao conhecimento. Mas no cerne da afirmação niilista há uma autocontradição. *Não há significado no universo*, gritam os niilistas. Porém, isso significa que sua simples afirmação não tem significado, pois se significasse algo,

seria falsa.[35] Os niilistas estão realmente enclausurados. Não podem chegar a lugar algum. Apenas são o que são; meramente pensam; e nada disso tem qualquer significado. À exceção daqueles, cujas ações os conduzem a institutos psiquiátricos, ninguém parece agir com base no niilismo. Os que agem, tratamos como pacientes.

A terceira: embora um tipo limitado de niilismo prático seja possível até certo ponto, um limite é finalmente atingido. A comédia de *Ardil 22* repousa nessa premissa. O capitão Yossarian trava uma argumentação teológica arrasadora com a esposa do tenente Scheisskopf, e Deus é envolvido em uma boa dose de controvérsia. Yossarian diz:

> Ele [Deus] simplesmente não está trabalhando. Está é brincando. Ou então Ele se esqueceu completamente de nós. Esse é o tipo de Deus sobre o qual vocês costumam falar: um caipira, desajeitado, confuso, trapalhão, presunçoso e esquisito. Bom Deus, como é que se pode ter reverência por um Ser Supremo que acha necessário incluir em Seu sistema divino de criação fenômenos como o catarro e a cárie dentária? [36]

Após várias tentativas malsucedidas de lidar com o ataque verbal de Yossarian, a esposa do tenente Scheisskopf reage com violência.

> — Pare com isso! Pare com isso! — berrou subitamente a esposa do tenente Scheisskopf, começando a bater inutilmente na cabeça de Yossarian com os punhos cerrados. — Pare com isso!...
>
> — Mas por que, afinal, ficou tão zangada? — perguntou ele, um pouco desconcertado e ao mesmo tempo divertido. — Pensei que não acreditasse em Deus.
>
> — E não acredito — soluçou ela, prorrompendo em lágrimas. Mas o Deus em que não acredito é um Deus bom, um Deus justo, um Deus misericordioso. Ele não é o Deus mesquinho e estúpido como você diz.[37]

Eis outro paradoxo: para negar Deus, deve-se ter um Deus para ser negado. Para ser niilista *prático*, deve haver alguma coisa contra o que batalhar. O niilista prático é um parasita do significado. Ele

fica esgotado quando não há nada para negar. O cínico fica fora do debate quando ele é o último a sobrar.

A quarta: o niilismo significa a morte da arte. Aqui também encontramos um paradoxo, pois muito da arte moderna — literatura, pintura, teatro e cinema — tem o niilismo como cerne ideológico. E pela ótica dos cânones tradicionais da arte, muito dessa literatura é excelente. *Um lugar limpo e bem iluminado* (de Ernest Hemingway), *Fim de partida* (de Samuel Beckett), *Luz de inverno* (de Ingmar Bergman), *O processo* (de Franz Kafka) e as várias obras de Francis Bacon vêm de imediato à mente. A distorção é a seguinte: até onde essas obras de arte exibem a implicação humana de uma cosmovisão niilista, não são niilistas; até onde elas próprias não têm sentido, não são obras de arte.

Um garçom mais jovem e um mais velho estão próximos um do outro em um bar "limpo e bem iluminado" para a noite. Quando o jovem garçom vai embora, o mais velho, solitário, pensa consigo.

Do que é que ele tinha receio? Não se tratava de medo ou pavor, mas daquele *nada* que ele conhecia muito bem, um nada que estava em tudo e nos homens também. Era só isso, e bastavam a luz, a limpeza e um pouco de ordem para colocar tudo nos eixos. Alguns viviam num ambiente assim e nem se davam conta disso, mas ele sabia muito bem que tudo podia reduzir-se a *nada y pues nada y nada pues nada*. Nosso *nada* que estais no *nada*, *nada* seja o nome de vosso reino, venha a nós o vosso *nada*; seja feito o vosso *nada* assim no *nada* como no *nada*; o *nada* de cada dia nos dai hoje, perdoai-nos o nosso *nada* assim como perdoamos os nossos *nadas*; não nos deixeis *nada* no *nada*, mas livrai-nos do nada; *pues nada* Salve o nada cheio de nada, o nada está convosco." Sorriu para si mesmo e entrou num bar, colocando-se diante da reluzente cafeteira a vapor.

Ernest Hemingway, *A Clean Well-Lighted Place* [Um lugar limpo e bem iluminado][38]

Não sendo formal, a arte não é nada — isto é, dotada de estrutura pelo artista. Mas a própria estrutura implica significado. Assim, até onde uma obra de arte tem estrutura, tem significado e não é, portanto, niilista. Até *Respiração* de Beckett tem estrutura. Uma

sucata, o lixo num monte de entulho e uma pilha de rochas que acabaram de ser derrubadas em uma pedreira não têm estrutura. Não são arte.

Algumas artes contemporâneas tentam ser contrárias à arte por sua aleatoriedade. Grande parte da música de John Cage se desenvolve no puro acaso, de forma aleatória. Mas é algo estúpido e irritante, e poucas pessoas podem ouvi-la. Isso não é arte. Há também *Um artista da fome*, de Kafka: uma história brilhante, mas dolorosa, do artista que tenta fazer arte a partir do jejum em público, isto é, do nada. Mas ninguém olha para ele; todos passam reto pela exibição no circo para ver um jovem leopardo na jaula. Até a "natureza" do leopardo é mais interessante que a "arte" do niilista. A obra *Respiração*, também, por mínima que seja, está estruturada e significa algo. Mesmo que seja apenas a falta de significado dos seres humanos, ela integra o paradoxo que examinei acima. Em suma, a arte implica significado e, em última análise, não é niilista, apesar da tentativa irônica dos niilistas de exibir suas produções por intermédio dela.

A quinta e última: o niilismo apresenta sérios problemas psicológicos para o niilista. As pessoas não podem viver com ele, pois ele nega o que cada fibra do seu ser desperto clama: sentido, valor, significado, dignidade, importância. "Nietzsche", escreveu Bloom, "substitui o ateísmo condescendente ou presunçoso pelo ateísmo angustiado, sofrendo por suas consequências humanas. A ânsia [de crer, junto da intransigente recusa em satisfazer essa ânsia], segundo nos diz, é a profunda reação a toda a nossa condição espiritual".[39]

Nietzsche acabou em uma clínica. Ernest Hemingway defendeu um "estilo de vida", e por fim cometeu suicídio. Beckett escreveu comédias de humor negro. Vonnegut e Adams se deleitavam na extravagância. E Kafka — talvez o maior artista de todos eles — viveu uma vida quase impossível de tédio, a compor romances e histórias que se resumiam a um clamor prolongado: "Deus está

morto! Deus está morto! Não está? Quero dizer, certamente está, não é? Deus está morto. Ah, como eu queria, eu queria, eu queria que não estivesse".

É assim que o niilismo forma o ponto de conjunção para as pessoas hoje. Ninguém que não tenha sondado o desespero dos niilistas, prestado atenção em suas palavras, sentido como eles sentem — pelo menos em sentido vicário por meio da arte — pode entender o século passado. O niilismo é o vale fundo e enevoado pelo qual nós devemos passar hoje se quisermos construir uma vida na cultura ocidental. Não há respostas fáceis para nossos questionamentos, e nenhuma dessas respostas valerá algo se não encarar com seriedade os problemas suscitados pela possibilidade de nada de valor existir — seja o que for.

1 *If I should cast off this tattered coat, / And go free into the mighty sky; / If I should find nothing there / But a vast blue, / Echoless, ignorant— / What then?*

2 Títulos publicados em português nas seguintes datas: *O guia do mochileiro das galáxias* (Rio de Janeiro: Sextante, 2004); *O restaurante no fim do universo* (Rio de Janeiro: Sextante, 2004); *A vida, o universo e tudo mais* (Rio de Janeiro: Sextante, 2005); *Até mais, e obrigado pelos peixes!* (Rio de Janeiro: Sextante, 2005).

3 *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy* (New York: Pocket, 1981), p. 173.

4 *The Restaurant at the End of the Universe*. New York: Pocket, 1982, p. 3.

5 *Ibid*., p. 246.

6 *Life, the Universe and Everything*. New York: Pocket, 1983, p. 222. No final do quarto romance, que nem de perto parece tão pungente no seu efeito, aprendemos a mensagem final de Deus para nós: "Pedimos desculpas pela inconveniência" (*So Long and Thanks for All the Fish*. London: Pan, 1984, p. 189).

7 Adams pode rir por último, afinal, pois como os meus amigos matemáticos me dizem, 6 vezes 9 é 54, mas na base 13 pode ser escrito como 42. Vai entender!

8 Meu amigo cientista Carl Peraino é uma dessas pessoas; ele defende um naturalismo consistente, mas insiste que isso não o leva ao niilismo. Veja nosso diálogo em *Deepest Differences: A Christian-Atheist Dialogue* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2009).

9 São Paulo: Escala, 2006, p. 92.

10 John Platt, p. ex., acha que essa é a única liberdade que alguém realmente precisa (*Center Magazine,* March-April 1972, p. 47).

11 *Para além da liberdade e da dignidade* (Lisboa: Edições 70, 2000), p. 172. O behaviorismo de Skinner, sempre muito criticado, é agora (mais de três décadas depois) geralmente considerado simplista e inadequado como explicação do comportamento humano.

12 *Chance and Necessity,* trad. Austryn Wainhouse (New York: Alfred A. Knopf, 1971), p. 98, 112.

13 Alguns cientistas receiam basear conclusões metafísicas em conceitos científicos. Richard Bube, p. ex., argumenta que o acaso como conceito científico não é o mesmo acaso do conceito de cosmovisão (*i.e.*, metafísico), ao observar que, na ciência, *acaso* é o termo dado à descrição científica "capaz apenas de prever a probabilidade do estado futuro de um sistema a partir do conhecimento do estado atual" (*Putting It All Together: Seven Patterns for Relating Science and the Christian Faith*. Lanham: University Press of America, 1995, p. 23). O *acaso* científico, portanto, rotula um limite de conhecimento em vez de descrever uma característica da "realidade" (*i.e.*, fazer uma declaração metafísica). Esse acaso científico, então, é compatível com a noção do mundo racional, entendido por cristãos e naturalistas. Mas é visível que o acaso muitas vezes funciona, mesmo nos escritos de cientistas (esp. Monod), no sentido de cosmovisão (*i.e.*, metafísico).

14 Veja Nancy Pearcey; Charles Thaxton, *The Soul of Science: Christian Faith and Natural Philosophy* (Wheaton: Crossway, 1994), p. 214-5; o cap. 9, "Mistérios do Quantum:

entendendo a nova física" (*A alma da ciência: fé cristã e filosofia natural* [São Paulo: Cultura Cristã, 2005], p. 221-60) é uma exposição lúcida das questões envolvidas.

15 O conceito científico de acaso é controverso. O princípio da incerteza de Heisenberg sustenta que não se pode determinar com precisão tanto a posição como o momento de qualquer dado elétron. Pode-se ter um conhecimento preciso de um, mas não de ambos ao mesmo tempo. É um princípio epistemológico. Mas muitos cientistas, incluindo Werner Heisenberg, extraíram implicações ontológicas do princípio epistemológico que claramente não estão justificadas. O próprio Heisenberg disse: "Uma vez que todos os experimentos estão sujeitos às leis da mecânica quântica, [...] a invalidade da lei da causalidade está definitivamente provada pela mecânica quântica" (citado por Stanley Jaki, "Chance or Reality", in: *Chance or Reality and Other Essays*. Lanham: University Press of America, 1986, p. 6-7). A implicação disso é que o universo não apenas é incompreensível no nível fundamental, mas também irracional ou mesmo irreal.

Heisenberg, junto de pelo menos alguns outros cientistas e popularizadores da ciência, passou da ignorância da realidade para o conhecimento dessa realidade. Se não posso medir *X*, então *X* não existe. É exatamente esse movimento, dos limites do conhecimento para a declaração de que não temos nenhuma justificativa para pensar que conhecemos determinada coisa, que constitui grande parte do padrão pós-moderno de pensamento (v. o Capítulo 9 deste livro). A realidade deve se conformar à mente humana de forma teórica totalmente cognoscível, ou não existe. Na verdade, o solipsismo "foi há muito reconhecido como uma implicação inevitável do significado drástico do princípio de Heisenberg" (Jaki, *Chance or Reality*, p. 12-3).

Uma saída para o dilema foi desenvolvida por Niels Bohr, que insistiu: "Todas as declarações sobre a ontologia ou o ser devem ser evitadas" (*ibid.*, p. 8). Como Jaki afirma, W. Pauli concordou: "Essas questões sobre a realidade eram tão metafísicas e inúteis quanto a preocupação dos filósofos medievais com o número de anjos que poderiam ser colocados sobre a cabeça de um alfinete" (*ibid.*, p. 10).

Outra saída, adotada por Albert Einstein e outros cientistas, tentou contornar o princípio ao buscar formas de conceber como as medições poderiam ser completas e precisas ao mesmo tempo. Sua tentativa falhou. Tudo o que se pode dizer, nas palavras de Einstein, é: "Deus não joga dados com o universo" (*ibid.*, p. 9). Mas isso era mais um compromisso pré-teorético, um pressuposto, que a conclusão extraída de teorias bem-sucedidas a partir de experimentos de laboratório ou do pensamento. Isso então permitiu que muitos extraíssem a seguinte conclusão ontológica: fundamentalmente, o universo não é compreensível (*ibid.*, p. 8).

A humildade pré-moderna na capacidade humana de saber teria impedido esse movimento ilógico e precipitado. Pense na prudência do apóstolo Paulo ("Porque, agora, vemos como em espelho") e então esperança ("então, veremos face a face"; 1Co 13.12).

A questão, conclui Jaki, se reduz à confusão entre ontologia e epistemologia: "A ciência da mecânica quântica indica apenas a impossibilidade da precisão perfeita nas medidas. A filosofia da mecânica quântica indica, em última análise, a impossibilidade de distinguir o material do imaterial, e mesmo o ser do não ser [...] De qualquer forma, se é impossível distinguir o ser do não ser, os esforços para dizer algo sobre liberdade e determinismo se tornam sem sentido" (Jaki, *Chance or Reality*, p. 14).

16 Jaki faz a observação de que o conhecimento também perde seu fundamento (*Chance or Reality*, p. 17).

17 Alvin Plantinga usa esse tipo de argumento para rejeitar a “perigosa ideia” de Darwin de que a mente humana se desenvolveu por meio da seleção natural — a sobrevivência dos mais aptos. Veja a resenha de Plantinga, “Dennett’s Dangerous Idea”, para o livro de Daniel C. Dennett, *Darwin’s Dangerous Idea* (New York: Simon & Schuster, 1995), em *Books and Culture,* May/June 1996, p. 35. A versão completa do argumento é encontrada na obra *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993), cap. 12.

18 De uma carta a W. Graham (July 3, 1881), citado em *The Autobiography of Charles Darwin and Selected Letters*. 1892; reimp., New York: Dover, 1958. Estou em dívida com Francis A. Schaeffer por essa observação, feita em uma palestra sobre Darwin. C. S. Lewis, em um argumento paralelo, citou John B. S. Haldane nos seguintes termos: “Se meus processos mentais forem inteiramente determinados pelo movimento dos átomos em meu cérebro, não há razão para supor que minhas crenças sejam verdadeiras [...] e, portanto, não tenho razão para supor que meu cérebro seja composto de átomos” (*Milagres*. São Paulo: Vida, 2006, p. 29).

19 *Milagres,* p. 162. Em outro contexto Lewis observou: “Somente quando somos chamados a crer na Razão oriunda da não razão é que devemos dar um basta, porque se não o fizermos todo o pensamento será posto em dúvida” (p. 49).

20 Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1988, p. 7.

21 *I saw a man pursuing the horizon; / Round and round they sped. / I was disturbed at this; / I accosted the man. / “It is futile,” I said, / “You can never—” / “You lie,” he cried, / And ran on.* (De Stephen Crane, *The Black Riders and Other Lines*, com frequência citado em antologias.)

22 Stanley Jaki comenta sobre os físicos que tentam contornar esse problema, e acabam se tornando antirrealistas (*Chance or Reality*, p. 8-16).

23 *Hunting the Divine Fox*. New York: Seabury, 1974, p. 17-8.

24 *O declínio da cultura ocidental*. São Paulo: Best Seller, 1989, p. 244.

25 Veja Antony Flew, “From Is to Ought”, in: *The Sociobiology Debate*, Arthur L. Caplan, org. (New York: Harper & Row, 1978), p. 142-62, para uma rigorosa explicação do motivo da tentativa naturalista de obter o *dever* do *ser* é uma falácia. Um cientista que percebeu a insuficiência da física para fornecer normas éticas foi Einstein, que “contou a um de seus biógrafos que nunca havia derivado um único valor ético da física” (Jaki, *Chance or Reality*, citando P. Michelmore, *Einstein: Profile of the Man*. New York: Dodd, 1962, p. 251).

26 Em uma seção ultrajante do livro *Darwin’s Dangerous Idea,* Dennett, sem qualquer fundamento, universaliza a própria ética subjetiva: “Salvem os elefantes! Sim, claro, mas não *por todos os meios*. Não forçando as pessoas da África a viver como no século XIX, por exemplo. [...] Salvem os batistas! Sim, claro, mas não *por todos os meios*. Não se isso significa tolerar a desinformação deliberada sobre o mundo natural [*i.e.*, se significa que irão ensinar aos seus filhos que o livro de Gênesis é literalmente verdadeiro]” (p. 515-6).

27 Veja a discussão dos valores por Bloom (*O declínio da cultura ocidental*, p. 29-53, 243-72).

28 Richard Dawkins representa um caso comum entre os naturalistas. Embora faça juízos morais (ao rejeitar a ideia de que devemos apenas permitir a morte dos fracos), ele reconhece não contar com nenhum fundamento racional para esses juízos. Eis o naturalista que se recusa a aceitar na própria vida as consequências lógicas do

naturalismo. Niilistas com maior integridade dão o braço a torcer (v. a entrevista de Nick Pollard com Dawkins no *Space/Time Gazette,* Fall 1995, conforme o relato no *Newsletter of the ASA and CSCA,* July/August 1996, p. 4).

29 "The Watchman", in: *Parables and Paradoxes*. New York: Schocken, 1961, p. 81.

30 Uma das epigramas de Nietzsche em *A gaia ciência* ecoa a parábola de Kafka: "*Culpa*. Embora os juízes mais sagazes e mesmo as próprias feiticeiras estivessem persuadidos que a feitiçaria era um crime, não havia crime. Assim acontece com toda falta" (São Paulo: Escala, 2006 p. 156).

31 Alguém poderia responder que essa culpa (*i.e.*, os sentimentos de culpa) pode ser removida pela psicanálise freudiana ou outra psicoterapia e que, portanto, é possível fazer algo. Mas isso apenas enfatiza a amoralidade dos seres humanos; resolve o problema de a pessoa se sentir culpada, mas não permite agir de forma moral.

32 *Cat's Cradle*. New York: Dell, 1970, p. 177.

33 *Pointland* é uma provável alusão à personagem de *Flatland: A Romance of Many Dimensions*, uma sátira sobre a sociedade vitoriana escrita por Edwin A. Abbott em 1884. [Publicado em português com o título *Planolândia: um romance de muitas dimensões* (São Paulo: Conrad, 2002).] [N. do R.]

34 Estou em dívida com Helmut Thielicke, *Nihilism,* trad. John W. Doberstein (London: Routledge and Kegan Paul, 1962), p. 148-66, esp. 163-6, por essa observação sobre o niilismo.

35 Outra forma de apresentar esse argumento é apontar que a construção de frases é um ato tão fundamental, uma afirmação tão paradigmática de significado, quanto construir frases para negar que o significado é autocontraditório. Keith Yandell, em "Religious Experience and Rational Appraisal", *Religious Studies,* June 1974, p. 185, expressa o argumento da seguinte forma: "Se um sistema conceitual *F* é tal que se pode demonstrar que: a) *F é verdadeiro* e b) *F é sabido ser verdadeiro* são incompatíveis, então esse fato fornece uma boa (embora talvez não conclusiva) razão para supor que *F é falso*".

36 Joseph Heller, *Ardil-22*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010, p. 218.

37 *Ibid.*, p. 219, 220.

38 Tradução J. J. Veiga.

39 *O declínio da cultura ocidental*, p. 245.

Capítulo 6

ALÉM DO NIILISMO

EXISTENCIALISMO

Toda coisa existente nasce sem razão,
prolonga-se por fraqueza e morre por acaso.
Reclinei-me e, encostado, fechei os olhos.
Mas as imagens, logo alvoroçadas, vieram, em um salto,
e encheram-me de existências os olhos fechados: a existência é uma plenitude
que o homem nunca pode abandonar [...] bem sabia que aquilo era o Mundo,
o Mundo que de repente se mostrava todo nu; e eu, em um acesso
de raiva, diante desse estúpido e absurdo ser.[1]

Roquentin em Jean Paul Sartre, *Náusea*

Em um ensaio publicado em 1950, Albert Camus escreveu: “Uma literatura do desespero é uma contradição de termos. [...] Nas profundezas mais sombrias do nosso niilismo eu buscava apenas os meios de transcender o niilismo”.[2] Aqui se resume, em uma frase, a essência do objetivo mais importante do existencialismo: *transcender o niilismo*. Na verdade, toda cosmovisão importante, surgida desde o início do século XX, teve isso como principal objetivo. Pois o niilismo, da forma como veio, de forma direta de uma cosmovisão culturalmente penetrante, é o problema da nossa era. Uma cosmovisão que ignore esse fato terá pouca chance de se mostrar relevante para as pessoas de pensamento moderno. O

existencialismo, em especial na forma secular, não só leva o niilismo a sério, mas é uma resposta a ele.

É importante reconhecer desde o princípio que o existencialismo assume duas formas básicas, dependendo de sua relação com cosmovisões anteriores, pois o existencialismo não é uma cosmovisão completa. O existencialismo ateísta é o parasita do naturalismo; o existencialismo teísta, o parasita do teísmo.[3]

Tem-se uma situação estranha ao longo da história. Por um lado, o existencialismo ateísta se desenvolveu para resolver o problema do naturalismo conducente ao niilismo, mas não apareceu na plenitude até estar bem consolidado no século XX, a menos que levemos em conta um tema importante em Nietzsche e rapidamente distorcido.[4] Por outro lado, o existencialismo teísta nasceu em meados do século XIX no contexto da resposta de Søren Kierkegaard à ortodoxia morta do luteranismo dinamarquês. No entanto, só depois da Primeira Guerra Mundial que as formas do existencialismo se tornaram culturalmente significativas, pois o niilismo cativara, por fim, o mundo intelectual e começara a afetar a vida e as atitudes das pessoas comuns.[5]

A Primeira Guerra Mundial não tornou o mundo seguro para a democracia. A geração *flappers and bathtub gin*,[6] a desenfreada violação de uma absurda lei seca, a bolsa de valores quixotesca que prometia demais — essas coisas antecederam as tempestades de areia da década de 1930 nos EUA. Com o surgimento do nacional-socialismo na Alemanha e sua incrível caricatura da dignidade humana, estudantes e intelectuais de todo o mundo estavam prontos para concluir que a vida era absurda e os seres humanos, destituídos de significado. No solo dessa frustração e descontentamento intelectual, o existencialismo ateísta entranhou suas raízes culturais. Ele floresceria em uma cosmovisão significativa por volta de 1950.

Até certo ponto, todas as cosmovisões têm variações sutis. O existencialismo não é exceção. Camus e Sartre, ambos

existencialistas e uma vez amigos, tiveram uma contenda sobre importantes diferenças, e o existencialismo de Martin Heidegger é bastante diferente do de Sartre. Mas a exemplo do que temos feito com as demais cosmovisões, focaremos as principais características e tendências gerais. A linguagem da maioria das proposições listadas abaixo deriva de Sartre ou de Camus. Isso é intencional, pois essa é a forma como o existencialismo tem sido mais digerido pela *intelligentsia* atual; e por meio de suas obras literárias, ainda mais que por seus tratados filosóficos, Sartre e Camus continuam a exercer enorme influência. Para muitas pessoas, as proposições do existencialismo parecem tão óbvias que a pessoa "não sabe o que está afirmando, porque nenhum outro modo de apresentar as coisas [lhe] ocorreu".[7]

EXISTENCIALISMO ATEÍSTA BÁSICO

O existencialismo ateísta começa pela aceitação das respostas do naturalismo às perguntas de cosmovisão 1, 4, 5, 6 e 7. Em suma: *A matéria existe eternamente; Deus não existe. A morte é a extinção da personalidade e da individualidade. Por meio da razão humana inata e autônoma, incluindo os métodos da ciência, podemos conhecer o universo. O cosmo, incluindo este mundo, encontra-se em seu estado normal. A ética se relaciona apenas com os seres humanos. A história é o fluxo linear de acontecimentos ligados por causa e efeito, mas sem propósito abrangente.*

Em outras palavras, o existencialismo ateísta afirma a maioria das proposições do naturalismo, exceto as relacionadas à natureza humana e ao relacionamento com o cosmo. Na verdade, o interesse principal do existencialismo reside na humanidade e em como podemos ser significativos em um mundo de outro modo insignificante.

1. Pergunta de cosmovisão 2: *O cosmo é composto unicamente de matéria, mas para os seres humanos a realidade aparece em duas formas: subjetiva e objetiva.*

Presume-se que o mundo existia muito antes de os seres humanos entrarem em cena. Ele é estruturado ou caótico, é determinado por uma lei inexorável ou está sujeito ao acaso. Seja como for, não faz diferença. O mundo apenas é.

Então algo novo aconteceu: seres conscientes — que distinguiam *ele* e *ela* de *isso*, que pareciam resolvidos a determinar seu próprio destino, fazer perguntas, ponderar, questionar, buscar significado, conferir valor especial ao mundo externo e criar deuses. Enfim, surgiram os seres humanos. Agora temos — ninguém sabe o motivo — duas espécies de seres no universo, um tendo aparentemente expulsado o outro de si mesmo a fim de ter uma existência separada.

O primeiro tipo de ser é o mundo objetivo — o mundo da matéria, da lei inexorável, da causa e efeito, do tempo cronológico de tique-taque do relógio, do fluxo, do mecanismo. O maquinário do universo, os elétrons em rotação, as galáxias em espiral, os corpos em queda e os gases ascendentes e as águas fluidas — cada um cumprindo seu papel, sempre inconsciente, sempre estando apenas onde está, quando existir. Aqui, dizem os existencialistas, a ciência e a lógica obtêm sucesso. As pessoas conhecem o mundo externo e objetivo em virtude da observação cuidadosa, ao registrar, conjecturar, verificar hipóteses por experimentos, sempre a refinar teorias e provar suposições sobre a situação do cosmo no qual vivemos.

O segundo tipo de ser é o mundo subjetivo — o mundo da mente, da consciência, da percepção, da liberdade, da estabilidade. Aqui a consciência interior da mente é um presente consciente, o constante agora. O tempo não tem significado, pois o sujeito é sempre presente para si mesmo, nunca passado, nunca futuro. A ciência e a lógica não penetram nesse domínio; elas nada têm a dizer sobre a subjetividade. Subjetividade é a autoapreensão do não eu; subjetividade é fazer esse não eu parte de si mesmo. O sujeito assimila conhecimento não como a garrafa assimila o líquido, mas

como o organismo assimila a comida. O conhecimento se transforma no conhecedor.

> A existência não é qualquer coisa que se deixe conceber de longe: é preciso que o sentimento dela nos invada de modo repentino, detenha-se em cima de nós, nos ponha um peso intenso no coração, como um grande animal imóvel — porque, a não ser assim, nunca se saberá o que ela é.
> **Requentin em Jean-Paul Sartre,** *Náusea*

O naturalismo enfatizava a unidade dos dois mundos ao ver o mundo objetivo como o real e o subjetivo como sua sombra. “O cérebro secreta pensamento”, disse Pierre Jean Georges Cabanis, “como o fígado secreta bile”. O real é o objetivo. Jean-Paul Sartre diz: “O efeito de todo materialismo é tratar todos os homens, incluindo o que filosofa, como objetos, isto é, como o ajuntamento de reações determinadas que de modo algum podem ser distinguidas do ajuntamento de qualidades e fenômenos que constituem uma mesa, cadeira ou pedra”.[8] Nessa rota, como já vimos, encontra-se o niilismo. Os existencialistas seguem outro caminho.

O existencialismo enfatiza a desunião dos dois mundos e decide com vigor a favor do subjetivo, que Sartre chama “um ajuntamento de valores distinto do domínio material”.[9] As pessoas são *os* seres subjetivos. A menos que haja seres extraterrestres, possibilidade que a maioria dos existencialistas nem sequer considera, somos os únicos seres no universo autoconscientes e autodeterminados, e agimos, portanto, a partir desses dados.

A ciência e a lógica não penetram em nossa subjetividade, mas isso não é um problema, pois o valor, o significado e a importância não estão ligados à ciência e à lógica. *Podemos ter significado*; *podemos ter valor*; ou melhor, podemos ter significado e valor. Nossa importância não depende de fatos do mundo objetivo sobre

os quais não temos nenhum controle, mas da consciência do mundo subjetivo sobre o qual temos controle total.

2. Pergunta de cosmovisão 3: *Os seres humanos são "máquinas" complexas; a personalidade é a inter-relação de propriedades químicas e físicas que ainda não entendemos por completo. A existência precede a essência só para os seres humanos; as pessoas fazem de si mesmas o que são.*

O existencialismo ateísta subscreve a visão básica do naturalismo sobre a natureza humana; não há de fato um elemento transcendente nos seres humanos, mas eles apresentam uma característica única importante. Nas palavras de Sartre: "Se Deus não existe, há pelo menos um ser em quem a existência precede a essência, um ser existente antes de poder ser definido por qualquer conceito, [...] este ser é o homem". Essa frase é a definição mais famosa do âmago do existencialismo. Sartre continua: "Em primeiro lugar, o homem existe, cresce, entra em cena e só mais tarde define a si mesmo".[10]

Note mais uma vez a distinção entre os mundos objetivo e subjetivo. O mundo objetivo é de essências. Tudo surge trazendo sua natureza. O sal é sal; as árvores são árvores; as formigas são formigas. Só os seres humanos não são humanos até que se tornem. Cada um de nós se torna humano a partir do que faz com a própria autoconsciência e autodeterminação. Voltando a Sartre: "A princípio ele [qualquer ser humano] não é nada. Só depois será algo, e ele mesmo terá se tornado o que é".[11] O mundo subjetivo está totalmente a serviço de cada ser subjetivo, isto é, de cada pessoa.

Como isso funciona na prática? Digamos que John, um soldado, teme ser covarde. Ele é covarde? Só se agir como covarde, e sua ação procederá não da natureza definida de antemão, mas das escolhas que fizer quando as balas começarem a vir de todos os lados. Só podemos chamar John de covarde se, e apenas se, ele

realizar atos covardes, e estes serão atos que ele escolheu fazer. Portanto, se John teme ser covarde, mas não quer sê-lo, que realize atos de bravura quando estes forem necessários.[12]

3. Pergunta de cosmovisão 3 (continuação): *Cada pessoa é totalmente livre em relação à sua natureza e destino.*

Da proposição 2 resulta que cada pessoa é totalmente livre. Cada um de nós age de forma não coagida; somos radicalmente capazes de fazer qualquer coisa imaginável com nossa subjetividade. Podemos pensar, desejar, imaginar, sonhar, projetar visões, considerar, ponderar, inventar. Cada um de nós reina no próprio mundo subjetivo.

É com esse entendimento da liberdade humana que nos deparamos na defesa existencial feita por John Platt do behaviorismo naturalista de Burrhus F. Skinner:

> O mundo objetivo, o mundo dos experimentos isolados e controlados, é o mundo da física; o mundo subjetivo, o mundo do conhecimento, dos valores, das decisões e dos atos — dos propósitos a que esses experimentos são de fato projetados a servir — é o mundo da cibernética, do nosso próprio comportamento voltado para um objetivo. O determinismo ou indeterminismo está *naquele* lado da fronteira, ao passo que a ideia usual de "livre-arbítrio" está *neste* lado da fronteira. Eles pertencem a diferentes universos, e nenhuma afirmação sobre um exerce qualquer influência sobre o outro.[13]

Somos, portanto, internamente livres. E podemos assim criar o nosso próprio valor pela afirmação de nossa importância. Não estamos ligados ao mundo objetivo do tique-taque dos relógios, das quedas d'água e dos elétrons em rotação. O valor é algo interno, e o caráter interno é a própria pessoa.

4. Perguntas de cosmovisão 2, 3 e 4: *O mundo objetivo bastante trabalhado e organizado com rigidez se contrapõe aos seres humanos e parece absurdo.*

O mundo objetivo, considerado em si e por si mesmo, é como o naturalista diz: um mundo de ordem e lei, talvez impulsionado a

novas estruturas por acaso. É o mundo da *existencialidade*.

Para nós, contudo, a facticidade, a dura e fria existencialidade do mundo, parece estranha. À medida que desenvolvemos nosso ser ao moldar nossa subjetividade, consideramos o mundo objetivo absurdo. Ele não se encaixa em nós. Nossos sonhos e nossas visões, nossos desejos, todo o nosso mundo interior de valores vai de encontro ao universo impermeável a nossos desejos. Concentre-se o dia inteiro na ideia de que você pode, no topo de um prédio de dez andares, pisar fora no vazio e flutuar com segurança até o chão. E então tente fazê-lo.

O mundo objetivo é ordenado — corpos caem se não forem suspensos. O mundo subjetivo não conhece ordem. O que está presente nele, o que está aqui e agora, *é*.

Assim, somos estranhos em uma terra estrangeira. E quanto mais cedo aprendemos a aceitar esse fato, mais cedo transcendemos a nossa alienação e superamos o desespero.

O fato mais difícil de transcender é o absurdo último — a morte. Somos livres enquanto permanecermos como sujeitos. Quando morremos, cada um se torna apenas mais um objeto entre outros objetos. Assim, diz Camus, devemos sempre viver em face do absurdo. Não devemos esquecer a tendência para a inexistência, mas viver a tensão entre o amor da vida e a certeza da morte.

5. Pergunta de cosmovisão 5: *No pleno reconhecimento do absurdo do mundo objetivo e em oposição a ele, a pessoa autêntica deve se revoltar e criar valores.*

Eis como o existencialista transcende o niilismo. Nada possui valor no mundo objetivo em que nos tornamos conscientes; mas enquanto seres conscientes, criamos valores. A pessoa que vive a existência autêntica é a que sempre se dá conta do absurdo do cosmo, mas se revolta contra ele e cria significado.

O “homem do subsolo” de Fiódor Dostoiévski é um paradigma da revolta sem causa aparentemente razoável. Na história, o homem

do subsolo é desafiado:

> ... dois e dois são quatro! A natureza não vos pede licença; ela não tem nada a ver com os vossos desejos nem com o fato de que as suas leis vos agradem ou não. Deveis aceitá-la tal como ela é e, consequentemente, também todos os seus resultados. Um muro é realmente um muro... etc. etc.

As paredes aqui referidas são as “leis da natureza”, “as conclusões das ciências naturais, da matemática”. Mas o homem do subsolo é igual ao que desafia:

> Meu Deus, que tenho eu com as leis da natureza e com a aritmética, se, por algum motivo, não me agradam essas leis e o dois e dois são quatro? Está claro que não romperei esse muro com a testa, se realmente não tiver forças para fazê-lo, mas não me conformarei com ele unicamente pelo fato de ter pela frente um muro de pedra e de terem sido insuficientes as minhas forças.[14]

É insuficiente, portanto, contrapor o mundo subjetivo ao objetivo e apontar para sua arma definitiva, a morte. A pessoa autêntica não ficaria impressionada. Ser uma roda dentada no maquinário cósmico é muito pior que a morte. Como diz o homem do subsolo: “Toda a obra humana realmente consiste apenas em que o homem, a cada momento, demonstre a si mesmo que é um homem e não uma tecla!”.[15]

A ética, isto é, o sistema de entendimento do bem, é resolvido de forma simples para o existencialista. Boa ação é a escolhida com consciência. Nas palavras de Sartre: “Escolher ser isto ou aquilo significa afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal. Sempre escolhemos o bem”.[16] Assim, o bem é a escolha da pessoa; ele faz parte da subjetividade, não é medido pelo padrão fora da dimensão humana individual.

Se eu descartasse Deus, o Pai, teria de haver alguém para inventar valores. Você deveria tomar as coisas pelo que são. Ademais, dizer que nós inventamos valores significa nada mais que isto: a vida não

> tem nenhum significado *a priori*. Antes de você surgir a vida não é nada; cabe a você dar significado a ela, e o valor não é nada mais que o significado escolhido por você. Assim, como você percebe, existe a possibilidade de criar uma comunidade humana.
> **Jean-Paul Sartre,** *Existentialism and Human Emotions* [O existencialismo e as emoções humanas]

O problema dessa posição é duplo. Primeiro, a subjetividade leva ao solipsismo, a afirmação de que cada pessoa determina os valores e há, portanto, tantos centros de valor quanto pessoas no cosmo em dado momento. Sartre reconhece essa objeção e replica ao insistir que cada pessoa, ao encontrar outras pessoas, encontra um centro reconhecível de subjetividade.[17] Assim, vemos que outros como nós devem estar envolvidos na criação de significado para si próprios. Estamos todos juntos nesse mundo absurdo, e nossas ações afetam uns aos outros de tal maneira que "nada pode ser bom para nós sem ser bom para todos".[18] Ademais, ao agir, pensar e efetuar minha subjetividade, engajo-me em uma atividade social: "Crio certa imagem do homem, fruto da minha escolha. Ao me escolher, escolho o homem".[19] De acordo com Sartre, portanto, as pessoas que vivem de forma autêntica criam valores não só para si mesmas, mas também para os outros.

A segunda objeção não é tratada por Sartre, mas parece mais reveladora. Se, como diz Sartre, criamos valor apenas ao escolher, e "nunca podemos escolher o mal", será que o bem tem algum significado? A primeira resposta é sim, pois o mal é "não escolhível". Em outras palavras, o mal é passividade, viver sob a orientação alheia, ser levado de cá para lá pela sociedade, não reconhecer o absurdo do universo, isto é, não manter vivo o absurdo. Se o bem está na escolha, então escolha. Certa vez, ao orientar um jovem que buscava conselho, Sartre disse: "Você é livre, escolha, isto é, invente".[20]

Essa definição satisfaz a sensibilidade moral humana? Será que o bem consiste apenas em qualquer ação escolhida com paixão?

Muitos podem se lembrar de ações aparentemente escolhidas com consciência, que se revelaram erradas. Em que estado de espírito foram os *pogroms* russos contra os judeus ordenados e executados? E quanto ao bombardeio de aldeias vietnamitas, ou a explosão no Edifício Federal em Oklahoma City, ou os alvos do Unabomber? E quanto ao atentado terrorista ao World Trade Center em 11 de setembro de 2001? O próprio Sartre abraçava causas que pareciam bastante morais com base em fundamentos aceitos por muitos moralistas tradicionais. Mas nem todo existencialista agiu como Sartre, e o sistema parece dar margem para o Unabomber reivindicar imunidade ética para seus assassinatos ou os perpetradores dos eventos de 11/9 se gloriarem na nobreza da sua causa.

Colocar o *locus* da moralidade na subjetividade de cada indivíduo leva à incapacidade de distinguir o ato moral do imoral com bases satisfatórias a nosso senso inato de certo e errado, o senso que diz que os outros têm os mesmos direitos que eu. Embora, como diz Sartre, na minha escolha eu escolha pelos outros, minha escolha pode não ser a escolha desejada pelos outros. Algum padrão externo aos "sujeitos" envolvidos é necessário para moldar com veracidade as ações e os relacionamentos adequados entre os "sujeitos".

6. Pergunta de cosmovisão 8: *O compromisso central de cada existencialista ateu pleno é consigo próprio.*

Os naturalistas comuns podem escolher se comprometer com a família ou vizinhos, as comunidades ou país, o meio ambiente ou o mundo. Eles não devem mostrar vaidade ou egoísmo abrangentes. Mas os existencialistas ateus plenos já se comprometeram consigo próprios. Se estão de fato comprometidos com a noção sartreana de "eus" humanos tornando a si próprios o que virão a ser, são os imperadores e bispos do próprio umbigo. Visto que eles mesmos se tornam o que são, respondem apenas a si mesmos. Admitem ser

finitos no mundo absurdo, sujeitos à morte sem exceção. A autenticidade de seu valor advém apenas de suas escolhas conscientes.

Antes de relegarmos o existencialismo à acusação de solipsismo e relativismo incapaz de dar base para a ética, devemos fazer mais que um breve reconhecimento à nobre tentativa de Albert Camus de mostrar como a vida boa pode ser definida e vivida. Essa, parece-me, é a tarefa a que Camus se propõe em *A peste*.

UM SANTO SEM DEUS

Em *Os irmãos Karamázov* (1880), Dostoiévski traz Ivan Karamázov dizendo que, se Deus está morto, tudo é permitido. Em outras palavras, se não há padrão transcendente do bem, não pode haver em última análise nenhuma forma de distinguir o certo do errado, o bem do mal, e não podem existir santos ou pecadores nem pessoas boas ou más. Se Deus está morto, a ética é impossível.

Albert Camus encara esse desafio em *A peste* (1947), que conta a história de Oran, uma cidade na África do Norte, na qual uma variedade mortal de uma doença infecciosa irrompe. A cidade fecha os portões ao tráfego e se torna assim um símbolo do universo fechado, o universo sem Deus. A doença vem para simbolizar o absurdo desse universo. A peste é arbitrária; não se pode prever quem será ou não contaminado por ela. Ela “não está à altura do homem”.[21] Seus efeitos são terríveis — dolorosa física e mentalmente. Suas origens são desconhecidas; contudo, se torna tão conhecida quanto o pão de cada dia. Não há como evitá-la. Assim, a peste vem para representar a própria morte; pois a exemplo da morte, é inevitável e seus efeitos são terminais. A peste faz com que todos em Oran vivam a existência autêntica, pois deixa todos cientes do absurdo do mundo em que habitam. Aponta para o fato de que as pessoas nascem com amor à vida, mas vivem no quadro da certeza da morte.

A história tem início quando ratos começam a sair dos esconderijos e morrem nas ruas; e termina um ano depois, quando a peste chega ao fim e a cidade volta ao normal. Nos meses intermediários, a vida em Oran se torna a vida em face do absurdo total. A genialidade de Camus está em usar isso como pano de fundo para mostrar as reações de várias personagens, cada qual representante de alguma atitude filosófica. Michel, por exemplo, é um porteiro de um prédio de apartamentos. Ele está indignado com a forma como os ratos saem das tocas e morrem no seu edifício. No começo, ele nega a existência de ratos no edifício; por fim, é forçado a lhes admitir a presença. Acaba morrendo, logo no início da história, amaldiçoando os ratos. Michel representa o homem que se recusa a reconhecer o absurdo do universo. Quando é forçado a fazê-lo, morre. Não consegue viver em face do absurdo. Ele representa os capazes de viver a vida sem autenticidade.

O velho espanhol tem uma reação muito diferente. Ele se aposentou aos 50 anos e foi imediatamente para a cama. Então passou a medir o tempo, dia após dia, movendo ervilhas de uma panela para outra. "'De quinze em quinze [ervilhas]', dizia ele, 'é hora de comer. É muito simples'".[22] O velho espanhol nunca deixa a cama, mas sente prazer sádico nos ratos, no calor e na peste, que ele designa "vida".[23] Trata-se do niilista de Camus. Nada na vida — dentro ou fora, mundo subjetivo ou objetivo — tem valor. Assim, ele a vive em completa ausência de significado.

Cottard representa a terceira situação. Antes de a peste tomar a cidade, ele está nervoso, pois é um criminoso e pode ser preso se for identificado. Mas à medida que a peste se torna severa, todos os empregados da cidade são encarregados de aliviar a angústia, e Cottard fica livre para fazer o que quiser. Seu desejo é tomar proveito da peste. Quanto pior a situação, mais rico, feliz e amigável ele se torna. "É claro que a coisa não está melhor. Mas, ao menos, estão todos no mesmo barco", diz ele.[24] Jean Tarrou, uma das personagens principais da história, explica a felicidade de Cottard

assim: “ele está ameaçado como os outros, mas justamente *com os outros*”.[25]

Quando a peste começa a recrudescer, Cottard perde o senso de comunidade, pois se torna mais uma vez um homem procurado. Ele perde o controle de si, dispara em uma rua e é levado preso sob custódia. Por todo o período em que a peste tomou conta, as ações de Cottard foram criminosas. Em vez de aliviar o sofrimento dos outros, ele se deleitou nisso. Ele é o pecador de Camus no universo sem Deus — prova, se assim você preferir, de forma romanceada, que o mal é possível no cosmo fechado.

Se o mal é possível no cosmo fechado, então talvez o bem também o seja. Em duas personagens principais, Jean Tarrou e dr. Rieux, Camus desenvolve esse tema. Jean Tarrou foi batizado na irmandade dos niilistas quando visitou o pai no trabalho, e o ouviu argumentar, no papel de promotor, a favor da morte de um criminoso e então assistiu a uma execução. Isso exerceu um efeito profundo sobre ele. Como disse: “Descobri que tinha contribuído indiretamente para a morte de milhares de homens, [...] estávamos todos na peste”.[26] E assim perdeu a paz.

A partir dessa experiência, Jean Tarrou faz da vida a busca por alguma forma de se tornar um “santo sem Deus”.[27] Camus dá a entender que Tarrou é bem-sucedido nisso. Seu método reside na compreensão, simpatia, e questões últimas em ação.[28] Ele é o único a sugerir um grupo de trabalhadores voluntários para combater a peste e confortar suas vítimas. Tarrou trabalha incessantemente nessa função. Contudo, permanece um resquício de desespero em seu estilo de vida: “ganhar a partida” significa para ele “viver apenas com o que se sabe e aquilo de que se tem lembrança, privado do que se espera”. Então, escreve dr. Rieux, o narrador da história, Tarrou “tinha consciência do que há de estéril em uma vida sem ilusões”.[29]

O próprio dr. Rieux é outro estudo de caso do homem bom no mundo absurdo. Desde o início ele se levanta com toda a força para

combater a peste — revoltar-se contra o absurdo. A princípio sua atitude é não passional, desprendida, desinteressada. Mais tarde, à medida que sua vida é profundamente tocada pela vida e morte dos outros, ele abranda e se torna passional. Em sentido filosófico, passa a compreender o que faz. É totalmente incapaz de aceitar a ideia de que um Deus bom poderia estar no comando das coisas. Como disse Baudelaire, isso faria de Deus o diabo. Ao contrário, dr. Rieux toma como sua tarefa "luta[r] contra a criação tal como ela era".[30] Diz ele: "Já que a ordem do mundo é regulada pela morte, talvez convenha a Deus que não acreditemos nele e que lutemos com todas as nossas forças contra a morte, sem erguer os olhos para o céu, onde ele se cala".[31]

Dr. Rieux faz exatamente isso: luta contra a morte. E a história contada por ele é um registro "do que tinha sido necessário realizar e que, sem dúvida, deveriam realizar ainda, contra o terror e sua arma infatigável, a despeito das feridas pessoais, todos os homens que, não podendo ser santos e recusando-se a admitir os flagelos, se esforçam, no entanto, por ser médicos".[32]

Eu me detive longamente em *A peste* (sem, de forma alguma, exaurir todas as suas riquezas como arte ou lição de vida),[33] pois desconheço romance ou obra de filosofia existencial que defenda com tanta atração a possibilidade de viver uma vida boa no mundo em que Deus está morto e os valores não se baseiam em uma estrutura moral fora do quadro humano. *A peste* é para mim quase convincente. Quase, não totalmente. As mesmas questões que ocorrem na estrutura intelectual de *A peste* ocorrem no sistema "existencialista" de Sartre.

Por que deveria a afirmação da vida conforme a visão do dr. Rieux e de Jean Tarrou ser algo bom, e Cottard se aproveitar da peste, algo ruim? Por que a resposta niilista do velho espanhol deveria ser menos correta que a ação positiva do dr. Rieux? É verdade, a sensibilidade humana nos inclina à visão de Rieux e Tarrou. Mas reconhecemos que o velho espanhol não está sozinho

no seu julgamento. Assim, quem está certo? Quem se inclina à visão do velho espanhol não será convencido por Camus ou qualquer leitor que inclinado à visão de Rieux, pois sem o referente moral externo não há terreno comum para a discussão. Há apenas uma convicção *versus* outra. *A peste* é cativante para pessoas com valores morais tradicionais, não porque Camus ofereça uma base para eles, mas porque ele continua a afirmá-los embora não tenham nenhuma base. Infelizmente, fazer uma afirmação não é o bastante. Ela pode ser contestada por uma afirmação contrária.

> Desde que vou à igreja, penso muito na ideia do transcendente, algo diferente deste mundo [...] E desde que leio a Bíblia, sinto haver algo — não sei se pessoal, uma grande ideia ou poderosa influência —, mas algo que pode trazer significado para minha vida.
> **Camus em diálogo com Mumma, Howard Mumma,** *Albert Camus and the Minister*

Pode ser que nos últimos dois anos de sua vida Camus tenha reconhecido o fracasso de ir além do niilismo. Howard Mumma, o pastor de verão da Igreja Americana em Paris, relata conversas particulares com Camus nesses dois anos em que Camus passou a sentir que a explicação cristã é verdadeira. Ele perguntou a Mumma o que significava "nascer de novo" e se Mumma o batizaria. O batismo não ocorreu; primeiro, porque Mumma considerava o batismo infantil de Camus válido e, segundo, porque Camus ainda não estava pronto para a exposição pública de sua conversão. A questão não estava resolvida quando Mumma deixou Paris no final do verão, esperando ver Camus outra vez no ano seguinte. Camus morreu em um acidente automobilístico em fevereiro do ano seguinte.[34]

QUÃO LONGE ALÉM DO NIILISMO?

O existencialismo ateísta transcende o niilismo? Com certeza tenta fazê-lo — com paixão e convicção. Contudo, falha em fornecer o referente para a moralidade que ultrapasse o indivíduo. Ao basear

a significância humana na subjetividade, ele a coloca no plano divorciado da realidade. O mundo objetivo continua penetrante: a morte, uma possibilidade sempre presente e derradeira certeza, dá fim a qualquer significado possível. Ela força o existencialista a afirmar, afirmar e afirmar para sempre; quando cessa a afirmação, também cessa a existência autêntica.

Considerando precisamente essa objeção à possibilidade do valor humano, Harold John Blackham concorda com os termos do argumento. A morte, realmente, faz tudo chegar ao fim. Mas toda vida humana é mais do ela mesma, pois remonta à humanidade passada e afeta o futuro da humanidade. Além do mais: “Existe o paraíso e existe o inferno na economia de cada imaginação humana”.[35] Ou seja, disse Blackham: “Sou o autor da minha experiência”.[36] Após o levantamento de todas as objeções, Blackham se refugia no solipsismo. E isso me parece o fim de todas as tentativas de abordar a ética pelo ponto de vista do existencialismo ateísta.

O existencialismo ateísta ultrapassa o niilismo apenas para alcançar o solipsismo, o eu solitário que existe por 87 anos (se não contrai a peste antes) e deixa de existir. Muitos diriam que ele não segue além do niilismo; apenas usar a máscara chamada valor — máscara despida pela morte.

EXISTENCIALISMO TEÍSTA BÁSICO

Como foi apontado antes, o existencialismo teísta surgiu de raízes teológicas e filosóficas bastante diferentes das da contraparte ateísta. Foi a resposta de Søren Kierkegaard ao desafio do niilismo teológico — a ortodoxia morta de uma igreja morta. Como os temas de Kierkegaard foram captados duas gerações após a morte dele, consistiram na resposta ao cristianismo que perdera por completo sua teologia e se conformado ao evangelho diluído da moralidade e boas obras. Deus fora reduzido a Jesus, reduzido pura e simplesmente a um bom homem. A morte de Deus na teologia

liberal não produziu entre os liberais o desespero de Kafka, mas o otimismo de um bispo inglês que em 1905, perguntado o que em sua opinião impediria a humanidade de alcançar a perfeita união social, não conseguiu pensar em nada.

No final da segunda década do século XX, entretanto, Karl Barth na Alemanha viu o que acabaria acontecendo se a teologia se transformasse em antropologia, e sua resposta consistiu em remodelar o cristianismo por linhas existenciais. O que ele e teólogos subsequentes como Emil Brunner e Reinhold Niebuhr afirmaram veio a ser chamado neo-ortodoxia, pois mesmo muito diferente da ortodoxia, trouxe Deus de novo para o cenário.[37] Não é meu objetivo considerar todas as formas da neo-ortodoxia. Em vez disso, buscarei identificar proposições comuns à perspectiva existencial teísta.

O existencialismo teísta começa pela aceitação das respostas do teísmo para as perguntas de cosmovisão 1, 2, 3, 4, 6 e 8. Em suma, *Deus é infinito e pessoal (triúno), transcendente e imanente, onisciente, soberano e bom. Deus criou o cosmo ex nihilo para operar com a uniformidade de causa e efeito no sistema aberto. Os seres humanos são criados à imagem de Deus e, portanto, têm personalidade, autotranscendência, inteligência, moralidade, senso gregário e criatividade. Os seres humanos foram criados bons, mas por causa da queda a imagem divina se tornou desfigurada, embora não tão arruinada a ponto de não poder ser restaurada; por meio da obra de Cristo, Deus redimiu a humanidade e iniciou o processo de restauração das pessoas para o bem, embora qualquer pessoa possa optar por rejeitar essa redenção. A morte é o portal para a vida com Deus e seu povo ou o portal para a eterna separação da única coisa que, em última análise, satisfará as aspirações humanas. A ética é transcendente e se baseia no caráter de Deus como bom (santo e amoroso). Como compromisso central, os teístas cristãos vivem para buscar primeiro o Reino de Deus, isto é, para glorificar a Deus e gozá-lo para sempre.*

Essa lista de proposições, idênticas às do teísmo, sugere que o existencialismo teísta é apenas um teísmo cristão. Sou tentado a dizer que é de fato o que temos, mas isso faria injustiça às especiais variações e ênfases existenciais. A versão existencial do teísmo é muito mais um conjunto particular de ênfases dentro do teísmo que uma cosmovisão à parte. Ainda assim, por causa do impacto na teologia do século XX e sua relação confusa com o existencialismo ateísta, merece um tratamento especial. Ademais, algumas tendências na versão existencialista do teísmo o colocam em desacordo com o teísmo tradicional. Essas tendências serão destacadas à medida que surgirem na discussão.

Como no existencialismo ateísta, os elementos mais característicos do existencialismo teísta não estão preocupados com a natureza do cosmo ou de Deus, mas com a natureza humana e nossa relação com o cosmo e Deus.

1. Perguntas de cosmovisão 3 e 5: *Os seres humanos são seres pessoais que, quando chegam à plena consciência, descobrem estar em um universo hostil; se Deus existe ou não, é uma questão difícil de ser resolvida — não pela razão, mas pela fé.*

O existencialismo teísta não começa com Deus. Essa é a variação mais importante em relação ao teísmo. No teísmo de fato se pressupõe que Deus está aí e tem determinado caráter; então, as pessoas são definidas em conexão com ele. O existencialismo teísta chega à mesma conclusão, mas parte de outro lugar.

O existencialismo teísta enfatiza o lugar em que os seres humanos percebem estar quando pela primeira vez alcançam a autoconsciência. Por um momento, faça uma autorreflexão. A certeza que você tem da própria existência, consciência e autodeterminação — são esses seus pontos de partida. Ao olhar em volta, verifique seus desejos à luz da realidade encontrada, busque o significado para sua existência; você não é abençoado com certas respostas. Você encontra o universo em que não se encaixa, uma

ordem social que coça onde você não sente comichão e não coça onde sente. E, pior, você não percebe Deus de imediato.

A situação humana é ambivalente, pois a evidência de ordem no universo é ambígua. Algumas coisas parecem explicáveis por leis que parecem governar os acontecimentos; outras coisas, não. A compaixão e o amor do homem evidenciam uma divindade benevolente; o fato do ódio e a violência e o fato do universo impessoal apontam para outra direção.

Aqui o padre Paneloux em *A peste* retrata para nós a perspectiva cristã existencialista. Dr. Rieux, você lembrará, se recusava a aceitar "a criação" porque se tratar de um esquema de coisas "em que as crianças são torturadas".[38] Padre Paneloux disse: "Mas talvez devamos amar o que não conseguimos compreender".[39] Ele deu um "salto" de fé e amor em relação à existência do Deus bom, embora a evidência imediata aponte toda para a outra direção. Em vez de explicar o absurdo do universo com base na queda, como o teísta cristão faria, padre Paneloux presume a responsabilidade divina imediata pelo universo absurdo; conclui, portanto, que deve acreditar em Deus apesar do absurdo.

Em outro lugar, Camus chama essa fé de "suicídio intelectual", e estou inclinado a concordar com ele. Todavia, o ponto é: embora a razão possa nos levar ao ateísmo, podemos sempre nos recusar a aceitar as conclusões da razão e dar um salto de fé.

A bem da verdade, se o Deus da teologia judaico-cristã existe, faríamos bem em reconhecer esse fato, pois nesse caso nosso destino eterno depende disso. Mas, dizem os existencialistas, os dados não são absolutos e nunca o serão, e assim cada pessoa, para ser teísta, deveria dar um passo adiante e escolher crer. Deus nunca se revelará de modo inequívoco. Como consequência, cada pessoa na solidão da própria subjetividade, cercada por muito mais escuridão que luz, deve escolher. Essa escolha deve ser um ato radical de fé. Quando a pessoa escolhe crer, um panorama inteiro se abre. A maioria das proposições do teísmo tradicional aflui.

Todavia, a base subjetiva, centrada na escolha, para a cosmovisão colore o estilo da postura de cada existencialista cristão dentro do teísmo.

2. Perguntas de cosmovisão 3 e 6: *O pessoal é o que tem valor.*

Como no existencialismo ateísta, o existencialismo teísta enfatiza a disjunção entre os mundos objetivo e subjetivo. Martin Buber, um existencialista judeu cujas visões exerceram grande influência sobre alguns cristãos, usa os termos *Eu-Tu* e *Eu-Isso* para distinguir as duas formas pelas quais a pessoa se relaciona com a realidade. Na relação *Eu-Isso* o ser humano é um objetivador:

> Curvado sobre cada uma delas, com uma lupa objetivante que olha de perto, ou ordenando-as em um panorama através de um telescópio objetivante de um olhar distante, ele as isola ao considerá-las, sem sentimento algum de exclusividade, ou ele as agrupa sem sentimento algum de universalidade.[40]

Esse é o domínio da ciência e da lógica, do espaço e do tempo, da mensurabilidade. Como disse Buber: “o homem não pode viver sem o *Isso*, mas aquele que vive somente com o *Isso* não é homem”.[41] O *Tu* é necessário.

Na relação *Eu-Tu*, um sujeito encontra um sujeito: “Aquele que diz [Buber quer dizer experimenta] *Tu* não tem coisa alguma por objeto”.[42] Antes, os que o dizem têm um sujeito como eles próprios com quem compartilham a vida mútua. Nas palavras de Buber: “Toda vida atual é encontro”.[43]

A declaração de Buber sobre a primazia do *Eu-Tu*, dos relacionamentos pessoa a pessoa, é agora reconhecida como um clássico. Nenhum resumo simples pode fazer justiça à obra, e encorajo os leitores a se voltarem para o próprio livro. Aqui devemos nos contentar com mais uma citação sobre a relação pessoal considerada possível por Buber entre Deus e as pessoas:

> Não se encontra Deus permanecendo no mundo, e tão pouco encontra-se Deus ausentando-se dele: Aquele que, com todo o seu ser, vai de encontro ao seu *Tu* e lhe oferece todo ser do mundo encontra-o, Ele que

> não se pode procurar. Sem dúvida Deus é o “totalmente Outro”; Ele é porém o totalmente mesmo, o totalmente presente. Sem dúvida, ele é o “*mysterium tremendum*” cuja aparição nos subjuga, mas Ele é também o mistério da evidência que me é mais próximo do que o meu próprio *Eu*.[44]

Assim, os existencialistas teístas enfatizam o pessoal com detentor de valor primário. O impessoal existe; ele é importante, mas deve ser elevado a Deus, elevado ao *Tu* de todos os *Tus*. Fazê-lo satisfaz o *Eu* e serve para erradicar a alienação tão sentida pelas pessoas quando se concentram nas relações do *Eu-Isso* com a natureza e, infelizmente, com outras pessoas também.

Essa discussão pode parecer bastante abstrata para os cristãos cuja fé em Deus é a realidade diária que vivem em vez de refletir a seu respeito. Talvez a tabela na figura 6.1 comparando duas maneiras de ver alguns elementos básicos do cristianismo torne as coisas mais claras. Ela foi adaptada de uma palestra proferida no início de 1960 pelo teólogo Harold Englund da Universidade de Wisconsin. Veja a coluna da esquerda como a descrição da ortodoxia morta em contraste com a coluna da direita que descreve o existencialismo teísta vivo.

	Despersonalizado	**Personalizado**
Pecado	Quebrar uma lei	Trair um relacionamento
Arrependimento	Admitir a culpa	Sofrer pela traição pessoal
Perdão	Anular a penalidade	Renovar o relacionamento
Fé	Crer em um conjunto de proposições	Comprometer-se com uma pessoa
Vida cristã	Obedecer às leis	Agradar ao Senhor, uma Pessoa

Figura 6.1. Comparativo das visões despersonalizada e personalizada da fé cristã.

Vista dessa forma, a versão existencial é obviamente mais atraente. Claro, os teístas tradicionais podem responder de duas maneiras: primeira, a segunda coluna requer ou implica a existência

da primeira coluna e, segunda, o teísmo sempre incluiu a segunda coluna no sistema. As duas respostas são bem fundamentadas. O problema é que a cosmovisão total do teísmo nem sempre é bem compreendida e as igrejas tendem a ficar com a coluna 1. Foi preciso que o existencialismo restaurasse muitos teístas ao pleno reconhecimento das riquezas do seu sistema.

3. Pergunta de cosmovisão 6: *Conhecimento é subjetividade; a verdade integral é muitas vezes paradoxal.*

A ênfase do existencialista na personalidade e na totalidade leva à ênfase igual na subjetividade do conhecimento humano genuíno. O conhecimento sobre objetos envolve relacionamentos *Eu-Isso*; eles são necessários, mas não suficientes. Conhecimento pleno é inter-relação íntima; envolve o *Eu-Tu* e está conectado com firmeza à vida autêntica do conhecedor. Em 1835, quando Søren Kierkegaard foi confrontado com a decisão do que deveria ser o trabalho da sua vida, escreveu:

> O que preciso de fato é ter claro na mente o que devo fazer, não o que devo saber — exceto até onde o saber preceda a ação. O importante é entender para o que estou destinado, perceber o que a divindade quer que eu faça; a questão é encontrar a verdade para mim, encontrar a ideia pela qual estou pronto a viver e morrer. De que me aproveitaria descobrir a dita verdade objetiva, ainda que precisasse abrir caminho em meio aos sistemas dos filósofos e ser capaz, se necessário, de passá-los em revista?[45]

Alguns leitores de Kierkegaard entenderam com isso que ele havia abandonado por completo o conceito de verdade objetiva; com certeza alguns existencialistas fizeram isso, ao desvincular o objetivo e o subjetivo de forma tão completa a ponto de um não ter mais relação com o outro.[46] Isso é verdade em especial com respeito aos existencialistas ateus como John Platt.[47] Não é que os fatos não tenham importância, mas que eles devem ser fatos para alguém, fatos para mim. E isso muda seu caráter e faz com que o conhecimento se torne o conhecedor. A verdade na dimensão

pessoal é a subjetividade; é a verdade digerida e vivenciada nas terminações nervosas da vida humana.

Quando o conhecimento se torna relacionado de modo tão íntimo ao conhecedor, ele conta com um componente de paixão e simpatia, e tende a ser difícil separá-lo pela lógica do próprio conhecedor. Buber descreve a situação da pessoa em pé diante de Deus: “A situação ‘religiosa’ do homem, sua existência na presença é caracterizada por antinomias essenciais e insolúveis”. Qual é a relação da pessoa com Deus no tocante à liberdade ou necessidade? Kant, diz Buber, resolveu o problema ao consignar a necessidade ao domínio das aparências e a liberdade ao domínio do ser.

> Porém se eu penso a necessidade e a liberdade, não em um universo de pensamento, mas na atualidade de minha presença-diante-de-Deus; se eu sei que “estou entregue em suas mãos” e que ao mesmo tempo “tudo depende de mim”, então não posso tentar escapar ao paradoxo que tenho para viver, consignando aos dois princípios inconciliáveis dois domínios separados. Não devo então recorrer a nenhum artifício teológico a fim de facilitar uma reconciliação conceitual; devo obrigar-me a vivê-los simultaneamente e se são vividos, eles são um.[48]

A plena verdade está no paradoxo, não na afirmação de apenas um lado da questão. Presumivelmente esse paradoxo é resolvido na mente divina, mas não na humana. Ele deve ser vivenciado: “Deus, confio totalmente em ti; seja feita a tua vontade. Estou saindo para agir”.

A força em expressar o entendimento da nossa posição perante Deus nesse paradoxo resulta, pelo menos em parte, da incapacidade da maioria de nós de declarar nossa posição sem paradoxos. A maioria das declarações não paradoxais acaba negando a soberania divina, ou o significado humano. Isto é, tendem ou ao pelagianismo, ou ao hipercalvinismo.

A fraqueza de repousar no paradoxo é a dificuldade de saber onde parar. Que conjuntos de declarações de aparência

contraditória devem ser vivenciadas como verdadeiras? Sem dúvida, nem todos os conjuntos. “Ame o próximo. / Odeie o próximo”. “Faça o bem a quem o persegue. / Reúna seus amigos e os transforme em inimigos”. “Não cometa adultério. / Tenha todas as relações sexuais a seu alcance”.

Assim, além do paradoxal, deve haver, ao que parece, alguma proposição não contraditória regendo os paradoxos que tentaremos vivenciar. Na forma cristã do existencialismo, a Bíblia — tomada como revelação divina especial — demarca os limites. Ela proíbe muitos paradoxos e parece encorajar outros. A doutrina da Trindade, por exemplo, pode ser um paradoxo insolúvel, mas faz justiça aos dados bíblicos.[49]

> A lógica articula e torna explícitas as regras incorporadas ao discurso real e que, sendo incorporadas, permitem aos homens elaborar argumentos válidos e evitar as penalidades da inconsistência [...] Um aluno de Duns Scotus demonstrou que [...] a partir de uma contradição, qualquer declaração poderia ser derivada. Disso resulta que o compromisso com a afirmação de uma contradição significa o comprometimento com a afirmação de qualquer coisa — qualquer coisa que seja possível afirmar — e, claro, também sua negação. O homem que afirma uma contradição, portanto, acaba por não dizer nada, mas também em se comprometer com tudo; as duas são incapacidades de afirmar qualquer coisa determinada, de dizer que este é o caso e não o outro. Dependemos, portanto, da capacidade de utilizar as leis da lógica e de concordar com elas para falar, e grande parte da lógica formal nos esclarece o que temos feito o tempo todo.
> **Alasdair MacIntyre,** *Herbert Marcuse*: An Exposition and a Polemic [Herbert Marcuse: Uma exposição e uma polêmica]

Entre os que não têm nenhuma autoridade objetiva externa para demarcar os limites, o paradoxo tende a correr solto. Marjorie Grene comentou sobre Kierkegaard: “Grande parte dos escritos de Kierkegaard parece motivada não por um *insight* sobre a adequação filosófica ou religiosa do paradoxo a um problema peculiar e sim pelo puro deleite intelectual no absurdo como um fim em si

mesmo".[50] Portanto, esse aspecto do existencialismo teísta foi alvo de intensas críticas por parte dos que mantinham a cosmovisão teísta tradicional. A mente humana foi criada à imagem da mente divina, e, portanto, embora nossa mente seja finita e incapaz de englobar todo o conhecimento, ela ainda é capaz de discernir alguma verdade. Como disse Francis A. Schaeffer, podemos ter verdades substanciais, mas não exaustivas, e podemos discernir a verdade da loucura pelo uso do princípio da não contradição.[51]

4. Pergunta de cosmovisão 7: *A história como registro de acontecimentos é incerta e sem importância, mas a história como modelo, tipo ou mito a se fazer presente e ser vivido é de suprema importância.*

O existencialismo teísta deu dois passos além do teísmo tradicional. O primeiro passo foi começar a desconfiar da precisão da história registrada. O segundo passo foi perder o interesse na facticidade e enfatizar sua implicação ou significado religioso.

O primeiro passo está associado à alta crítica de meados do século XIX. Em vez de tomar os relatos bíblicos ao pé da letra e aceitar os milagres e tudo o mais, os proponentes da alta crítica, como David Friedrich Strauss (1808-1874) e Ernest Renan (1823-1892), partiram do pressuposto naturalista da impossibilidade da ocorrência de milagres. Os relatos sobre milagres, portanto, devem ser falsos, não necessariamente fabricados por escritores que buscavam enganar, mas propostos por pessoas crédulas de mentalidade primitiva.

Isso, claro, tendia a minar a autoridade dos relatos bíblicos mesmo onde não estavam repletos de coisas milagrosas. Outros proponentes da alta crítica, mais notavelmente Julius Wellhausen (1844-1918), também voltaram a atenção à unidade interna do Antigo Testamento e descobriram, assim estavam convictos, que o Pentateuco não fora de fato escrito por Moisés. Os textos mostravam o trabalho de várias mãos ao longo de muitos séculos.

Isso minava o que a Bíblia diz sobre si mesma e colocava em dúvida a veracidade de toda a sua mensagem.[52]

Em vez de mudar os pressupostos naturalistas para se tornarem compatíveis com os dados da Bíblia, eles concluíram que a Bíblia não era historicamente confiável. Isso poderia ter levado ao abandono da totalidade da fé cristã. Em vez disso, levou ao segundo passo — a mudança radical na ênfase. Os fatos registrados na Bíblia não eram importantes; o aspecto importante consistia nos exemplos do viver bem e nas verdades morais atemporais.

Matthew Arnold escreveu em 1875: o cristianismo "viverá, pois depende da verdadeira e inesgotável ideia frutífera, a ideia da morte e ressurreição concebida e operada por Jesus [...] A importância da fé dos discípulos na ressurreição do Mestre reside na sua convicção da verdade, embora a tenham materializado. Jesus morreu e ressuscitou, mas em seu próprio sentido, não deles".[53] A história — isto é, os eventos do espaço-tempo — não era importante; a crença era. E a doutrina da morte e ressurreição passou a significar não a expiação da humanidade pelo Deus-homem Jesus Cristo, mas a "nova vida" de serviço e sacrifício humano a favor dos outros. O grande mistério da entrada de Deus no tempo e no espaço mudou de fato para o mito poderoso, claro, capaz de transformar pessoas comuns em gigantes morais.

Essas etapas ocorreram muito antes do niilismo de Nietzsche ou do desespero de Kafka. Eram respostas aos "resultados garantidos da academia" (que, como os que tratam da questão vão descobrir, não são agora tão garantidos). Se a verdade objetiva não podia ser encontrada, isso não importava. A verdade real está poeticamente contida na "história", na narrativa.

É interessante notar o que logo se deu com Matthew Arnold. Em 1875, ele dizia que deveríamos ler a Bíblia como poesia; se o fizéssemos, ela nos ensinaria a boa vida. Em 1880, ele deu o passo seguinte, defendendo que tratássemos a poesia em geral da mesma

forma que costumávamos tratar a Bíblia: “Cada vez mais a humanidade descobrirá que temos de voltar à poesia para ela interpretar nossa vida, nos consolar, nos sustentar [...] A maioria do que agora se nos passa por religião e filosofia será substituído pela poesia”.[54] Para Arnold, a poesia em geral se tornava Escritura.

Seja como for, quando os existencialistas teístas (Reinhold Niebuhr, Rudolf Bultmann e similares) começaram a aparecer no cenário teológico, contavam com uma solução fabricada para o problema apresentado pelos proponentes da alta crítica à ortodoxia. Logo, a história da Bíblia era motivo de suspeita. Que importa? Os relatos são “religiosamente” (*i.e.*, poeticamente) verdadeiros. Assim, embora a doutrina dos teólogos neo-ortodoxos se pareça mais com a ortodoxia de Calvino que com o liberalismo de Matthew Arnold, a base histórica das doutrinas foi desconsiderada e as próprias doutrinas começaram a ser removidas da história.

A queda, dizia-se, não havia ocorrido lá atrás e depois no espaço-tempo. Em vez disso, cada pessoa reencena a história na própria vida. Cada um entra no mundo como Adão, sem pecado; cada um se rebela contra Deus. A queda é existencial — a proposição aqui e agora. Edward John Carnell resumiu a visão existencial da queda como “a descrição mitológica de uma experiência universal da raça”.[55]

Assim, também a ressurreição de Jesus pode ter ocorrido ou não no espaço-tempo. Barth acreditava ter ocorrido; Rudolf Bultmann, por sua vez, disse: “O fato histórico que envolve a ressurreição dos mortos é totalmente inconcebível!”.[56] De novo, isso não importa. A realidade por trás da ressurreição é a nova vida em Cristo experimentada pelos discípulos. O “espírito” de Jesus morava neles; sua vida foi transformada. Eles viviam de fato o “estilo de vida cruciforme”.[57]

Outras doutrinas sobrenaturais são igualmente “demitologizadas”, entre elas as da criação, redenção, ressurreição do corpo, segunda vinda e do anticristo. Afirma que cada uma representa um símbolo

de procedência “religiosa”. Elas não devem ser tomadas em sentido literal, ou, caso o sejam, seu significado não está na facticidade, mas no que indicam sobre a natureza humana e o relacionamento com Deus.[58]

É aqui — na compreensão da história e da doutrina — que a maioria dos teístas encontra falhas na contraparte existencialista. A acusação é dupla. Primeiro, os teístas dizem que os existencialistas partem de dois pressupostos falsos, ou certamente muito suspeitos: 1) Os milagres são impossíveis (Bultmann aqui, mas não Barth) e 2) A Bíblia não é historicamente confiável. No nível dos pressupostos, Bultmann apenas engole o conceito naturalista do universo fechado; assim, Bultmann, embora geralmente associado aos teólogos neo-ortodoxos, não é de fato um existencialista “teísta”. Muitos estudos recentes percorreram um longo caminho para restaurar a confiança no Antigo Testamento como o registro acurado dos acontecimentos, mas os teólogos existenciais ignoram os estudos ou desconsideram a importância dos resultados. E isso nos leva à segunda grande crítica teísta.

Os teístas acusam os existencialistas de construir uma teologia sobe a areia movediça do mito e do símbolo. Como um resenhista afirmou sobre o livro de Lloyd Geering *Resurrection*: A Symbol of Hope [Ressurreição: um símbolo de esperança], uma obra existencialista: “Como pode um não acontecimento [a ressurreição que não ocorreu] ser considerada símbolo de esperança ou de outra coisa qualquer? Se algo aconteceu, tentamos captar seu significado. Se não aconteceu, não há nenhuma questão. Recuamos à necessidade do acontecimento da Páscoa”.[59]

Se deve haver significado, deve existir um evento. Se Jesus ressuscitou dos mortos de acordo com o entendimento tradicional, temos um acontecimento com significado. Se ele permaneceu no túmulo ou se seu corpo foi levado para outro lugar, temos outra ocorrência, e ela deve significar algo diferente. Assim, o teísta se recusa a abandonar a base histórica da fé e desafia o existencialista

a levar mais a sério as implicações do abandono da importância religiosa da facticidade histórica. O abandono deveria levar à dúvida e perda da fé. Em vez disso, levou ao salto de fé. O significado é criado no mundo subjetivo, mas não possui referente objetivo.

Nessa área, o existencialismo teísta se aproxima bastante da versão ateísta. Talvez quando os existencialistas abandonam a facticidade como fundamento do significado, deveriam ser encorajados a dar o passo seguinte e abandonar totalmente o significado. Isso os levaria de volta ao deserto do niilismo, desgarrados e sem caminho, tendo de buscar outra saída.

A PERSISTÊNCIA DO EXISTENCIALISMO

As duas formas de existencialismo são interessantes de estudar, pois formam um par de cosmovisões que nutrem um relacionamento fraternal, embora sejam filhos de pais diferentes. O existencialismo teísta surgiu com Kierkegaard, como resposta ao teísmo morto, à ortodoxia morta, e com Karl Barth, como resposta à redução do cristianismo à pura e simples moralidade. Ele deu uma guinada subjetivista, tirou a religião da história e focou sua atenção no significado interior. O existencialismo ateísta veio à tona com Jean-Paul Sartre e Albert Camus como resposta ao niilismo e à redução das pessoas à condição de rodas dentadas no maquinário cósmico. Deu uma guinada subjetivista, tirou a filosofia da objetividade e criou o significado a partir da afirmação humana.

Irmãs em estilo, embora não em conteúdo, essas duas formas de existencialismo ainda demandam atenção e disputam adeptos. Enquanto os supostamente crentes em Deus ansiarem pela fé que não exija muita crença no sobrenatural ou na acurácia da Bíblia, o existencialismo teísta permanecerá uma real opção. Enquanto os naturalistas não podem (ou se recusam a) acreditar em Deus buscarem uma maneira de encontrar significado na vida, o existencialismo ateísta terá serventia. Meu prognóstico é que ambas

as formas — provavelmente em versões sempre novas e mutáveis — estarão conosco ainda por muito tempo.

1 *Every existing thing is born without reason, / prolongs itself out of weakness and dies by chance. / I leaned back and closed my eyes. / The images, forewarned, immediately leaped up / and filled my closed eyes with existences: existence is a fullness / which man can never abandon… I knew it was the World, / the naked World suddenly revealing itself, and I choked / with rage at this gross absurd being.*

2 *L'Été*, citado em John Cruickshank, *Albert Camus and the Literature of Revolt* (New York: Oxford University Press, 1960), p. 3.

3 Estou em dívida com C. Stephen Board por essa observação.

4 O tema a que me refiro é a "vontade de poder" que se consuma na noção de *Übermensch* ("Além-do-homem" ou "Super-homem"), tudo que resta após a perda total de qualquer padrão transcendental para a ética ou epistemologia. Discutirei isso na seção sobre o pós-modernismo (Cap. 9).

5 Cumprindo assim a "profecia" de Nietzsche na parábola do insensato. V. a p. 231.

6 Literalmente "melindrosas e gim na banheira"; a expressão se refere a um tipo de mulheres jovens da década de 1920 que usavam saias curtas, não vestiam espartilhos, usavam um corte de cabelo especial (*bob cut*) e ouviam música não convencional, como jazz. As *flappers* usavam muita maquilagem, bebiam licores fortes, fumavam, dirigiam; apresentavam, enfim, condutas desafiadoras às convenções da época. [N. do T.]

7 Alfred N. Whitehead, *A ciência e o mundo moderno*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 68.

8 *Existentialism*, reimp. em *A Casebook on Existentialism*, William V. Spanos, org. New York: Thomas Y. Crowell, 1966, p. 289.

9 *Ibid*.

10 *Ibid*., p. 278.

11 *Ibid*.

12 Essa ilustração deriva do texto de Sartre *Existentialism*, p. 283-4.

13 John Platt in: *Center Magazine,* March-April 1972, p. 47.

14 *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 25.

15 *Ibid*., p. 44.

16 *Existentialism*, p. 279.

17 *Ibid*., p. 289.

18 *Ibid*., p. 279.

19 *Ibid*., p. 280.

20 *Ibid*., p. 285.

21 São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 29-30.

22 *Ibid*. p. 82.

23 *The Plague,* trad. Stuart Gilbert. New York: Random House, 1948, p. 9, 29, 277.

24 Albert Camus, *A peste*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 134.

25 *Ibid*.

26 *Ibid*., p. 173-4.

27 *Ibid*., p. 176.

28 *Ibid*., p. 91, 176.

29 *Ibid*., p. 200.

30 *Ibid*., p. 89.

31 *Ibid*., p. 90.

32 *Ibid*., p. 212.

33 A história pode e provavelmente também deveria ser lida como um comentário sobre o regime nazista, uma peste em toda a Europa e África do Norte, não apenas em Oran.

34 *Albert Camus and the Minister* (Brewster: Paraclete, 2000). [Publicado em português com o título *Albert Camus e o teólogo* (São Paulo: Carrenho, 2002).]

35 "The Pointlessness of It All", in: *Objections to Humanism*, H. J. Blackham, org. Harmondsworth: Penguin, 1965, p. 123.

36 *Ibid*., p. 124.

37 Edward John Carnell apresenta uma excelente introdução à neo-ortodoxia e a seu surgimento em *The Theology of Reinhold Niebuhr*, ed. rev. (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p. 13-39.

38 Albert Camus, p. 151.

39 *Ibid*., p. 150.

40 *Eu e tu*, 6. ed. rev. São Paulo: Centauro, 2003, p. 33.

41 *Ibid*., p. 39.

42 *Ibid*., p. 5.

43 *Ibid*., p. 13.

44 *Ibid*., p. 92.

45 De uma carta citada por Walter Lowrie em *A Short Life of Kierkegaard*. Princeton: Princeton University Press, 1942, p. 82.

46 A própria posição de Kierkegaard sobre isso é matéria de debate acadêmico. A lista de quem destaca a rejeição de Kierkegaard do valor da verdade objetiva inclui Marjorie Grene, em *Introduction to Existentialism* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), p. 21-2, 35-9 e Francis A. Schaeffer, em *The God Who Is There* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1968), p. 51-4 [Publicado em português com o título *O Deus que intervém* (São Paulo: Cultura Cristã, 2002).]. Do outro lado estão C. Stephen Evans, *Subjectivity and Religious Beliefs* (Grand Rapids: Christian University Press, 1978) e John Macquarrie, *Existentialism* (Philadelphia: Westminster Press, 1972), p. 74-123.

47 V. as p. 150-51.

48 *Eu e tu,* p. 111.

49 Veja Donald Bloesch, *God the Almighty* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1995), p. 166-7.

50 *Introduction,* p. 36.

51 *He Is There and He Is Not Silent* (Wheaton: Tyndale House, 1972), p. 37-88, esp. p. 79 [Lançado em português com o título *O Deus que se revela* (São Paulo: Cultura Cristã,

2002).].

52 Para a consideração do estado atual dos estudos sobre os assuntos tratados pela alta crítica, v. Stephen Neill; Tom Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986* (New York: Oxford University Press, 1988); Gerald Bray, *Biblical Interpretation: Past and Present* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996); Donald Carson et al., *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1992); Raymond B. Dillard; Tremper Longman III, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1994); Craig Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1987); e N. T. Wright, "Christian Origins and the Question of God" (Minneapolis: Fortress Press), 3 vols.; *The New Testament and the People of God* (1992); *Jesus and the Victory of God* (1996); e *The Resurrection and the Son of God* (2003).

53 "God and the Bible", in: *English Prose of the Victorian Era,* Charles Frederick Harrold; William D. Templeman, orgs. (New York: Oxford University Press, 1938), p. 1211.

54 "The Study of Poetry", in: *English Prose of the Victorian Era,* p. 1248.

55 *Theology of Reinhold Niebuhr,* p. 168.

56 *Kerygma and Myth*. New York: Harper & Brothers, 1961, p. 39.

57 Luke Timothy Johnson, após uma furiosa crítica das tentativas modernas de difamar a confiabilidade histórica dos Evangelhos (por um lado) e de colocar demasiada ênfase na facticidade das narrativas do Evangelho (por outro lado), disse: "O *verdadeiro* Jesus para a fé cristã não é apenas uma figura do passado, mas em grande medida e acima de tudo uma figura do presente que, na verdade, define os crentes presentes por sua presença" (*The Real Jesus*. San Francisco: HarperCollins, 1996, p. 142). Isso é cristianismo existencialista em roupagem contemporânea; ele não conflita de modo necessário com o teísmo cristão ortodoxo, mas coloca a ênfase na presença relacional viva à custa da preocupação com o fato histórico.

58 A história dos estudos acadêmicos de Jesus traça um paralelo com a história intelectual que apresentei neste livro. Primeiro, houve a aceitação acrítica dos Evangelhos como histórias confiáveis. Então, com os deístas e naturalistas (p. ex., Ernest Renan), veio a negação da historicidade dos acontecimentos sobrenaturais na vida de Jesus. Isso foi seguido da ênfase neo-ortodoxa no significado religioso e existencial da história de Jesus — considerada mítica em larga medida (p. ex., Rudolf Bultmann) — e então pelos reformadores radicais, ao usar a mistura imaginativa de ceticismo naturalista e fantasia especulativa (p. ex., John Dominic Crossan). Reações a essas buscas naturalistas do Jesus histórico por estudiosos teístas tradicionais (p. ex., Ben Witherington e Norman T. Wright) e estudiosos modestamente neo-ortodoxos (p. ex., Luke Timothy Johnson) desempenham um importante papel para colocar o estudo histórico de Jesus sobre um fundamento mais sólido.

59 Ensaio sobre o livro em *Times Literary Supplement,* November 26, 1971, p. 148. [Publicado em português com o título *Ressurreição: um símbolo de esperança* (São Paulo: Fonte Editorial, 2012).]

Capítulo 7

UMA JORNADA PARA O ORIENTE

MONISMO PANTEÍSTA ORIENTAL

A soma das vozes, a totalidade das metas,
das ânsias, dos sofrimentos,
das delícias, todo o Bem e todo o Mal,
esse conjunto era o mundo [...]
A grandiosa cantiga dos milhares de vozes
se resumia em uma só palavra, que era *Om*, a perfeição.

Hermann Hesse, *Sidarta*[1]

No curso do pensamento ocidental, chegamos por fim ao impasse. O naturalismo leva ao niilismo, e é difícil transcender o niilismo nos termos de aceitação do mundo ocidental, permeado pelo naturalismo. O existencialismo ateísta, como vimos, é uma tentativa nesse sentido, mas conta com alguns problemas bastante sérios. O teísmo é uma opção, mas não é convidativa para o naturalista. Como se pode aceitar a existência de um Deus transcendente, infinito e pessoal? Por mais de um século essa questão representou um sério obstáculo. Muitas pessoas hoje preferem continuar com o naturalismo, pois ainda parece um claro progresso sobre a fábula religiosa que ele rejeitava. Ademais, a cristandade moderna, com suas igrejas hipócritas e sua falta de compaixão, é um testemunho pobre da viabilidade do teísmo. Não, muitos refletem, por esse caminho não podemos seguir.

Talvez devêssemos olhar mais uma vez para o naturalismo. Onde foi que erramos? Bem, em primeiro lugar, descobrimos que, ao seguir a razão, o naturalismo conduz ao niilismo. Mas não precisamos necessariamente abandonar o naturalismo; podemos dizer apenas que a razão não é confiável. O existencialismo seguiu em parte por essa rota; talvez devêssemos agora percorrer o restante do caminho. Em segundo lugar, uma vez que no Ocidente tendemos a discutir sobre "doutrinas", ideias e assim por diante, declaremos uma moratória não só das discussões, mas também de toda e qualquer discriminação intelectual. Talvez qualquer doutrina "útil" deva ser considerada verdadeira. Em terceiro, se todo o nosso ativismo para produzir mudanças pela manipulação do sistema do universo produz poluição e nossos esforços de melhoria social não são recompensados, por que não abandonar o ativismo? Deixemos de agir para elevar a qualidade de vida e apenas ser o que somos. Por fim, se as discussões no Ocidente acabam se transformando em conflitos armados, por que não bater totalmente em retirada? Deixemos tudo como está: poderia isso deixar as coisas piores? É possível que o Oriente tenha um caminho melhor?

Sob o aspecto sociológico, podemos traçar o interesse no Oriente a partir da rejeição dos valores da classe média pela geração jovem da década de 1960. Primeiro, a tecnologia ocidental (*i.e.*, a razão na aplicação prática) tornou a guerra moderna possível. A Guerra do Vietnã (os jovens americanos não tinham experimentado conflitos anteriores) resultou da razão. Portanto, abandonemos a razão. Em segundo lugar, a economia ocidental levou a uma grande desigualdade e à opressão econômica das pessoas. Portanto, rejeitemos os pressupostos a partir dos quais esse sistema se desenvolveu. Em terceiro lugar, a religião ocidental pareceu em grande parte apoiar os que estavam no controle da tecnologia e do sistema econômico. Portanto, busquemos não cair nessa armadilha.

A guinada para o pensamento oriental desde 1960, portanto, é basicamente a renúncia do pensamento ocidental. O Ocidente

termina em um labirinto de contradições, atos de suicídio intelectual e espectro de niilismo que assombra os limites de todo o nosso pensamento. Não existe outro caminho?

De fato, existe um caminho muito diferente. Com seu antirracionalismo, sincretismo, quietismo, até recentemente falta de tecnologia, estilo de vida descomplicado e, mais significativo ainda, estrutura religiosa exótica e radicalmente diferente, o Oriente é muito atrativo. Ademais, o Oriente tem uma tradição ainda maior que o Ocidente. Presentes ao nosso lado, por assim dizer, há séculos estão modos de conceber e ver o mundo diametralmente opostos aos nossos. Talvez o Oriente, a terra tranquila de gurus meditativos e vida simples, tenha a resposta para nosso desejo de encontrar significado e valor.

O budismo tibetano atrai devotos no Ocidente. Seus mestres oferecem *insights* sobre o sofrimento e métodos para cultivar a equanimidade mental e compaixão. Apela à busca utilitária do autoaperfeiçoamento por parte dos ocidentais porque parece, à primeira vista, deixar de lado a necessidade da fé e solicitar ao inquiridor apenas tentar seus métodos e observar os resultados. Ele diz que a pessoa pode se tornar um buda, um "despertado", pelos esforços próprios. Seu objetivo é a iluminação sobre a verdade além dos limites da realidade contingente. É tão cético acerca da realidade objetiva como ocorreu com certas correntes da filosofia ocidental. Proclama a impermanência e o vazio, e assim se adapta à nossa experiência agitada. Questiona a realidade do "eu". Hoje o Ocidente também faz isso, muitas vezes ao conceber o Evangelho como um manual de engenharia impessoal da justiça social, não para o desenvolvimento pessoal da santidade.
John B. Buescher, *Everything Is on Fire*: Tibetan Buddhism Inside Out [Tudo em crise: o budismo tibetano às avessas]

Por mais de um século, o pensamento oriental flui para o Ocidente. As escrituras hindus e budistas foram traduzidas e agora circulam em edições baratas em brochura. Já em 1893, no primeiro Parlamento Mundial de Religiões em Chicago, Swami Vivekananda começou a apresentar os ensinamentos de seu próprio guru indiano

Sri Ramakrishna Paramahamsa. Daisetsu Teitarō Suzuki, do Japão, despejou o zen nas publicações ocidentais. E Alan Watts, um ocidental, absorveu o zen e retornou para ensiná-lo aos colegas ocidentais. Na década de 1960 os estudos orientais foram filtrados para o nível universitário. Gurus indianos cruzavam os EUA e a Europa já por várias décadas. Nas duas últimas décadas, o tibetano Dalai Lama, com o comportamento silencioso e sensível e a busca de solução pacífica para os conflitos internacionais, também obteve reconhecimento. É fácil agora obter o conhecimento do Oriente, e sua visão da realidade está se tornando uma opção cada vez mais viável no Ocidente.[2]

MONISMO PANTEÍSTA ORIENTAL BÁSICO

O Oriente é tão rico e difícil de ser rotulado e categorizado como o Ocidente, como será óbvio a qualquer um que apenas passe os olhos no sumário de um estudo como a obra de 5 volumes de Surendranath Dasgupta, *History of Indian Philosophy* [História da filosofia indiana].[3] A descrição a seguir se limita à cosmovisão oriental mais popular no Ocidente: o monismo panteísta. Eis a cosmovisão-raiz que subjaz ao sistema hindu advaíta vedanta de Shankara, a Meditação Transcendental de Maharishi Mahesh Yogi e muitos dos *Upanixades*. Em especial, existem as visões capturadas com beleza pelo escritor alemão Hermann Hesse em *Sidarta*, um romance que se tornou popular junto a estudantes universitários na década de 1970 e serviu, portanto, como transmissor do monismo panteísta genérico. O budismo, que se desenvolveu a partir do hinduísmo, compartilha muitas de suas características, mas difere dele em um ponto fundamental: a natureza da realidade última.

O monismo panteísta se distingue das outras cosmovisões orientais relacionadas por causa do monismo, a noção de que apenas um elemento impessoal constitui a realidade. O movimento Hare Krishna não se encaixa nessa cosmovisão, mesmo ao compartilhar várias características do monismo panteísta oriental,

pelo fato de declarar que a realidade é, em última análise, pessoal (compartilhando, assim, uma similaridade com o teísmo totalmente ausente no advaísmo vedanta).

Esperamos que essas observações enigmáticas se tornem mais claras à medida que prosseguirmos. Mas antes de fazê-las, precisamos enfrentar duas dificuldades próprias da análise de cosmovisão. Primeira, devemos perceber que as oito perguntas de cosmovisão implicam um conjunto de categorias que não se encaixam com perfeição nas categorias características do pensamento oriental (ou na falta delas).[4] O Oriente não aceita de pronto as distinções assumidas por nós entre Deus e cosmo (sua criação), seres humanos e o resto do cosmo, bem e mal, e ilusão e realidade. Podemos usar esses termos, mas devemos estar cientes dos significados um pouco diferentes.

Segunda, devemos estar cientes das vastas diferenças entre as personificações religiosas e culturais do panteísmo oriental. A análise de cosmovisão não é uma descrição nem uma análise das religiões. Para esses casos os leitores devem consultar livros sobre religiões comparadas. O livro *Neighboring Faiths: A Christian Introduction to World Religions* [Vizinhos de fé: uma introdução cristã às religiões do mundo] de Winfried Corduan é um bom lugar para começar.[5] Ele se concentra na diversidade de crenças e práticas entre os adeptos de cada religião. Quando tentamos compreender a cosmovisão de qualquer escritor ou indivíduo, precisamos prestar muita atenção no seu entendimento dos compromissos intelectuais básicos. Não devemos concluir que, só porque as pessoas se identificam como budistas ou hindus, elas mantêm qualquer proposição aqui identificada como monismo panteísta oriental. Ademais, entender esses conceitos da cosmovisão será útil para apresentar as várias mentalidades das contrapartes orientais àqueles de nós com raízes intelectuais apenas ocidentais.

O budismo inclui uma enorme variedade de crenças e práticas. Saber que alguém é budista não lhe diz nada sobre as crenças dessa pessoa. Conhecer sua origem geográfica pode ser útil ou não. Por exemplo, saber que um budista é do Sri Lanka, Myanmar ou da Tailândia pode ser útil porque esses países são dominados pelo budismo teravada. Saber que um budista é da China ou do Japão deixa a questão totalmente em aberto. Perguntar a budistas da China ou do Japão a que escolas do budismo eles aderem tampouco pode ser de muita ajuda. Muitas pessoas acham que o budismo que praticam é apenas budismo. Elas não estão necessariamente sintonizadas com a prática ocidental de diferenciar um grupo específico dos demais, e acreditam que ele é correto e todos os outros são falsos. No entender deles, eles são budistas e isso é o que importa. Suas práticas reais podem ter muito pouca relação com qualquer escola budista "oficial".
Winfried Corduan *Neighboring Faiths: A Christian Introduction to World Religions* [Vizinhos de fé: uma introdução cristã às religiões do mundo]

1. Perguntas de cosmovisão 1, 2 e 3: "*Atmã é Brâman"; isto é, a alma de todo e cada ser humano é a Alma do cosmo (a realidade última).*

"Atmã é Brâman" é uma expressão dos *Upanixades* hindus, o contraste e a contraparte panteísta da declaração de abertura do livro bíblico de Gênesis: "No princípio, Deus criou os céus e a terra" (Gn 1.1). Contudo, em vez de traçar a linha clara entre Deus e sua criação, o texto hindu os declara um e o mesmo ser. Atmã (a essência, alma, de qualquer pessoa) é Brâman (a essência, Alma de todo o cosmo). Que é o ser humano? Isto é, o que reside no âmago de cada um de nós? Cada pessoa é tudo. Cada pessoa (colocando em termos ousados, mas nitidamente orientais) é Deus.

Precisamos definir Deus em termos panteístas. Deus é a realidade una, última, infinita e impessoal. Isto é, Deus é o cosmo. Deus é tudo que existe; nada existe que não seja Deus.[6] Se parece existir algo que não é Deus, isso é *maia*, ilusão e não existe na realidade. Em outras palavras, qualquer coisa existente como objeto

separado e distinto — esta cadeira, não aquela; esta pedra, não aquela árvore; eu, não você — é uma ilusão. Não é a separação que nos confere realidade, é a unicidade, o fato de que somos Brâman; e Brâman é Uno. Sim, Brâman é *o* Uno.

A realidade última está além da distinção; ela apenas *é*. Na verdade, como veremos na discussão sobre epistemologia, não podemos expressar em linguagem a natureza dessa unicidade. Só podemos "percebê-la" quando nos transformamos nela, ao nos apropriarmos da unidade, nossa "deidade", e ali repousarmos além de qualquer tipo de distinção.

No Ocidente não estamos acostumados com esse tipo de sistema. Distinguir é pensar. As leis do pensamento exigem distinção: *A* é *A*; mas *A* não é *não A*. Conhecer a realidade significa distinguir uma coisa de outra, rotulá-la, catalogá-la, reconhecer sua relação sutil com outros objetos no cosmo. No Oriente, "conhecer" a realidade representa transcender a distinção, "perceber" a unicidade de tudo: um com o todo. Esse tipo de concepção — até onde a mente pode entender — é mais bem expresso de modo indireto. Os *Upanixades* são pródigos nas tentativas de expressar de forma indireta, por meio de parábolas, o inexprimível.

> "Traga-me uma fruta dessa figueira."
> "Aqui está ela, pai."
> "Parta-a."
> "Está partida, senhor."
> "O que vês nela?"
> "Sementes extremamente pequenas, senhor."
> "Parta uma delas."
> "Está partida, senhor."
> "O que vês nela?"
> "Nada, senhor."
> Então seu pai falou: "Meu filho, da própria essência na semente que não podes ver surge em verdade essa grande figueira.

> “Acredita, meu filho, uma essência invisível e sutil é o espírito de todo o universo. Isso é Realidade. Isso é Atmã. Tu és isso.”[7]

Assim, o pai, um guru, ensina ao filho, um novato, que mesmo o novato é a realidade última. Contudo, todos nós do Oriente e do Ocidente percebemos distinções. Nós não “percebemos” nossa unicidade. E isso nos leva à segunda proposição.

2. Perguntas de cosmovisão 1, 2 e 3 (continuação): *Algumas coisas são mais unas que outras.*

Aqui parecemos multiplicar observações enigmáticas sem chegar a lugar nenhum. Mas não devemos nos desesperar. O “pensamento” oriental é assim mesmo.

“Algumas coisas são mais unas que outras” é outra maneira de dizer que a realidade é uma hierarquia de aparências. Algumas “coisas”, algumas aparências ou ilusões, estão mais perto que outras de serem unas com o Uno. A hierarquia oriental comum se parece um pouco com a hierarquia que os ocidentais poderiam construir, pela razão diferente. A matéria pura e simples (*i.e.*, mineral) é a menos real; então a vida vegetal, então a animal e, por fim, a humanidade. Mas a humanidade também é hierárquica; algumas pessoas estão mais próximas da unidade que outras. O Mestre Perfeito, o Iluminado, o guru são os seres humanos mais próximos do ser puro.

Em parte, a consciência parece ocupar o princípio de hierarquia aqui. “Perceber” a unicidade parece implicar consciência. Como veremos, quando alguém é uno com o Uno, a consciência desaparece por completo e *é* apenas um Ser infinito e impessoal. A consciência, a exemplo das técnicas de meditação, é apenas mais um elemento descartável quando a utilidade deixa de existir. Ainda, a matéria pura está mais longe da percepção da unicidade que a humanidade, e é isso o que conta.

Nos confins mais distantes da ilusão, portanto, está a matéria. Embora sua essência seja Atmã, ela não é isso. Contudo, deveria *sê-lo*. Devemos ter cuidado aqui para não vincular alguma noção de moralidade à compreensão da exigência de que todas as coisas sejam unas com o Uno. Aqui, o significado é simples: o próprio ser requer unidade com o Uno. O Uno é a realidade última, e tudo que não seja o Uno não será de fato nada. Verdade, ele não será nada de valor também; contudo, mais importante ainda, ele não possui de fato nenhum ser.

Voltamos então à proposição original: Algumas coisas são mais unas, isto é, mais reais que outras. A próxima pergunta é óbvia: como um ser individual, separado, torna-se um com o Uno?

3. Perguntas de cosmovisão 1, 2 e 3: *Muitos (se não todos os) caminhos levam ao Uno.*

Chegar à unicidade com o Uno não significa encontrar o único e verdadeiro caminho. Há muitos caminhos de *maia* à realidade. Posso tomar um, você outro, um amigo um terceiro, *ad infinitum*. O objetivo não é estarmos uns com os outros no mesmo caminho, mas nos colocarmos na direção certa no nosso próprio caminho. Ou seja, devemos estar orientados com correção.

A orientação não consiste em uma questão doutrinária, mas técnica. Nisso o Oriente é inflexível. As ideias não são em última análise importantes. Como Sri Ramakrishna disse: “Não discuta sobre doutrinas e religiões. Há somente uma. Todos os rios fluem para o Oceano. Flua e deixe os outros fluírem também!”.[8]

No nível doutrinário, você e eu só podemos concordar às vezes sobre a verdade em alguma coisa — nós mesmos, o mundo externo, a religião. Não importa. Em última análise, as religiões conduzem ao mesmo fim. Perceber a unicidade com o Uno não é questão de crença, mas de técnica — e até as técnicas variam.

Alguns gurus, como Maharishi Mahesh Yogi, enfatizam a entoação de um mantra, uma palavra sânscrita aparentemente sem

sentido às vezes selecionada por um mestre espiritual e dada em segredo ao iniciado. Outros recomendam a meditação sobre o mandala, uma bela imagem circular muito estruturada e ornamentada de maneira fascinante — símbolo da realidade total. Outros exigem a repetição infindável de orações ou atos de reverência.

Quase todas essas técnicas, porém, exigem quietude e solidão. São métodos de meditação sem conteúdo intelectual. Uma tenta chegar ao nível de vibração com a realidade, voltar a alma para a harmonia do cosmo e, por fim, para a vibração sólida, não harmônica, não dual última — Brâman, o Uno. Alcançar isso é a forma monista oriental de alcançar a salvação.

De todos os "caminhos", um dos mais comuns, em especial entre os praticantes ocidentais, envolve entoar a palavra *Om* ou uma frase contendo essa palavra, por exemplo, "*Om mani padme hum*". Tanto a palavra *Om* como a frase são essencialmente intraduzíveis, pois não têm conteúdo intelectual. Alguns sugeriram para *Om* o seguinte: *sim*, *perfeição*, *realidade última*, *tudo*, *a palavra eterna*. Maharishi Mahesh Yogi diz que *Om* é o "sustentador da vida", "o início e fim de toda a criação", "aquele hum que é o primeiro som silencioso, a primeira onda silenciosa que parte daquele oceano silencioso de vida não manifesta".[9]

É óbvio que nesse sistema oriental a palavra *significado* não é usada da mesma forma que no teísmo ou naturalismo. Não se fala aqui sobre conteúdo racional, e sim sobre união metafísica. Só podemos "pronunciar" *Om* e "entender" seu significado de verdade quando temos unidade com o Uno, quando "Atmã é Brâman" não é uma declaração epistemológica, mas a concretização ontológica, isto é, o "tornar-se real".

O Mandukya *Upanixade* diz isso da seguinte forma:

> Om. Esta Palavra eterna é tudo: o que era, o que é e o que deve ser, e o que está além na eternidade. Tudo é om.

Brâman é tudo e Atmã é Brâman. Atmã, o Eu, tem quatro estados.

O primeiro estado é a vida em vigília da consciência voltada para fora, desfrutando dos sete elementos brutos externos.

O segundo estado é a vida em sonhos da consciência voltada para o interior, desfrutando dos sete elementos sutis internos em sua própria luz e isolamento.

O terceiro estado é a vida em sonhos da consciência silente quando a pessoa não tem desejos e não contempla sonhos. Essa condição de sono profundo é de unicidade, a massa de consciência silente feita de paz e desfrutando paz.

Essa consciência silente é onipotente, onisciente, a norma interior, a fonte de tudo, o começo e o fim de todos os seres.

O quarto estado é Atmã no próprio estado puro: a vida desperta de suprema consciência. Não é nem consciência exterior nem interior, nem semiconsciência, nem consciência dormente, nem consciência nem inconsciência. É Atmã, o próprio Espírito, que não pode ser visto ou tocado, que está acima de qualquer distinção, está além do pensamento e é inefável. Na união com ele está a suprema prova de sua realidade. Ele é o fim da evolução e uma não dualidade. É paz e amor.

Esse Atmã é a eterna Palavra om. Seus três sons, a, u e m, são os três primeiros estados de consciência, e esses três estados são os três sons.

O primeiro som, a, é o primeiro estado de consciência desperta, comum a todos os homens. Ele é encontrado nas palavras *Apti*, “alcançar”, e *Adimatvam*, “ser primeiro”. Quem sabe disso alcança na verdade todos os seus desejos, e se torna primeiro em todas as coisas.

O segundo som, u, é o segundo estado da consciência sonhadora. É encontrado nas palavras *Utkarsha*, “revolta”, e *Ubhayatvam*, “dubiedade”. Quem sabe disso eleva a tradição do conhecimento e alcança o equilíbrio. Em sua família, jamais nasce alguém que não conheça Brâman.

O terceiro som, m, é o terceiro estado da consciência dormente. É encontrado nas palavras *Miti*, “medida”, e na raiz *Mi*, “terminar”, que dão *Apti*, “fim derradeiro”. Quem sabe disso mede tudo com sua mente e alcança o Fim derradeiro.

A palavra OM como um som é o quarto estado da suprema consciência. Está além dos sentidos e é o fim da evolução. É a não dualidade e o amor. Vai com seu eu ao supremo Eu que sabe disso, que sabe disso.[10]

Citei essa *Upanixade* de forma mais extensiva porque ela contém várias ideias básicas em uma passagem relativamente curta. No momento, estou mais preocupado com a palavra *Om* e em como ela representa a realidade última. Dizer *Om* é não transmitir conteúdo intelectual. *Om* significa toda e qualquer coisa e, portanto, estando além de distinções, pode ser igualmente dita como não *significando* nada. Dizer *Om* é, mais propriamente, se tornar ou tentar se tornar o que *Om* simboliza.

4. Perguntas de cosmovisão 1, 2 e 3: *Perceber a unicidade de alguém com o cosmo é ir além da personalidade.*

Voltemos por um momento à primeira proposição e vejamos aonde ela nos leva quando voltamos a atenção para os seres humanos neste mundo. Atmã é Brâman. Brâman é uno e impessoal. Logo, Atmã é impessoal. Note mais uma vez a conclusão: os seres humanos são em essência — no mais completo e verdadeiro ser — impessoais.

Essa noção no monismo panteísta é diametralmente oposta aos ensinos do teísmo. No teísmo, a personalidade é o principal aspecto a respeito de Deus e o principal aspecto sobre as pessoas. Isso significa que o indivíduo conta com certa complexidade no cerne do seu ser. A personalidade requer autoconsciência e autodeterminação, e elas envolvem uma dualidade — um pensador e um objeto pensado. No teísmo, Deus e a humanidade são complexos.

No panteísmo, o principal aspecto sobre Deus é a Unicidade, a pura unidade abstrata, indiferenciada e não dual. Isso coloca Deus além da personalidade. E visto que Atmã é Brâman, os seres humanos também estão além da personalidade. Para qualquer um de nós “perceber” seu ser é preciso abandonar a personalidade complexa e entrar no Uno indiferenciado.

Retornemos por um momento à seção do Mandukya *Upanixade* citada acima. Atmã, proclama, tem “quatro estados”: vida em vigília, vida em sonhos, sono profundo e “a vida desperta de pura consciência”. A progressão é importante; o estado mais elevado é o que mais se aproxima do esquecimento total, pois passa da atividade da vida comum, no mundo externo, para a atividade de sonhar para a não atividade, a não consciência, o sono profundo e termina em uma condição que, na sua designação, soa como a reversão dos três primeiros, a “pura consciência”.

Então notamos que a “pura consciência” não tem nenhuma ligação com qualquer tipo de consciência que conhecemos. Ao contrário, a “pura consciência” é a pura união com o Uno, não sendo de fato uma “consciência”, pois isso exigiria a dualidade — um sujeito ser consciente e um objeto do qual estar consciente. Até mesmo a autoconsciência requer uma dualidade no eu. Mas essa “pura consciência” não é consciência; é um puro ser.

Essa explicação pode nos ajudar a entender por que o pensamento oriental geralmente leva ao quietismo e à inação. Ser não é fazer. A meditação é a principal rota para o ser, e a meditação —qualquer que seja o estilo — é um estudo de caso em quietude. Um símbolo disso é o guru hinduísta sentado de pernas cruzadas na ponta solitária de um pico do Himalaia em arrebatada contemplação.

5. Pergunta de cosmovisão 5: *Perceber a unicidade com o cosmo significa ir além do conhecimento. O princípio da não contradição não se aplica onde a realidade última está em questão.*

Da declaração de que Atmã é Brâman também segue que, na essência, os seres humanos estão além do conhecimento. O conhecimento, como a personalidade, demanda a dualidade — um conhecedor e um objeto de conhecimento. Mas o Uno está além da dualidade; é pura unidade. Mais uma vez, como diz o Mandukya *Upanixade*, “Ele é Atmã, o próprio Espírito [...] que está acima de

qualquer distinção, está além do pensamento e é inefável". Em outras palavras, *ser* é não saber.

Em *Sidarta*, talvez o romance mais oriental já escrito por um ocidental, Hermann Hesse traz as seguintes palavras do Sidarta iluminado:

> Os conhecimentos podem ser transmitidos, mas nunca a sabedoria [...] "O oposto de cada verdade é igualmente verdade". Isso significa: uma verdade só poderá ser comunicada e formulada por meio de palavras, quando for unilateral. Ora, unilateral é tudo quanto possamos apanhar pelo pensamento e exprimir pela palavra. Tudo aquilo é apenas um lado das coisas, não passa de parte, carece de totalidade, está incompleto, não tem unidade.[11]

O argumento é simples. A realidade é una; a linguagem requer dualidade, várias dualidades, na verdade (falante e ouvinte, sujeito e predicado); por conseguinte, a linguagem não pode transmitir a verdade sobre a realidade. Juan Mascaró explica o que isso significa para a doutrina de Deus:

> Quando o sábio dos *Upanixades* é pressionado a apresentar a definição de Deus, permanece silente, buscando com isso dizer que Deus é silente. Quando solicitado de novo a expressar Deus em palavras, diz: "Neti, neti", "Não é isso, não é isso"; mas quando pressionado a dar uma explicação positiva, pronuncia as palavras sublimes: "tat tvam asi", "Tu és Isso".[12]

Claro! Já vimos isso sob a proposição 3. Agora vemos com mais clareza por que o monismo panteísta oriental é não doutrinário. Nenhuma doutrina pode ser verdadeira. Talvez algumas possam ser mais úteis que outras para levar o sujeito a alcançar a unidade com o cosmo, mas isso é outra coisa. Na verdade, uma mentira ou um mito poderia até ser mais útil.

Outra vez, no entanto, desviamo-nos do ponto. Voltamos a pensar como ocidentais. Se não pode haver nenhuma declaração verdadeira, tampouco pode haver uma mentira. Em outras palavras, a verdade desaparece como categoria, e a única distinção relevante

é a utilidade.[13] Em suma, voltamos à técnica — a substância de grande parte da preocupação oriental.

6. Perguntas de cosmovisão 1, 2, 3 e 6: *Perceber a unicidade com o cosmo significa ir além do bem e do mal; o cosmo é perfeito a todo instante.*

Chegamos a um assunto bastante sensível aqui, um dos pontos mais delicados no panteísmo oriental, pois as pessoas se recusam a negar a moralidade. Elas continuam a agir como se algumas ações fossem certas e outras erradas. Além disso, o conceito de carma é quase universal no pensamento oriental.

Carma é a noção de que o destino atual de uma pessoa, seu prazer ou sua dor, sua condição de rei, escravo ou mosquito resulta de ações passadas, em especial da existência anterior. Ele está, portanto, ligado à noção de reencarnação, decorrente do princípio geral de que nada real (*i.e.*, nenhuma alma) deixa alguma vez de existir. Pode levar séculos e mais séculos para encontrar o caminho de volta ao Uno, mas nenhuma alma deixará de existir. Toda alma é eterna, pois toda alma é em essência a Alma e é, portanto, para sempre o Uno.

No caminho de volta ao Uno, no entanto, ela passará por quaisquer séries de formas ilusórias que suas ações passadas exigirem. Carma é a versão oriental do “você colhe o que planta”. Mas o carma implica uma necessidade estrita. Se você “pecou”, não há nenhum Deus para cancelar a dívida e perdoar. A confissão é algo inútil. O pecado deve ser e será resolvido. Claro, a pessoa pode escolher seus atos futuros; assim, o carma não implica determinismo ou fatalismo.[14]

Isso se parece muito com a descrição do universo moral. As pessoas devem fazer o bem. Se não o fazem, colhem as consequências — se não nesta vida, na próxima, talvez até mesmo com o retorno como um ser inferior na hierarquia. De acordo com a concepção popular, o Oriente de fato possui um universo moral.

No entanto, duas coisas devem ser observadas sobre esse sistema. Primeira, a base para fazer o bem não é a realização do bem, ou que assim você beneficiará outra pessoa. O carma exige que cada alma sofra pelos “pecados” passados, não havendo assim valor no alívio do sofrimento. A alma ajudada terá de sofrer mais tarde. Portanto, não existe amor ágape, amor que se doa, nem qualquer tipo de amor a beneficiar o receptor. A pessoa faz boas obras para alcançar a unidade com o Uno. Fazer o bem é antes de tudo um modo de vida de autoajuda.

> O mundo, amigo Govinda, não é imperfeito e não se encaminha lentamente rumo à perfeição. Não! A cada instante é perfeito. Todo e qualquer pecado já traz em si a graça. Em todas as criancinhas já existe o ancião. Nos lactentes já se esconde a morte, como em todos os moribundos há vida eterna [...] Por isso, o que existe me parece bom. A morte, para mim, é igual à vida; o pecado, igual à santidade; a inteligência, igual à tolice.
>
> Sidarta no livro *Sidarta*, de Herman Hesse[15]

Segunda, todas as ações apenas fazem parte de um mundo inteiro de ilusão. A única realidade é a realidade última, e ela está além da diferenciação, além do bem e do mal. Brâman está além do bem e do mal.

Em última análise, a exemplo do verdadeiro e do falso, a distinção entre o bem e o mal desaparece. Tudo é bom (o que, claro, é idêntico a dizer “Nada é bom” ou “Tudo é mau”). O ladrão é o santo, é o ladrão, é o santo [...].

Que diremos então de toda a evidência de que as pessoas do Oriente agem como se suas ações pudessem ser consideradas certas ou erradas? Primeiro, o Oriente não tem menos adeptos ingênuos e incoerentes que o Ocidente. Segundo, os teístas diriam que os seres humanos são seres humanos; eles devem agir como se fossem morais, pois são seres morais. Em terceiro, as ações de aparência moral podem ser realizadas por motivos puramente egoístas: quem gostaria de voltar como um mosquito ou uma pedra?

Claro, em um sistema amoral o egoísmo não seria considerado imoral.

Hesse, contudo, revela suas intenções em *Sidarta*, e faz seu herói aparentemente dizer, em um sentido comum: “O amor é o que há de mais importante no mundo”.[16] E Hesse introduz a distinção de valor quando diz que é melhor ser iluminado ou esclarecido que ser uma pessoa comum.[17] Parece, então, que até mesmo muitos dos iluminados possuem a tendência de agir moralmente em vez de viver as implicações do próprio sistema. Talvez essa seja uma forma de dizer que algumas pessoas são “melhores” do que lhes é permitido pela cosmovisão consciente.

7. Pergunta de cosmovisão 4: *A morte é o fim da existência individual, pessoal, mas não muda nada de essencial na natureza do indivíduo.*

Já discuti a morte em relação ao carma e à reencarnação. Mas ela merece, como em todas as cosmovisões, um tratamento separado. A morte humana sinaliza o fim de uma encarnação individual de Atmã; sinaliza também o fim de uma pessoa. Mas a alma, Atmã, é indestrutível.

Porém, note: nenhum ser humano, no sentido de pessoa ou indivíduo, sobrevive à morte. Atmã sobrevive, mas Atmã é impessoal. Quando Atmã reencarna, torna-se outra pessoa. O hinduísmo, então, ensina a imortalidade da alma? Ensina, mas não a imortalidade pessoal e individual.

Claro, pela ótica do Oriente o pessoal e o individual são de qualquer maneira ilusórios. Só Atmã tem valor. Assim, a morte não é grande coisa. Nada de valor perece; tudo de valor é eterno. Isso pode ajudar a explicar a observação que os ocidentais geralmente fazem sobre o barateamento da vida no Oriente. As encarnações individuais da vida — este homem, aquela mulher, você, eu — não têm nenhum valor. Mas todas em essência têm valor infinito; pois na essência são infinitas.

As ramificações disso para os ocidentais que recorrem ao Oriente em busca de significado e valor não devem ser ignoradas. Para o ocidental que valoriza a individualidade e a personalidade — o valor único da vida humana individual —, o monismo panteísta oriental se mostrará um sério desapontamento.

8. Pergunta de cosmovisão 7: *Perceber a unicidade com o Uno é ir além do tempo. O tempo é irreal. A história é cíclica.*

Uma das imagens centrais em *Sidarta* é o rio. Do rio Sidarta aprende-se mais que com todos os ensinamentos de Buda ou com todo o contato com seu pai espiritual, Vasudeva. No ápice do romance, Sidarta se inclina e escuta o rio com atenção:

> Sidarta esforçou-se por aguçar os ouvidos. A imagem do pai, a sua própria imagem e a do filho, todas elas se confundiam. Também surgiam e diluíam-se em seguida as visões de Kamala, de Govinda, e muitas outras. Entremesclavam-se, tornavam-se rio e como tal fluíam em direção à meta, ávida, ansiosa, tristemente. E a voz do rio ressoava, cheia de saudade, cheia de doloroso pesar, cheia de insaciável desejo. O rio rumava em direção à sua foz. Sidarta percebia a pressa daquela corrente formada por ele mesmo, pelos seus, por todos os homens que já se lhe haviam deparado. Todas essas ondas e águas, carregadas de sofrimentos, precipitavam-se em busca de suas metas, que eram muitas, as cataratas, o lago, o estreito, o mar e, uma a uma, as metas eram alcançadas, mas a cada qual seguia outra; da água formava-se bruma, que subia ao céu, transformava-se em chuva, a cair das alturas, virava fonte, virava regato, virava rio e novamente iniciava a sua jornada, novamente fluía rumo à meta. Mas a voz sôfrega acabava de mudar. Ainda ressoava, plangente, inquiridora, porém se misturava com outras vozes, alegres e aflitas, boas e más, risonhas e entristecidas, centenas de vozes, milhares de vezes.[18]

Por fim, todas as vozes, imagens e rostos se entrelaçaram: “E todo aquele conjunto, a soma das vozes, a totalidade das metas, das ânsias, dos sofrimentos, das delícias, todo o Bem e todo o Mal, esse conjunto era o mundo [...] a grandiosa cantiga dos milhares de vozes se resumia em uma só palavra, que era *Om*, a perfeição”.[19]

Nesse ponto Sidarta alcança a unidade interior com o Uno, e “a serenidade do saber” brilha em seu rosto.

Nessa longa passagem, e ao longo do livro, o rio se torna uma imagem do cosmo. Quando observado de um lugar ao longo da margem, o rio flui (o tempo existe). Mas quando observado no seu todo — da nascente ao córrego, ao rio, ao oceano, ao vapor, à chuva, ao córrego —, o rio não flui (o tempo não existe). É uma ilusão produzida por quem está sentado na margem em vez de ver o rio a partir dos céus. O tempo também é cíclico; a história é produzida pelo fluir das águas a passar por um ponto na margem do rio. Ele é ilusório. A história, portanto, não tem significado no que diz respeito à realidade. Na verdade, nossa tarefa como pessoas cientes da sua divindade é transcender a história.

Isso deve ajudar a explicar por que os cristãos ocidentais, que colocam grande ênfase na história, têm sua apresentação da base histórica do cristianismo quase completamente ignorada no Oriente. Para a mente ocidental, se Jesus existiu ou não, realizou milagres, curou os doentes, morreu e ressuscitou dos mortos, é algo importante. Se isso aconteceu, deve haver um significado vital para esses acontecimentos estranhos e não naturais. Talvez haja um Deus, afinal.

Para a mente oriental, toda essa argumentação é supérflua. Os fatos de ontem não são significativos em si mesmos. Não exercem influência sobre mim hoje, a menos que tenham um significado aqui e agora; e se têm um significado aqui e agora, sua facticidade como história não interessa. As escrituras orientais estão repletas de epigramas, parábolas, fábulas, histórias, mitos, canções, haicais, hinos, épicos, mas quase nenhuma história no sentido de acontecimentos registrados por terem ocorrido no contexto espaço-temporal que não pode ser repetido.

Preocupar-se com essas coisas seria inverter toda a ordem hierárquica. O único não é real; só o absoluto e “tudo abrangente” é

real. Se a história tem valor, tem valor como mito e apenas mito, pois ele nos remove da particularidade e nos eleva à essência.

Uma das imagens da vida humana e da busca pela unidade com o Uno está intimamente ligada às imagens do ciclo, da roda, do grande mandala. Diz Sidarta: “Aonde me levará agora o meu destino? Meu caminho parece louco; faz curvas; talvez me conduza em um círculo fechado. Seja como for, vou segui-lo!”.[20] Mascaró faz eco a isso: “O caminho da Verdade pode não ser um caminho de linhas paralelas, mas o caminho que segue um círculo: indo pela direita e escalando o círculo, indo pela esquerda e escalando o círculo, estamos destinados a nos encontrar no topo, mesmo tendo partido de direções aparentemente contraditórias”.[21]

Esse símbolo é trabalhado no romance *Sidarta*; os caminhos de Buda, Vasudeva, Sidarta e Govinda se encontram e cruzam várias vezes, mas chegam todos ao mesmo lugar. Para mudar a imagem, Hesse mostra isso na identidade exata dos sorrisos no rosto do radiante Buda, de Vasudeva e de Sidarta.[22] Todos os iluminados são unos no Todo.

A DIFERENÇA BUDISTA

Para quem vê de fora, o budismo pode dar a impressão de ser muito parecido com o hinduísmo. A cosmovisão subjacente a ambos enfatiza, por exemplo, a singularidade da realidade primordial. Mas há, contudo, uma diferença fundamental. Para ter noção do que está envolvido de modo mais geral, note o contraste entre o advaísmo vedanta (hinduísmo não dualista) e o budismo.

O monismo hindu defende que a realidade final é Brâman, o Uno. Ele tem, ou melhor, *é* o próprio Ser — o único, final e indiferenciado “seja o que for”. Faz sentido citar esse Brâman ou falar do Uno. Como a lâmpada projeta fótons de luz cada vez mais longe na escuridão, dispersando seus fótons cada vez mais uns dos outros, de Brâman (o Uno) emana o cosmo (os muitos).

O monismo budista sustenta que a realidade final é o Vazio.[23] A realidade final não é nada que possa ser nominado ou compreendido. É incorreto dizer que equivale ao nada, mas é igualmente incorreto dizer que seja alguma coisa. Isso degradaria sua essência, reduzindo-o a uma coisa entre outras coisas. O Uno hindu ainda é uma coisa entre outras coisas, embora seja a principal delas. O Vazio não é de fato uma coisa. É, antes, a origem de todas as coisas.

Essa distinção também leva à compreensão diferente dos seres humanos. Para o hinduísta, a pessoa individual é uma alma (Atmã) e, portanto, conta com a realidade substancial (espiritual, não material), pois é uma emanação de Brâman (a realidade em si). Na morte a alma individual perde a residência física e reencarna em outro indivíduo — uma espécie de transmigração da alma.

Para o budista, a pessoa individual é uma não alma. Não há no cerne de cada pessoa uma natureza que possa ser nominada. Na verdade, cada pessoa é um agregado de pessoas anteriores. Há a transmigração da alma como também o desaparecimento da pessoa na morte e a reconstituição de outra a partir dos cinco agregados ou "fatores de existência": "corpo, sentimento, percepção, formações mentais e consciência".[24]

A prática religiosa, as técnicas de meditação, também diferem. Os hinduístas geralmente repetem um mantra, como *Om*, e induzem assim um transe ou estado similar ao transe, considerado uma ascensão à divindade. Os budistas podem semelhantemente repetir um mantra, mas seu objetivo é alcançar o estado de percepção da sua raiz no não ser — a não entidade do seu "rosto antes de haverem nascido", por exemplo.[25] Um mestre zen pode desafiar um novato com um *koan* — uma pergunta enigmática como "Qual é o som de uma mão?",[26] ou "Qual é o corpo darma de Buda [*i.e.*, o que é a realidade]?".[27] Ou o mestre pode instruir o novato a fazer *zazen* ("apenas sentar"). Nesses casos, tenta-se esvaziar a mente de todo pensamento analítico, pois a realidade última não é apenas não ser,

mas também “não mente”, isto é, a *mente* que não analisa o que apreende, apenas apreende o que é como o que *é*. A resposta, portanto, a “Qual é o som de uma mão?” é simplesmente: “O som de uma mão”.

Kitta, o filho de um treinador de elefantes, perguntou ao Iluminado (o Buda) se algum dos três modos de personalidade — o você passado, você presente e você futuro — é real. O Iluminado respondeu:

Kitta, como da vaca vem o leite, do leite vem a coalhada, da coalhada a manteiga, da manteiga a manteiga clarificada e da manteiga clarificada o manjar branco; mas quando é leite, não é chamado coalhada, manteiga, manteiga clarificada ou manjar branco; e quando é coalhada, não é chamado por nenhum dos outros nomes; e assim por diante. Da mesma forma, Kitta, quando algum dos três modos de personalidade ocorre, não é chamado pelo nome dos outros. Porque esses, Kitta, são meros nomes, expressões, giros de linguagem, designações de uso comum no mundo. E, de fato, um Tathâgata (alguém que chegou à verdade) faz uso dessas coisas, mas não se deixa levar por elas.*

potthapada sutta

* Uma nota segue esse texto: “O ponto, claro, é que assim como não há *nenhum substrato* nos produtos da vaca, não há nenhum *ego*, nenhuma unidade constante, nenhuma ‘alma’ (no sentido animista da palavra, como usada pelos selvagens). Há uma série de qualidades que, quando unidas, constituem uma personalidade — sempre mutável. Quando a mudança atingiu certo ponto, é conveniente mudar a designação, o nome, pelo qual a personalidade é conhecida — como no caso da vaca. Mas o termo abstrato é apenas uma *forma de expressão* conveniente. Nunca houve nenhuma personalidade *na forma de realidade separada* (de *Potthapada Sutta*, [201], 51-53 <www.sacred-texts.com/bud/dob/dob-09tx.htm>).

Ainda assim, com essas e outras diferenças, o efeito do budismo e hinduísmo não dualistas é colocar a pessoa no estado em que todas as distinções desaparecem — aqui e ali, agora e depois, ilusão e realidade, verdade e falsidade, bem e mal. Apesar da nobre tentativa de mestres budistas como Daisetsu Teitarō Suzuki em

insistir que o budismo não é niilista, é assim que parecerá aos leitores ocidentais.[28]

9. Pergunta de cosmovisão 8: *Os compromissos centrais entre indivíduos monistas panteístas orientais podem variar muito, mas um compromisso consistente é o de, pela eliminação do desejo, alcançar a salvação, isto é, perceber a própria união com o Uno (hinduísmo) ou Vazio, a pura consciência (budismo).*

O hinduísmo e o budismo localizam o problema dos seres humanos na separação do real de fato, do Uno ou Vazio.[29] Os seres humanos vivem a existência material ilusória no mundo material ilusório, desejando objetivos ilusórios. O resultado é o sofrimento. Para evitar o sofrimento, deve-se eliminar o desejo. Existem, claro, como foi observado acima, múltiplas técnicas para eliminar o desejo. O hinduísmo se concentra em uma variedade de práticas de meditação. O budismo apresenta um caminho em 8 partes: visão correta, intenção correta, discurso correto, ação correta, meio de vida correto, esforço correto, pensamento correto e consciência correta.

Claro, assim como teístas cristãos muitas vezes são flagrados com crenças e práticas que não trazem glória a Deus ou testemunham a presença do Reino de Deus, os panteístas orientais muitas vezes se desviam na busca dos objetivos ilusórios da fama, riqueza e prazeres hedonistas sem fim. Para o panteísta oriental, a salvação almejada não é necessariamente alcançada. Ao contrário do cristão que recebe a salvação como dom da graça divina, o panteísta está sozinho.

ORIENTE E OCIDENTE: UM PROBLEMA DE COMUNICAÇÃO

“História cíclica”, “caminhos cruzados”, “doutrinas discordantes”, “mal bom”, “conhecimento ignorante”, “tempo eterno” e “realidade irreal”: todas essas coisas são as máscaras mutáveis, paradoxais e até mesmo contraditórias que cobrem o Uno. O que os ocidentais podem dizer? Se apontam para a irracionalidade disso, os orientais

rejeitam a razão como categoria. Se apontam para o desaparecimento da moralidade, os orientais desprezam a dualidade necessária para a distinção. Se apontam para a incoerência entre a ação moral e a teoria amoral dos orientais, o oriental responde: “Bem, a consistência não é nenhuma virtude, exceto pela razão, já rejeitada; ademais, ainda não sou perfeito. Quando estiver livre do fardo do carma, deixarei de agir como se fosse moral. Na verdade, deixarei de agir e ficarei apenas meditando”. Se o ocidental disser: “Mas se você não comer, morrerá”, o oriental responderá: “E daí? Atmã é Brâman. Brâman é eterno. Uma morte a ser desejada!”.

Não causa admiração, creio eu, que os missionários ocidentais tenham feito poucos progressos com hinduístas e budistas comprometidos. Eles não falam a mesma língua, pois não têm quase nada em comum. É muito difícil compreender a cosmovisão oriental mesmo quando já se tem uma noção de que isso requer um modo de pensamento diferente do ocidental. Para muitos que gostariam de ver orientais se tornando cristãos (e, portanto, teístas), parece que os orientais têm ainda mais dificuldade em entender que o cristianismo é de alguma forma único, que a ressurreição espaço-temporal de Jesus o Cristo está no cerne das boas-novas de Deus.

Parece-me que nos dois casos o entendimento de que o Oriente e o Ocidente operam sobre dois conjuntos muito diferentes de pressupostos é o lugar para começar. Para iniciar o diálogo, pelo menos uma das partes deve saber quão diferentes suas pressuposições básicas podem vir a ser, mas para a verdadeira comunicação humana, ambas as partes devem saber disso antes de o diálogo avançar. Quem sabe as dificuldades no pensamento oriental, que parecem tão óbvias para os ocidentais, comecem a ser finalmente reconhecidas pelos orientais. Se um oriental consegue ver como o conhecimento, a moralidade e a realidade são vistos, digamos, do ponto de vista do teísmo ocidental, a atratividade do modo ocidental pode ser mais evidente.

Em geral, porém, o que o Oriente vê do Ocidente é mais feio que Xiva, o grande deus da destruição. Quem comunica a beleza da verdade em Cristo tem um trabalho difícil, pois as névoas de horrendo imperialismo, guerra, violência, ganância e glutonaria ocidentais pairam espessas.

Onde tudo isso deixa, então, o ocidental que foi para o Oriente em busca de significado e valor?[30] Muitos, claro, desistem no meio do caminho, tentam um atalho para o nirvana por meio das drogas ou abandonam tudo, retornam à antiga fé ou voltam para casa e assumem os negócios da família, deixando o Oriente para trás com pouco mais que uma barba como resquício (aparada antes da primeira reunião da diretoria e removida antes da segunda). Outros permanecem no caminho da vida. Ainda outros talvez encontrem o nirvana e permaneçam extasiados em contemplação. Mas muitos simplesmente morrem — de fome, disenteria, corrupção e sabe-se lá o que mais. Alguns naufragam nas margens das comunidades ocidentais e são pouco a pouco recuperados pelos amigos.

Por várias décadas, jovens e velhos são arrebanhados por vários gurus. Livrarias estão repletas de livros que apontam para o Oriente, com suas lombadas voltadas para o Ocidente, claro. A meditação transcendental e outras técnicas espirituais orientais são comuns, usadas por funcionários a caminho do trabalho e cursos são oferecidos em empresas corporativas.

Ir para o leste perdeu agora parte da atração, já que o mundo oriental está se tornando cada vez mais ocidentalizado em aparência e tom. Cidades com certa atração exótica se parecem mais e mais com o centro de São Francisco. Estilos ocidentais de vida e vestuário substituem os do Oriente tradicional. Embora o número de ocidentais em peregrinação ao Oriente tenha aparentemente diminuído nos últimos anos, para alguns o Oriente permanece promissor. E enquanto o Oriente continuar aparentando oferecer paz, significado e valor pessoal, as pessoas provavelmente corresponderão. O que elas vão receber? Não apenas um curativo

oriental para um arranhão ocidental, mas toda uma nova cosmovisão e estilo de vida.

1 Hermann Hesse, *Sidarta*, 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977, p. 109.

2 Esse relato da recente guinada para o pensamento oriental é dolorosamente superficial. Para mais detalhes, veja o seguinte: R. C. Zaehner, *Zen, Drugs and Mysticism* (New York: Vintage, 1974). Um exame mais abrangente e acadêmico é encontrado nos ensaios reunidos em Irving I. Zaretsky; Mark P. Leone, orgs., *Religious Movements in Contemporary America* (Princeton: Princeton University Press, 1974). Stephen Neill em *Christian Faith and Other Faiths* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1984) pesquisa e avalia várias religiões, incluindo o hinduísmo e o budismo. Uma crítica cristã da tendência ocidental para o Oriente é encontrada em Os Guinness, *The Dust of Death* (Wheaton: Crossway, 1994), p. 195-234. No cap. 11 de *Milagres* (São Paulo: Vida, 2006), p. 127-46, C. S. Lewis argumentou que a religião natural da humanidade está presente mesmo no panteísmo ocidental, e a crítica de Lewis a essa forma de panteísmo é útil. V. tb. a análise altamente crítica de Ernest Becker sobre o zen-budismo do ponto de vista da moderna teoria da psicanálise e psicoterapia em *Zen: A Rational Critique* (New York: W. W. Norton, 1961).

3 Cambridge: Cambridge University Press, 1922-1969. Para ler textos de filosofia e religião orientais, v. Sarvapalli Radhakrishnan; Charles A. Moore, orgs., *A Source Book in Indian Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1957); Wing-tsit Chan, org., *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963); e Lucien Stryk, org., *World of the Buddha* (New York: Grove, 1968). Para estudos gerais das religiões orientais, o filósofo Keith Yandell recomenda Stuart Hackett, *Oriental Philosophy* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979); David L. Johnson, *A Reasoned Look at Asian Religions* (Minneapolis: Bethany House, 1985); Julius Lipner, *The Face of Truth* (London: Macmillan, 1986); Eric Lott, *God and the Universe in the Vedantic Theology of Ramanuja* (Madras: Ramanuja Research Society, 1976); e Lott, *Vedantic Approaches to God* (London: Macmillan, 1980).

4 V. o Capítulo 9, p. 235-37.

5 Downers Grove: InterVarsity Press, 1998.

6 Sri Ramakrishna (1836-1886) certa vez tocou em seu discípulo Naren (que mais tarde se tornou Swami Vivekananda e viajou para Chicago para o primeiro Parlamento Mundial de Religiões, tornando-se uma importante figura na introdução do pensamento oriental no Ocidente); ele entrou em transe e viu em um lampejo que “tudo *é* de fato Deus, e nada existe além do divino, que todo o universo é seu corpo e que todas as coisas são suas formas” (Richard Schiffman, *Sri Ramakrishna: A Prophet for a New Age*. New York: Paragon House, 1989, p. 153).

7 De Chandogya Upanishad, *The Upanishads*, trad. Juan Mascaró. Harmondsworth: Penguin, 1965, p. 117.

8 Schiffman, *Sri Ramakrishna*, p. 214, citando Rolland Romain, *The Life of Ramakrishna* (Calcutta: Advaita Ashrama, 1931), p. 197.

9 *Meditations of Maharishi Mahesh Yogi*. New York: Bantam, 1968, p. 18.

10 Mascaró, *Upanishads,* p. 83-4.

11 *Sidarta*, p. 114.

12 *Upanishads,* p. 12.

13 Sri Ramakrishna, que submeteu ao deus hindu Kali as categorias de conhecimento e ignorância, pureza e impureza, bem e mal, reconhece a dificuldade em viver além da dualidade da verdade e mentira. Mas faz isso por amor a Kali (implicando a dualidade com o ódio) e diz a seus discípulos: “Eu não conseguiria desistir da verdade” (o que implica a dualidade com a falsidade) (citado por Schiffman, *Sri Ramakrishna,* p. 135).

14 Em *Sidarta*, por exemplo, Sidarta fere muitas pessoas ao seguir o caminho da unidade com o Uno. Mas nunca pede desculpas ou se retrata. Tampouco traz sentido em seu sistema.

15 *Sidarta*, p. 115.

16 *Ibid.*, p. 117.

17 Cf. Hermann Hesse, *Siddhartha,* trad. Hilda Rosner (New York: New Directions, 1951), p. 119.

18 *Sidarta*, p. 108-9.

19 *Ibid.*, p. 109.

20 *Ibid.*, p. 79.

21 *Upanishads,* p. 23.

22 Cf. Hermann Hesse, *Siddhartha,* trad. Hilda Rosner (New York: New Directions, 1951), p. 122.

23 Robert Linssen, *Zen: The Art of Life* (New York: Pyramid, 1962), p. 142-3.

24 Sigmund Kvaloy, “Norwegian Ecophilosophy and Ecopolitics and Their Influence from Buddhism”, in: *Buddhist Perspectives on the Ecocrisis,* The Wheel Publication 346/348 (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1987), p. 69.

25 Mestre zen Myōchō (1281-1337), “The Original Face”, in: *A First Zen Reader* (Rutland: Charles E. Tuttle, 1960), p. 21.

26 Esse koan é amiúde traduzido como “Qual é o som do aplauso com uma mão?”, mas a palavra “aplauso” [*clapping*, em inglês] não ocorre no japonês.

27 Isshu Miura; Ruth Fuller Sasaki, *The Zen Koan*. New York: Harcourt Brace and World, 1956, p. 44; D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism* (New York: Grove, 1964), p. 59, 99-117.

28 *Introduction,* p. 39. Suzuki escreve, p. ex.: “O zen quer superar a lógica, o zen quer encontrar uma afirmação superior onde não haja antíteses. Assim, no zen, Deus não é nem negado, nem defendido; apenas não há nenhum Deus como concebem as mentes judaicas e cristãs”. V. tb. as p. 48-57.

29 Charles Taylor observa a diferença radical entre o que budistas e cristãos contam como “florescimento humano”. Segundo a noção budista, os indivíduos devem “desprender-se do seu próprio florescimento até ao ponto da extinção do *self*”, enquanto os cristãos têm como objetivo a “renúncia à plenitude humana para servir a Deus” (*Uma era secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 31-2).

30 Em *Everything Is on Fire: Tibetan Buddhism Inside Out*, John B. Buescher (que foi criado como católico, buscou o budismo durante a maior parte de sua vida e então voltou às suas raízes cristãs) faz uma análise de 10 livros recentes; suas reflexões retratam de forma dramática os paralelos e as eventuais grandes diferenças entre o budismo tibetano e a cosmovisão cristã (*Books and Culture* [January/February 2008], p. 40-3).

Capítulo 8

UM UNIVERSO SEPARADO

A NOVA ERA — ESPIRITUALIDADE SEM RELIGIÃO

Criamos energia, matéria e vida
na interface entre o vazio e toda a criação conhecida.
Enfrentamos o universo conhecido, criando e preenchendo-o. [...]
Sou “um dos garotos na casa de máquinas abastecendo a Criação
do vazio para o universo conhecido;
abastecendo do desconhecido para o conhecido”.

John Lilly, *The Center of the Ciclone* [O centro do ciclone][1]

O misticismo oriental apresenta uma saída para os ocidentais que caíram nas malhas niilistas do naturalismo. Mas ele é estrangeiro. Até mesmo a versão aguada da meditação transcendental demanda uma reorientação imediata e radical de como o Ocidente compreende a realidade. A reorientação leva a novos estados de consciência e sentimentos de significado, como vimos, mas o custo intelectual é alto. É preciso morrer para o Ocidente para nascer no Oriente.

Existe uma maneira menos dolorosa, menos custosa, de alcançar o significado e o valor? Por que não conduzir a busca pela nova consciência por linhas mais ocidentais?

Isso tem sido feito por uma série de estudiosos, médicos, psicólogos, exploradores religiosos e pessoas comuns que buscam dar sentido ao mundo confuso. Uma vanguarda surgiu em uma série

de disciplinas acadêmicas, desde as ciências humanas até as ciências exatas, e o transbordamento na cultura em geral está no estágio da inundação. Para mudar a imagem, estamos experimentando uma cosmovisão no final da adolescência.[2] Ainda não completamente formada, a cosmovisão da nova era contém muitas arestas e tensões internas, e até evidentes contradições. Pelo caráter eclético inerente, pode estar agora mais madura que nunca. Ainda assim, ela tomou forma, e podemos visualizá-la em uma série de proposições, a exemplo do que fizemos com outras cosmovisões.

Quando este livro foi publicado pela primeira vez, ocorreram poucas tentativas de reunir todas essas noções da nova era em um só lugar. Os esquemas que se seguem eram na época quase únicos.[3] Daí em diante, houve muitas tentativas, sendo as de Marilyn Ferguson (*A conspiração aquariana*), Fritjof Capra (*O ponto de mutação*) e Ken Wilber (*Uma breve história do universo*) as mais notáveis. A primeira obra é mais entusiástica e popular; as duas últimas, mais comedidas e acadêmicas.[4] Os três autores impactaram o próprio movimento da nova era, dando um senso de coerência e foco que até então lhe faltava. Além disso, Douglas Groothuis, em *Unmasking the New Age* [Desmascarando a nova era] e *Confronting the New Age* [Confrontando a nova era], contribuiu para a definição mais clara e ampla.[5] James A. Herrick cavou ainda mais fundo nas raízes do movimento da nova era, ao argumentar com persuasão que essas raízes se originam no gnosticismo antigo e podem ser vistas em estágios subsequentes da civilização ocidental, convergentes no que ele chama nova síntese religiosa. Sua obra *The Making of the New Spirituality* [A criação da nova espiritualidade] é, pelo menos até a presente data, a história definitiva da espiritualidade da nova era.[6]

Em meados de 1970, artigos e reportagens de capa na revista *Time* e de outras revistas populares de prestígio divulgaram o crescente interesse pelo estranho e maravilhoso.[7] Em meados da

década de 1980, o interesse em fenômenos psíquicos havia se tornado tão disseminado que quase não fazia alguém levantar a sobrancelha de admiração. Muitas revistas, como *Body & Soul* [Corpo e alma] e *Yoga Journal* [Revista de ioga], promovem ideias da nova era e são encontradas nas bancas de jornais.[8] De acordo com o calendário maia, uma convergência harmônica estava programada para ocorrer em agosto de 1987. A data recebeu muita atenção na mídia, mas não surgiu nenhuma evidência de que a "era de aquário", um tempo de grande paz, havia chegado.

No final de 1987, a revista *Time* voltou a enfocar a nova era, com Shirley MacLaine na capa e uma história que analisava os "curandeiros da fé, canalizadores, viajantes espaciais e cristais em grande quantidade".[9] Talvez MacLaine tenha se tornado para a década de 1980 a proponente mais visível do pensamento e da prática da nova era. Depois de escrever uma série de autobiografias e instruções sobre a nova consciência, ela renunciou à posição de principal líder da nova era.[10] Em meados de 1990, as histórias sobre a nova era sumiram do noticiário, não por terem desaparecido, mas porque não eram mais algo estranho e merecedor de publicação.[11] Ainda assim, a popularidade do pensamento da nova era continua: cerca de 20 publicações populares sobre nova era estão disponíveis, por exemplo, na livraria Borders perto da minha casa.

A TRANSFORMAÇÃO RADICAL DA NATUREZA HUMANA

Ao basear grande parte de sua esperança no modelo evolutivo — resíduo do naturalismo ocidental —, uma série de pensadores de vanguarda profetizou a vinda do "novo homem" e da "nova era". Em 1973, Jean Houston — da Foundation for Mind Research [Fundação para a Pesquisa da Mente], em Pomona — disse que o mundo precisa de um "programa psiconauta para colocar o primeiro homem na terra". Mas se não conseguimos a contrapartida psíquica da NASA, nosso psiconauta está chegando: "É quase como se as espécies [a humanidade] dessem um salto quântico para um modo

totalmente novo de ser".[12] E conclui: se aprendermos "a atuar sobre o vasto espectro da consciência [...] teremos acesso a uma humanidade tão profunda e rica como o mundo nunca antes conheceu, de modo que nossos tataranetos nos olharão como neandertais, de tão diferentes que serão".[13]

> A pessoa empoderada com autenticidade é tão forte, tão habilitada, que a ideia de usar a força contra alguém não lhe ocorre na consciência. Nenhuma compreensão da evolução será adequada se não tiver no âmago o conceito de estarmos na jornada rumo ao poder autêntico e que o empoderamento autêntico é o objetivo do nosso processo evolutivo e o propósito do nosso ser. Estamos evoluindo da espécie que busca o poder externo para a espécie que busca o poder autêntico. Estamos deixando para trás a exploração do mundo físico como nosso único meio de evolução. Esse meio de evolução, e a consciência resultante do conhecimento limitado à modalidade dos cinco sentidos, não são mais adequados ao que devemos nos tornar.
>
> **Gary Zukav**, *The Seat of the Soul*[14]

Jean Houston anunciou a mesma mensagem durante três décadas: os seres humanos evoluem para a consciência superior; as sociedades e culturas evoluem para a percepção superior. Na década de 1990, ela disse que já podemos estar nos primeiros anos da "civilização de alto nível tipo I", durante os quais "nossos tataranetos" estarão em outros planetas ou colônias espaciais "criando o paraíso, a ecologia viável e o mundo em que iremos nos nutrir e ser nutridos por ele na plenitude da nossa capacidade". Depois disso virá a "civilização de alto nível tipo II" em que nos tornaremos responsáveis no nível sensorial pela orquestração dos recursos do Sistema Solar. [...] Provavelmente também estaremos chegando perto de encarnar em sentido mítico, de algum modo, os arquétipos. Nós nos tornaremos os deuses que invocamos". Mais tarde, na "civilização de alto nível tipo III", "faremos parte do ambiente galáctico e nos tornaremos criadores de mundos, capazes de realizar o Gênesis". E como o terceiro milênio estava

começando, ela passou a oferecer conselhos sobre como viver e promover o “momento do salto” — os períodos transicionais para os estágios superiores do ser.[15]

Em 2003, Ken Wilber e Andrew Cohen delinearam uma escala de evolução ainda mais elaborada (de oito níveis) partindo de 100 mil anos atrás (o estágio de sobrevivência/instintivo) até 30 anos atrás, quando algumas pessoas entraram no estágio holístico. Mais da metade da população mundial, contudo, está abaixo da linha média dessa escala evolutiva. Entretanto, quando uma pessoa descobre “depender só dela”, a evolução segue adiante. Como disse Wilber, ao refletir sobre a transição: “Sim, é uma parceria na criação, pois é bem no limiar superficial, efervescente, caótico e emergente do desdobramento do espírito que está *lela*, o jogo criativo”.[16] A evolução da humanidade (corpo e alma) depende de cada pessoa. Mas ela está chegando. “Daqui a mil anos”, diz Wilber, as pessoas vão “olhar para trás a tudo isso como ‘as coisas próprias do jardim de infância’ que então repelíamos”.[17]

Embora o tema da evolução pessoal e cultural esteja presente entre 1970 e 2000, a ênfase onipresente dos professores da nova era me parece mais importante agora que nunca. E poderia bem ser o caso, pois nada aconteceu nos últimos 20 anos para aperfeiçoar a condição humana. À parte da transformação radical, a humanidade continua a passar de uma tragédia sangrenta para outra. Então, os esperançosos da nova era leem relatos atuais de quem afirma ter feito um grande avanço para outra dimensão. Eles leem (ou antes, interpretam mal) os antigos mestres religiosos — Jesus, Buda, Zoroastro — que ainda gozam de certa credibilidade, veem neles um sinal do progresso que aguarda toda a humanidade e concluem que a nova era está a caminho.[18]

Uma importante corrente de otimismo sobre a nova era, contudo, se tornou mais silenciosa que modificada. No início de 1970, Andrew Weil, pesquisador e teórico das drogas, defendeu uma nova e mais descontraída forma de lidar com o uso de drogas

psicodélicas e formas alternativas de alcançar novos estados de consciência. A revolução das drogas, pensava ele, era precursora da nova era, a era em que a humanidade — por usar com sabedoria drogas e técnicas místicas — por fim alcançaria a saúde plena. Weil escreveu: “Um dia, quando a mudança tiver ocorrido, olharemos sem dúvida para trás, para o nosso problema com as drogas da década de 1970, como algo do qual vamos rir e balançar a cabeça: como não conseguimos ver o que estava acontecendo de verdade?”.[19] Hoje esse otimismo está ligado ao que Douglas Groothuis chama “tecnoxamanismo”. Promovido por seguidores de Timothy Leary (já falecido), a grande esperança agora é perder o *eu* normal e assumir poderes divinos na realidade virtual do ciberespaço.[20]

O próprio Weil se voltou da ênfase no uso seguro de drogas psicotrópicas para a promoção da “medicina integrativa”, descrita por Brad Lemley como “o modelo médico que extrai o melhor dos sistemas terapêuticos que envolvem a alopatia (o regime cirurgia e drogas da medicina dos EUA), homeopatia, acupuntura, herbalismo, ciência da nutrição, hipnoterapia e muitos outros”.[21]

VARREDURA PANORÂMICA DO PENSAMENTO DA NOVA ERA

Com base no que disse até agora, deve ser óbvio que a cosmovisão da nova era não está confinada a uma faixa estreita da humanidade. Temos mais aqui que a moda vigente dos intelectuais de Nova Iorque ou dos gurus da Costa Oeste. A seguir, a lista de disciplinas e seus representantes enfatiza esse fato. Para as pessoas aqui listadas, o pensamento da nova era é tão natural quanto o teísmo para os cristãos.

Na *psicologia*, o primeiro teórico a reconhecer a validade dos estados alterados de consciência foi William James. Mais tarde ele seria seguido por Carl Gustav Jung e Abraham Maslow. Em seguida, Aldous Huxley (romancista e experimentador de drogas), Robert Masters e Jean Houston (da Foundation for Mind Research

[Fundação para a Pesquisa da Mente]), Stanislav Grof (do Maryland Psychiatric Research Center [Centro de Pesquisa Psiquiátrica de Maryland], que receita LSD a pacientes terminais para ajudá-los a ganhar um senso de unidade cósmica e prepará-los assim para a morte) e John Lilly, cujo primeiro trabalho foi com golfinhos, e depois avançou para a experimentação de drogas, tendo a si mesmo como objeto central.[22] A "síntese transpessoal [de Ken Wilber] das várias escolas de psicologia e filosofia tornou sua obra intelectualmente atraente e colocou o autor na vanguarda da *intelligentsia* da nova era". Por fim, o psicólogo Jon Klimo publicou um extenso estudo sobre a canalização (um termo usado na nova era para descrever a mediunidade).[23]

Na *sociologia* e *história cultural* estão Theodore Roszak, de modo especial em *Where the Wasteland Ends* [Onde termina a desolação] e *Unfinished Animal* [Animal inacabado], e William Irwin Thompson, cujas obras *At the Edge of History* [No limiar da história] e *Passages About Earth* [Passagens sobre a terra] traçam a própria jornada intelectual do autor do catolicismo ao naturalismo e uma versão oculta da nova era. A obra de Thompson é notável porque, como professor de história aposentado pelo MIT e pela York University e detentor de bolsas de estudo da Woodrow Wilson e Old Dominion, foi reconhecido e aprovado por intelectuais do *establishment*. O livro *Passages About Earth* mostra o quanto ele se afastou dos círculos do *establishment*.[24]

Na *antropologia* está Carlos Castaneda (1931-1998), cujos livros foram *best-sellers* em *campi* universitários e nas livrarias em geral. *A erva do diabo: os ensinamentos de Dom Juan* (1968) estabeleceu o ritmo e foi rapidamente seguido por *Uma estranha realidade* (1982, publicado em inglês em 1971) e *Viagem a Ixtlan* (1972). Outros livros vieram mais tarde, mas encontraram um público menos interessado. Castaneda, que começou estudando o efeito de drogas psicodélicas na cultura indiana, tornou-se aprendiz de Dom Juan, um feiticeiro índio yaqui. Tendo completado a iniciação nos

ritos após vários anos, Castaneda se tornou um feiticeiro cuja alegada experiência com vários tipos de novas realidades e universos separados torna sua leitura fascinante e, por vezes, assustadora. Nas décadas de 1970 e 1980 as obras de Castaneda constituíram um dos principais acessos para a nova consciência.[25]

Até mesmo na *ciência natural* são encontrados elementos do pensamento da nova era. Pessoas envolvidas profissionalmente com a física com certa frequência tomam a iniciativa, talvez porque no aspecto mais teórico ela seja mais especulativa e menos propensa à falsificação por fatos. O argumento a favor da interpretação mais popular da física pela ótica da nova era foi apresentado pelo físico Fritjof Capra e o escritor popular de ciência Gary Zukav.[26] Mais reservados na adoção de ideias da nova era são Lewis Thomas e James E. Lovelock. Thomas é biólogo e médico cuja obra *Lives of a Cell* [As vidas de uma célula] alcançou sólida posição no campo da literatura científica popular.[27] E Lovelock é um especialista em cromatografia gasosa cujo livro *Gaia: A New Look at Life on Earth* [Gaia: um novo olhar sobre a vida na terra] é uma obra seminal sobre o modo de ver o planeta (Gaia é a antiga deusa grega da Terra) como um único sistema simbiótico.[28]

No campo da *saúde*, o número de terapias incomuns propostas no que veio a ser chamado medicina “holística” ou “alternativa” é enorme. Acupuntura, método Rolfing, cura psíquica, cinesiologia, toque terapêutico — são apenas algumas das técnicas usadas pelos profissionais de saúde da nova era.[29] Médicos e enfermeiros foram afetados. A enfermagem pode, de fato, ter sido a disciplina mais afetada pelas ideias e técnicas da nova era. Sob o disfarce de “cuidado espiritual”, uma ampla variedade de técnicas terapêuticas da nova era está sendo agora ensinada a estudantes de enfermagem.[30] Weil, um defensor da “cura espontânea”, diz que cerca de 30 de 134 escolas de medicina oferecem algum tipo de instrução em medicina alternativa; ele dirige um programa de medicina integrativa vinculada à University of Arizona Medical

School [Escola de Medicina da Universidade do Arizona].[31] O médico Deepak Chopra também emergiu como mestre popular da cura alternativa da nova era.[32]

A *ficção científica*, como gênero, foi dominada por naturalistas cuja esperança para o futuro da humanidade reside na tecnologia.[33] Mas alguns de seus autores foram proféticos — como Arthur C. Clarke, que escreveu dois cenários para a transformação humana radical seguindo a linha da nova era. *Childhood's End* (1953)[34] é uma de suas mais bem-sucedidas obras de imaginação. Seu roteiro para *2001* (1968), que na versão de filme é de Stanley Kubrick e dele, termina com o raiar da nova era em uma nova dimensão com um novo "homem", o Filho das Estrelas.[35] E *Stranger in a Strange Land* [Um estranho em uma terra estranha] (1961), de Robert A. Heinlein, no início um clássico *underground*, tornou-se na década de 1970 um tratado da nova era. Valentine Michael Smith, que *capta* a plenitude da realidade, é um protótipo da nova humanidade.[36] As três últimas novelas de Philip K. Dick (*Valis, The Divine Invasion* [A invasão divina] e *The Transfiguration of Timothy Archer* [A transfiguração de Timothy Archer]) são tentativas ficcionais de ele enfrentar o próprio encontro com "um feixe de luz rosa".[37]

Nos *filmes*, um dos meios de comunicação mais eficazes do mundo moderno, devemos citar o trabalho de Steven Spielberg, em especial *Contatos imediatos do terceiro grau*, e de George Lucas a série *Guerra nas estrelas*. A "força", o poder divino que permeia o mundo desses filmes, é muito parecida com o hindu Brâman, e incorpora o bem e o mal. Yoda, o adorável guru de *O império contra-ataca,* emana a pura metafísica da nova era. Não menos importante entre os filmes que trazem no bojo o pensamento da nova era é o brilhante e muito interessante filme *Meu Jantar com André*, uma excursão autobiográfica na mente de André Gregory.[38] Os filmes da década de 1990 e do início dos anos 2000 que se aventuraram em cenários futuristas tenderam a ser mais pós-modernos que

estritamente da nova era; você pode atestar isso na série de filmes *Matrix*.

Pode-se responder com facilidade que os livros e as ideias recém-listados por mim são a minoria na sociedade ocidental — a minoria lunática. Suas ideias não representam a corrente principal. Sim, isso é em grande parte verdade. Alguns dos autores mais populares da nova era procederam da escola de jornalismo sensacionalista, sendo difícil levar suas ideias a sério. Ademais, estudiosos, revisores e críticos do *establishment* — em grande parte naturalistas cujo naturalismo ainda não é puro niilismo — são bastante críticos de todas as espécies de livros da nova era.[39] Mas isso é na verdade um tributo ao poder que essas ideias começam a ter. As pessoas mencionadas por mim exercem enorme influência pela posição em importantes universidades, hospitais e centros de pesquisa, pelo carisma pessoal ou *status* de celebridade — às vezes pelos três motivos. Em suma, uma cosmovisão de imensa penetração e impacto cultural foi formulada e está sendo promovida. Na verdade, talvez a promotora mais influente da espiritualidade da nova era seja Oprah Winfrey, não tanto em razão de sua voz, mas por causa de seus convidados: Deepak Chopra, Marianne Williamson (*Um curso em milagres*), Gary Zukav e Iyanla Vanzant.[40] A recente promoção de Winfrey do livro de Eckhart Tolle, *Um novo mundo*, atraiu a atenção de milhões de leitores para sua cosmovisão da nova era.[41]

RELACIONAMENTO COM OUTRAS COSMOVISÕES

A cosmovisão da nova era é muito sincrética e eclética. Toma emprestado elementos de todas as principais cosmovisões. Embora suas ramificações mais esquisitas e dimensões mais estranhas provenham do panteísmo oriental e antigo animismo, sua conexão com o naturalismo lhe dá chance maior de angariar conversos que o misticismo oriental mais puro.

Como o naturalismo, a nova consciência nega a existência de um Deus transcendente. Não há nenhum Senhor do universo, a menos

que consista em cada um de nós. Há apenas o universo fechado. É verdade, ele é “povoado” por seres de incrível poder e inteligência “pessoal”, e a “consciência humana não é contida pelo crânio”.[42] Mas esses seres, e mesmo a consciência do cosmo, de forma alguma são transcendentes no sentido exigido pelo teísmo. Ademais, certa linguagem sobre os seres humanos retém toda a força do naturalismo.[43] Fritjof Capra, Gary Zukav e William Irwin Thompson apontam para os aparentes corolários entre os fenômenos psíquicos e a física do século XX.[44]

Toma-se também de empréstimo do naturalismo a esperança de mudanças evolutivas para a humanidade. Estamos no limiar do novo ser. A evolução suscitará a transformação.

A exemplo do teísmo e do naturalismo, e ao contrário do monismo panteísta oriental, a nova era dá grande valor ao indivíduo. O teísmo justifica isso pelo fato de cada pessoa ter sido feita à imagem de Deus. O naturalismo, como reflexo de suas raízes teístas, continua a manter o valor individual, e o justifica com a ideia de que todos os seres humanos são semelhantes em relação à humanidade comum. Se alguém é valioso, todos são.

A exemplo do monismo panteísta oriental, a nova consciência se concentra na experiência mística em que o tempo, o espaço e a moralidade são transcendidos. Poderíamos definir a nova consciência como a versão ocidental do misticismo oriental em que a ênfase metafísica oriental (a afirmação de que Atmã é Brâman) é substituída pela ênfase na epistemológica (a vida se resume a ver, experimentar ou perceber a unidade da realidade). Ademais, como o Oriente, a nova consciência rejeita a razão (chamado por Weil “pensamento direto”) como guia para a realidade. O mundo é de fato irracional ou super-racional e requer novos modos de apreensão (p. ex., “pensamento lapidado”).[45]

Todavia, a nova consciência também está relacionada ao animismo, uma cosmovisão que ainda não discuti neste livro. O animismo é a perspectiva geral sobre a vida subjacente às religiões

primárias ou pagãs. Afirmar o caráter primário da cosmovisão não significa dizer que ela é simples. As religiões pagãs são interações muito complexas de ideias, rituais, liturgias, sistemas de símbolos, objetos de culto e assim por diante. Além disso, as religiões pagãs costumam manter certas noções em comum. Entre elas se encontram as refletidas pela nova era: 1) O universo natural é habitado por incontáveis seres espirituais, concebidos em uma hierarquia grosseira; no topo está o Deus-céu (vagamente parecido com o Deus do teísmo, mas sem nenhum interesse pelos seres humanos); 2) O universo dispõe de uma dimensão pessoal, mas não de um deus-criador infinito-pessoal; 3) Os seres espirituais variam em temperamento, de brutos e desagradáveis a cômicos e benevolentes; 4) Para que as pessoas consigam subsistir na vida, os espíritos maus devem ser aplacados e os bons bajulados com presentes e oferendas, cerimônias e encantamentos; 5) Curandeiros, feiticeiros e xamãs, por um longo e árduo treinamento, aprendem a controlar o mundo dos espíritos em certa medida, e as pessoas comuns lhes são muito gratas pelo poder de expulsar espíritos causadores de doenças, secas etc.; 6) Em última análise, há uma unidade para toda a vida — isto é, o cosmo é um *continuum* de espírito e matéria: “Os animais podem ser ancestrais dos homens, as pessoas podem se transformar em animais, árvores e pedras podem possuir alma”.[46]

A nova consciência reflete cada aspecto do animismo, embora muitas vezes lhe dê uma conotação naturalista ou faça sua desmistificação pela psicologia. O fato de Theodore Roszak apelar ao retorno à “antiga gnose”, às visões de William Blake e ao fato de Castaneda ter passado por um longo processo de aprendizado e se tornar, por fim, um feiticeiro, são indicativos de que os seguidores da nova era estão bem cientes de suas raízes animistas.[47]

Pode a nova era, com raízes em três cosmovisões separadas, ser um sistema unificado? Não; ou ainda não. Na verdade, provavelmente não. Ainda que nem todas as proposições

enumeradas por mim se encaixem com perfeição, há muitas pessoas em quase todas as áreas da cultura que mantêm algo parecido com essa forma de olhar a realidade.

OS PRINCÍPIOS BÁSICOS DA NOVA CONSCIÊNCIA

Tendo percebido o caráter tênue desse conjunto de proposições como uma descrição precisa da cosmovisão da nova consciência, já podemos começar, a exemplo do que fizemos com as outras cosmovisões, com o conceito da realidade primordial. Outras perguntas de cosmovisão se seguem, mas não na ordem mais estrita, encontrada nos capítulos anteriores. Em vez disso, são abordadas como surgem de modo natural quando alguém pondera sobre essa cosmovisão eclética específica, uma mescla de elementos derivados de cosmovisões mais ordenadas.

1. Perguntas de cosmovisão 1, 2 e 3: *De modo independente da natureza do ser (ideia ou matéria, energia ou partícula), o "eu" é o pilar, a realidade primordial. Quando a consciência dos seres humanos cresce e eles compreendem esse fato, a raça humana está à beira de uma mudança radical em sua natureza; mesmo agora vemos os precursores da humanidade transformada e protótipos da nova era.*

Se o Deus transcendente é a realidade primordial no teísmo e o universo físico a realidade primordial no naturalismo, então na nova era o "eu" (a alma, a essência integrada e central de cada pessoa) é a realidade primordial.

Uma comparação (e contraste) com a proposição central do monismo panteísta oriental é útil. Na essência, o Oriente diz "Atmã é *Brâman*", e dá ênfase a Brâman. Ou seja: no Oriente, a pessoa perde o "eu" na totalidade; a individualidade de uma gota de água (símbolo da alma) é perdida quando cai no balde de água (símbolo de toda a realidade). Na nova era, a mesma frase é lida em sentido inverso: "*Atmã* é Brâman". O "eu" se torna importante. Assim, vemos a influência do teísmo, em que o indivíduo é importante por ter sido

criado à imagem de Deus, e do naturalismo, em especial do existencialismo naturalista: nele, a importância individual decorre do fato de consistir na única coisa importante.[48]

O aspecto problemático é exatamente o "eu". É ele uma ideia, um espírito, um "campo psicomagnético" ou a unidade que liga a diversidade da energia cósmica? Os proponentes da nova era não estão em consenso, mas insistem que o eu — o centro-consciência do ser humano — é de fato o centro do universo. Qualquer outra coisa existente além do "eu", caso algo mais exista, existe para o eu. O universo externo não existe para ser manipulado por fora por um deus transcendente, mas para ser manipulado a partir de dentro pelo eu.

John Lilly apresenta um longo argumento sobre o significado de perceber o controle do "eu" sobre toda a realidade. Eis suas anotações depois de experimentar o que acreditava ser o estado de consciência mais elevado:

> Nós [ele e outros "eus" pessoais] criamos energia, matéria e vida na interface entre o vazio e toda a criação conhecida. Enfrentamos o universo conhecido, criando-o e preenchendo-o. [...] Sinto o poder da galáxia me atravessar. [...] Sou o próprio processo da criação, incrivelmente forte e poderoso. [...] Sou "um dos meninos na sala de máquinas que bombeia a criação do vazio para dentro do universo conhecido; estou bombeando do desconhecido para o conhecido".[49]

Por fim, quando Lilly alcança o espaço interior, designado por ele "+3" — a mais completa e profunda penetração da realidade —, ele se torna o próprio "Deus". Ele se torna, por assim dizer, o universo e o criador do universo. Então, afirma: "Por que não aproveitar a felicidade e o êxtase enquanto ainda um passageiro no corpo, nessa espaçonave? Dite os próprios termos como passageiro. A empresa de transportes tem algumas regras, mas talvez a empresa e suas regras também sejam um produto de nossa imaginação [...] Não há montanhas nem montículos de terra [...] apenas o núcleo central presente em mim e a felicidade transcendente".[50] Para Lilly, a

imaginação equivale à realidade: "*Tudo e qualquer coisa que se possa imaginar existe*".[51] Para ele, portanto, o "eu" triunfa no controle. A maioria das pessoas não sabe disso — é necessária alguma técnica para perceber isso —, mas o "eu", de fato, reina.

Shirley MacLaine especulou se havia criado sua própria realidade (algo que ela menciona diversas vezes nos livros). Ela escreveu:

> Se criara minha própria realidade — em algum nível e dimensão que eu não entendia —, criara tudo que via, ouvia, tocava, cheirava, saboreava; tudo que eu amava, odiava, reverenciava, detestava; tudo ao que eu reagia ou o que reagia a mim. Logo, eu criara tudo que conhecia. Por isso, era responsável por tudo que havia em minha realidade. Se aquilo fosse verdade, então eu *era* tudo, como os antigos textos haviam ensinado. Eu era o meu próprio universo. Aquilo significava também que eu criara Deus, a vida e a morte? Era por isso que eu era tudo o que existia? [...]
>
> E nos responsabilizarmos pelo poder da própria pessoa seria a expressão final do que chamamos de força-Deus.
>
> Seria esse o significado da afirmação eu sou o que sou?[52]

Ela conclui, para todos os efeitos práticos, ser esse o caso. A maioria dos leitores, suponho, descobrirá que tudo isso contém mais que apenas um toque de megalomania.

Deepak Chopra, que se tornou um dos mais ativos e visíveis promotores da nova era, afirmou no livro *The Third Jesus* [o terceiro Jesus] que a essência de cada um de nós é uma "mancha de Deus, a substância da alma de todo o que nunca se separa de sua fonte".[53] No estado de consciência de Deus, a pessoa cria a própria realidade.[54]

Já ouvimos George Leonard, Jean Houston e Shirley MacLaine profetizarem a vinda da nova era. Eles não estão sozinhos. A esperança — ou profecia — é ecoada por Marilyn Ferguson, Andrew Weil, Oscar Ichazo e William Irwin Thompson. Ferguson concluiu o livro *The Brain Revolution* [A revolução do cérebro] (1973) com uma explosão de otimismo: "Estamos apenas começando a perceber que podemos de fato abrir as portas da percepção e rastejar para fora

da caverna".[55] Seu livro posterior, *A conspiração aquariana* (publicado em inglês em 1980), descreveu o progresso e contribuiu para ele. Que gloriosa nova era está raiando: um novo mundo habitado por seres saudáveis, bem-ajustados, perfeitamente felizes, em absoluto deleite — sem doenças, guerras, fome, poluição; apenas alegria transcendente. O que mais alguém poderia desejar?

Os críticos dessa euforia utópica desejam alguma garantia razoável, objetiva, de que essa visão é mais que um sonho proveniente de cachimbo de ópio. Mas nos momentos em que o "eu" está imerso na certeza subjetiva, não há necessidade de razões, nenhuma objetividade é requerida. Wilber descreveu assim a convicção pessoal da sua igualdade com tudo que existe:

> Quando termina de descer a escada, você se encontra em queda livre no vazio. Dentro e fora, sujeito e objeto perdem todo o significado final. Não se está mais "aqui" olhando para o mundo "lá fora". Você não olha para o cosmo, pois é o cosmo. O universo do Sabor Único anuncia a si mesmo, brilhante e óbvio, radiante e claro, sem nada fora, nada dentro, um gesto interminável de grande perfeição, realizado de modo espontâneo. O próprio divino cintila em toda a vista e som, e você é apenas isso. O sol se encontra no seu coração. Tempo e espaço dançam como imagens cintilantes em face do radiante vazio, e todo o universo perde o peso. Você pode engolir a Via Láctea de uma só vez e colocar Gaia na palma da mão e abençoá-la; e isso é a coisa mais trivial do mundo; assim você nem sequer pensa nisso.[56]

Pela subjetividade absoluta, a posição do eu-sou-Deus ou eu-sou-o-cosmo permanece além de qualquer crítica externa ao sujeito.[57] É suficientemente fácil alguém de fora ser convencido — e sobre evidência sólida — de que MacLaine não é o infinito Eu Sou o que Sou e que Wilber não engoliu o universo. Mas como é que alguém entra na própria consciência de Deus?

Eu podia legitimamente dizer que criara a Estátua da Liberdade, os biscoitos de chocolate, os Beatles, o terrorismo e a guerra do Vietnã. [...] E se reagiam aos acontecimentos do mundo, então eu as criava

> para reagir assim, a fim de ter alguém com quem pudesse interagir com o fim de conhecer-me melhor.
>
> **Shirley MacLaine**, *A vida é um palco*[58]

Aldous Huxley sugere essa possibilidade. Não muito antes de morrer, ele nutriu dúvidas sobre a validade da nova consciência. Sua esposa, Laura, gravou em fita vários dos seus pensamentos finais. Eis uma transcrição da conversa dele dois dias antes de morrer:

> Ela [uma descoberta interior que acabara de fazer] mostra [...] a natureza quase ilimitada da ambição do ego. Eu sonhei, creio que duas noites atrás, [...] que de algum modo eu estava em posição de fazer uma [...] oferta *cósmica* para o mundo [...] Algum ato *imenso* de benevolência estava para acontecer em que eu deveria ter uma espécie de papel de estrela [...] De certo modo, era algo absolutamente aterrador, mostrando que quando *alguém pensa ter transcendido a si mesmo, isso ainda não aconteceu*.[59]

Ainda assim, Huxley não abandonou sua busca. Ele morreu durante uma "viagem". Pois a seu pedido, a esposa lhe administrou LSD e, à maneira do *Livro tibetano dos mortos*, encomendou seu espírito para o descanso "no outro lado".

O perigo do autoengano — teístas e naturalistas acrescentariam: a *certeza* do autoengano — é neste ponto a grande fraqueza da nova consciência. Nenhum teísta ou naturalista, ninguém, pode negar a "experiência" de quem se percebe como um deus, um espírito, um demônio ou uma barata. Muitas pessoas apresentam esse tipo de relato. Mas até onde o eu sozinho seja rei, até onde a imaginação seja pressuposta como a realidade, até onde o ver seja ser, o eu que imagina e vê permanecerá bloqueado com firmeza no seu universo particular — o único que existe. Até onde o eu goste do que imagina e esteja realmente no controle do que imagina, os outros "de fora" não terão nada a oferecer.

O problema é que às vezes o "eu" não é rei, mas prisioneiro. Esse é um problema que abordaremos na proposição 3 abaixo.

2. Pergunta de cosmovisão 2: *O cosmo, embora unificado no eu, se manifesta em mais duas dimensões: no universo visível, acessível pela consciência comum, e no universo invisível (ou mente expandida), acessível pelos estados alterados de consciência.*

Na imagem básica do cosmo, então, o eu (no centro) está rodeado, em primeiro lugar, pelo universo visível, ao qual tem acesso direto por meio dos cinco sentidos, e que obedece às "leis da natureza" descobertas pela ciência natural, e segundo pelo universo invisível, ao qual ele tem acesso pelas "portas da percepção" como drogas, meditação, transe, *biofeedback*, acupuntura, dança ritualizada, certos tipos de música, e assim por diante.

Esse esquema metafísico leva Huxley a descrever cada grupo humano como "uma sociedade de universos insulares".[60] Cada "eu" é um universo flutuante em um mar de universos. Contudo, pelo fato de cada universo insular ser, de certa forma, como qualquer outro universo insular, a comunicação entre eles pode ocorrer. Além disso, porque cada universo é na sua essência (*i.e.*, no seu eu) o centro de todos os universos, a compreensão genuína é mais do que uma mera possibilidade. Ao citar Charlie Dunbar Broad, baseado em Henri Bergson, Huxley escreveu: "A função do cérebro, do sistema nervoso e dos órgãos dos sentidos é principalmente eliminatória, não produtiva. Cada pessoa é a todo momento capaz de se lembrar de tudo o que já lhe ocorreu e de perceber tudo que está acontecendo em qualquer parte do universo".[61] Todavia, pela possibilidade de essa percepção nos sobrecarregar e parecer caótica, o cérebro age como uma "válvula redutora" e filtra o que no momento não é útil. Como disse Huxley: "De acordo com essa teoria, cada um de nós é potencialmente uma mente expandida".[62] Em outras palavras, cada "eu" pode ser o universo; cada Atmã é potencialmente Brâman. O que procede da válvula redutora, diz

Huxley, é “um minguado fio do tipo de consciência que nos ajudará a permanecer vivos na superfície deste planeta singular”.[63]

A cosmovisão da nova era é em grande medida ocidental, e em nenhum aspecto mais que na insistência de que o universo visível, o mundo externo comum, existe de fato. Ele não é uma ilusão. Além disso, é um universo ordenado. Ele obedece às leis da realidade, e essas leis podem ser conhecidas, comunicadas e utilizadas. A maioria dos proponentes da nova consciência nutre um saudável respeito à ciência. Ken Wilber, Aldous Huxley, Laurence LeShan e William Irwin Thompson são os principais exemplos disso.[64] Em suma, o universo visível se sujeita à uniformidade de causa e efeito. Mas o sistema está aberto para ser reordenado pelo eu (em especial quando percebe a unicidade com o Uno) que, em última análise, o controla, e por seres de mente expandida que o eu pode recrutar como agentes de mudança.

A mente expandida é uma espécie de universo ao lado, também designada “consciência expandida” ou “consciência alternativa” (MacLaine), “uma realidade não comum” (Castaneda), “realidade clarividente” (LeShan), “outros espaços” (Lilly), “supermente” (Rosenfeld), “Face Original/Vazio” (Wilber), “Mente Universal” (Klimo) ou “Consciência de Deus” (Chopra).[65] A mente expandida não obedece às leis do universo visível. O eu consciente pode viajar centenas de quilômetros pela superfície da terra e fazê-lo em um piscar de olhos. O tempo e o espaço são elásticos; o universo pode virar do avesso, e o tempo pode retroceder.[66] Uma energia e um poder extraordinários podem irromper em uma pessoa e ser transmitidos para outros. Curas físicas podem ser realizadas, e se quisermos incluir os praticantes de capacidades psíquicas da magia negra, os inimigos podem ser mortalmente feridos, tornados loucos ou levados a um sofrimento físico, emocional ou mental.

MacLaine descreve assim a mente expandida: “Eu começava a aprender a reconhecer a dimensão invisível onde não havia medidas possíveis. Na verdade, é a dimensão onde não há peso,

largura, massa e, além disso, tempo. É a dimensão do espírito".[67] A mente expandida, porém, não é totalmente caótica. Só parece sê-lo para o eu que opera como se as leis do universo invisível fossem iguais às do universo visível. Mas a mente expandida conta com regras e ordem próprias, e uma pessoa pode levar bastante tempo para aprender no que consiste essa ordem.[68]

Descobrir que o próprio eu, na linguagem de Lilly, criou as regras que governam o jogo da realidade pode levar tempo.[69] Quando as pessoas o descobrem, podem então gerar qualquer ordem da realidade e qualquer universo que queira. O céu não é o limite: "Na providência da mente, o que se crê verdade é verdadeiro ou se torna verdadeiro, dentro de limites a serem encontrados por meio da experiência. Esses limites são mais crenças a serem transcendidas. Na providência da mente não há limites".[70] *Center of the Cyclone* [Centro do ciclone], o livro de Lilly, é sua autobiografia do espaço interior. Lê-lo significa percorrer a geografia da mente de Lilly à medida que ele abre várias "portas da percepção" e se move de espaço para espaço, de universo para universo.

Quem nunca visitou esses espaços deve confiar nos relatos de quem o fez. Lilly registra uma série deles e seu livro se torna uma leitura fascinante. Muitos outros também visitaram esses espaços, e seus relatos são semelhantes em tipo, embora raras vezes nos detalhes específicos. Na proposição 3 lidarei com os "sentimentos" associados à percepção da mente expandida. O foco principal aqui é o aspecto metafísico. Que "coisas" surgem na mente expandida? E que características essas "coisas" possuem? O relato de Huxley é um clássico porque seu testemunho estabeleceu o padrão para muitos outros. A primeira característica da mente expandida é a sua cor e luminosidade.

> Tudo o que é visto por quem visita os antípodas da mente é bastante iluminado e parece possuir um fulgor emanado de si mesmo. Todas as cores são intensificadas em um grau muito além do encontrado no estado normal, ao mesmo tempo em que se aguça de modo

> extraordinário a capacidade mental para identificar ligeiras variações de tonalidade e matiz.[71]

Quer as imagens na mente expandida sejam objetos comuns como cadeiras ou mesas, quer sejam como homens e mulheres ou seres especiais como fantasmas, deuses ou espíritos, a luminosidade é uma característica quase universal. Lilly disse: “Vi coisas cintilantes no ar como bolhas de champanhe. A sujeira no chão parecia poeira de ouro”.[72] Em 11 de 16 relatos distintos citados por Ferguson, especial menção é feita às cores: “luz dourada”, “luzes cintilantes”, “intensa luz branca”, “cores ultrassobrenaturais”.[73] Castaneda vê um homem cuja cabeça é pura luz e, no acontecimento culminante em *Viagem a Ixtlan*, conversa com um coiote luminoso e vê as “linhas do mundo”.[74]

Essas experiências de luminosidade e cor emprestam força ao sentimento de que a percepção é mais real que qualquer coisa sentida no universo visível. Como afirmou Huxley:

> ... via, agora, o mesmo que Adão vira no dia de sua criação — o milagre do inteiro desabrochar da existência, em toda a sua nudez. *Istigkeit* — “existência” —, não era essa a palavra que Meister Eckhart gostava de usar? [...] uma efemeridade que, não obstante, significava vida eterna, um perpétuo perecer que era, ao mesmo tempo, puro existir; um punhado de pormenores diminutos e sem par no qual, por algum indizível paradoxo, embora autoevidente, seria encontrada a fonte divina de toda a existência.[75]

Para Huxley, a mente expandida não era uma realidade tão separada como a realidade comum. Contudo, a nova percepção é tão diferente que parece algo totalmente novo e diferente.[76]

A segunda característica distintiva da mente expandida é que seres especiais parecem povoar esse reino. Além de observar, nas vidas passadas, o que considera ter sido ela mesma e outras pessoas, MacLaine vê o “eu superior”: uma pessoa sob “a forma de um ser humano muito alto, confiante ao extremo e quase andrógino”.[77] Ele se tornou guia e intérprete da experiência dela.

Castaneda encontrou “aliados”, “ajudantes”, “guardiães” e “entidades da noite”.[78] Lilly muitas vezes encontrou dois “guardiães” que o instruíam sobre como aproveitar ao máximo a vida.[79] Da mesma forma, relato após relato, seres pessoais ou forças com uma dimensão pessoal continuam a se apresentar — chame-os do que quiser: demônios, diabo, espíritos ou anjos. Ademais, alguns aficionados da nova consciência narram experiências de serem transformados em pássaros ou animais, ou de serem capazes de voar ou viajar em grandes velocidades, de fazer até mesmo viagens interplanetárias.

De fato, a mente expandida é um lugar muito estranho. Será que seus habitantes existem mesmo? São eles produtos da imaginação do eu, projeções de medos e esperanças inconscientes? Será que alguém se torna um pássaro ou uma mosca? Na cosmovisão da nova consciência essas questões não são importantes. Ainda assim, elas são questões bastante óbvias para teístas e naturalistas. No entanto, lidarei com elas mais tarde, na proposição 5.

3. Perguntas de cosmovisão 5 e 6: *A experiência central da nova era é a consciência cósmica, em que as categorias ordinárias do espaço, tempo e moralidade tendem a desaparecer.*

Essa proposição é o outro lado epistemológico da moeda metafísica discutida sob a proposição 2. Em um sentido, a proposição 3 não faz progredir muito a nossa compreensão da nova era. Mas ela acrescenta uma profundidade necessária.

Subjacente à unidade compartilhada pelas proposições 2 e 3 está o pressuposto discutido na proposição 1: ver (ou perceber) equivale a ser; qualquer coisa vista, percebida, concebida, imaginada ou crida pelo “eu” existe. Existe porque o “eu” está no comando de toda a existência: “Creio, logo existo” ou “Experimento, logo existo”. Em sentido filosófico, a nova consciência oferece uma resposta simples e radical para o problema de discernir aparência e realidade. Ela

categoricamente afirma que não há distinção. Aparência é realidade. Não existe ilusão.[80]

Claro, a percepção assume duas formas, uma para o universo visível, outra para o universo invisível. A primeira é chamada consciência comum, consciência em vigília ou "pensamento direto". É como as pessoas comuns normalmente consideram a realidade cotidiana. O espaço é visto em três dimensões. Dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo. O tempo é linear; ontem se foi; estamos aqui agora; o amanhã está para vir. Dois eventos discrepantes não podem ocorrer à mesma pessoa ao mesmo tempo; embora eu possa sentar e pensar ao mesmo tempo, não posso sentar e ficar de pé ao mesmo tempo. Na consciência comum, algumas ações parecem boas, outras menos boas, outras más e ainda outras, totalmente más. E, claro, presumimos que sejam como as percebemos. Estamos acostumados com tudo isso.

O segundo estado de consciência não é tão conhecido. Na verdade, a maioria de nós, ocidentais, já sonhou com ele. Para tornar a situação ainda mais complicada, o segundo estado de consciência é composto na verdade por muitos estados diferentes de consciência; alguns dizem três, alguns seis, e outros oito.[81] Antes de considerarmos qualquer das suas várias subdivisões, devemos apreender suas características gerais. Algumas delas são sugeridas pelos vários apelidos da consciência cósmica: "êxtase atemporal" (Robert C. Zaehner), "consciência superior" (Weil), "experiência de pico" (Maslow), "nirvana" (budistas), "satori" (zen japonês), "consciência cósmica" (Wilber), "estados alterados de consciência" ou EAC (Masters e Houston), "visão cósmica" (Keen).

Dois desses rótulos parecem mais adequados que os demais; um por razões teoréticas, o outro por razões históricas. Em sentido teórico, a expressão *estados alterados de consciência* carrega o entendimento mais aceito do fenômeno. Os estados de consciência envolvidos não são, de fato, comuns. O outro rótulo adequado, *consciência cósmica*, é usado muitas vezes por sua antiguidade nos

textos modernos sobre o assunto. Foi introduzido em 1901 pelo psiquiatra canadense Richard Maurice Bucke e obteve popularidade pela inclusão no estudo clássico de William James sobre o misticismo:

> A principal característica da consciência cósmica é a consciência do cosmo, isto é, da vida e da ordem do universo. Junto da consciência do cosmo ocorre uma iluminação intelectual que sozinha colocaria o indivíduo no novo patamar de existência — faria dele membro de uma nova espécie [...] Com essas coisas vem o que se pode chamar senso de imortalidade, uma consciência da vida eterna, não a convicção de que ele terá isso, mas a consciência de que já o tem.[82]

O rótulo *consciência cósmica* traz consigo uma explicação metafísica da experiência amplamente aceita entre os proponentes da cosmovisão da nova consciência. O ponto é este: quando o "eu" percebe a si mesmo uno com o cosmo, é uno com ele. A autocompreensão, então, é a compreensão de que o "eu" e o cosmo não apenas são partes de uma peça, e sim a mesma peça. Em outras palavras, que a consciência cósmica experimenta Atmã como Brâman.

A experiência unitária é central para a consciência cósmica: primeiro, a percepção da totalidade do cosmo; segundo, o tornar-se uno com todo o cosmo; e, por fim, a experiência de ir mesmo além dessa unicidade com o cosmo para reconhecer que o "eu" gera toda a realidade e, nesse sentido, é o cosmo e o criador do cosmo.[83] MacLaine escreveu: *"... saiba que tu és Deus, tu és o universo..."*.[84]

Ainda, outras "coisas" aparecem sob os estados da consciência cósmica. Mesmo depois de ler inúmeros registros dessas experiências, posso apenas citar a lista exaustiva de características de Ferguson:

> Perda das fronteiras do ego e súbita identificação com todos os aspectos da vida (fusão com o universo); luzes; percepção de cores alterada; tremores; sensações elétricas, senso de expansão como uma bolha ou saltos ascendentes; banimento do medo, em particular do medo da morte; som estrondoso; vento; sentimento de estar separado

> do eu físico; êxtase; consciência aguçada de padrões; um senso de libertação; uma mistura dos sentidos (sinestesia), como quando cores são ouvidas e visões produzem sensações auditivas; um sentimento oceânico; a crença de despertamento, de que a experiência é a única realidade e a consciência comum é sua pálida sombra; e a sensação de transcender o tempo e o espaço.[85]

Ferguson prossegue com a citação de uma série de relatos interessantes de consciência cósmica, cada um para ilustrar muitas dessas características, se não todas.

Em um aspecto da proposição 3, contudo, há uma discordância. Nem todos os proponentes da nova consciência concordarão que a categoria da moralidade desaparece. Em sentido teórico sim, pois a consciência cósmica implica a unidade de toda a realidade, e essa deve ser a unidade além das distinções morais e também metafísicas, como demonstrou a análise do monismo panteísta oriental no capítulo anterior.[86] MacLaine, por exemplo, argumentou com vigor a favor do desaparecimento da distinção entre bem e mal ao se envolver em discussões acaloradas com Vassy, um de seus amantes, que mantinha um apego emocional à ortodoxia russa.[87] Bucke, Thompson e Wilber discordariam disso, mas MacLaine, Lilly e Huxley concordam.[88] Chopra acrescentou: “Quando a aurora da consciência de Deus chega [...] não há mais uma batalha entre o bem e o mal”.[89] Ainda assim, como o Sidarta de Hesse e todas as pessoas que permanecem perceptíveis, MacLaine, Huxley, Chopra e Lilly falam como se fosse melhor ser iluminado — isto é, consciente em sentido cósmico ou consciente de Deus — que não iluminado, melhor amar do que odiar e melhor ajudar a inaugurar a nova era do que simplesmente assistir à antiga colapsar.

Por fim, devemos notar que nem todo estado alterado de consciência é eufórico. Proponentes ingênuos da cosmovisão da nova consciência com frequência ignoram esse fato sombrio, mas os relatos de viagens ruins são facilmente encontrados. O próprio Huxley conheceu os horrores de uma “viagem fracassada”:

> Confrontado por uma cadeira que parecia o juízo final — ou, para ser mais preciso, ante um juízo final que, depois de longo tempo e com considerável dificuldade, pude reconhecer como uma cadeira —, eu me senti, de uma hora para outra, no limiar do pânico. Aquilo, percebi, estava indo longe demais. Longe demais, muito embora marchasse para uma beleza sempre maior, para um sentido cada vez mais profundo. O temor, analisando em retrospectiva, foi o de me ver esmagado, desintegrado sob uma pressão de realidade muito superior à que a mente, acostumada a viver a maior parte do tempo em um confortável mundo de símbolos, talvez pudesse suportar.[90]

Huxley, porém, estava convencido de que apenas quem "teve um acesso recente de icterícia ou que sofra de depressão periódica ou ansiedade crônica" precisava temer a experiência com a mescalina.[91] Poucos hoje concordariam com isso.

Os vários embates de Lilly com o "demoníaco", além das experiências de Castaneda, documentam as profundezas do "inferno".[92] Até mesmo a sempre otimista MacLaine lutou com visões de que não gostou, ao menos no início.[93] Para evitar as regiões do inferno interior, Huxley, Lilly e Castaneda (assim como muitos outros) insistem bastante que haja a presença de um guia nas primeiras tentativas de experimentar a consciência cósmica.[94] Essa é a contrapartida da nova era para uma das principais funções desempenhadas por um guru ou mestre perfeito nas formas mais plenamente orientais de misticismo.

Há, evidentemente, uma flagrante contradição aqui. Se ser é ver, e a imaginação é uma realidade, então um inferno experimentado é uma realidade. Ou: se o "eu" é rei, ele está no controle da criação e pode criar como desejar. Se alguém experimenta o inferno, então pode destruí-lo e criar o céu. Deus precisaria de um guia?

Mas, a exemplo dos devotos do Oriente, os proponentes da nova era podem responder: embora seja verdade que o "eu" é "deus", o eu nem sempre percebe isso. Ele é um deus adormecido que precisa despertar, ou é um deus "caído" que precisa levantar.[95] Nossa tarefa, então, como seres humanos é reverter a "queda".

Essa visão se encaixa bem na temática evolutiva da nova era, mas não resolve a contradição básica. Se o “eu” é realmente bom, por que não poderia se manifestar como deus? Ainda assim, não há mais contradições aqui que na versão oriental do monismo panteísta, e este tem uma multidão de adeptos.

4. Pergunta de cosmovisão 4: *A morte física não é o fim do eu; sob a experiência da consciência cósmica, o temor da morte é removido.*

Menciono mais uma vez essa característica em separado porque a noção de morte é uma preocupação muito central para todos nós. Nós não somos apenas nosso corpo físico, diz a nova era. Os seres humanos são uma unidade além do corpo. Os estados de consciência cósmica confirmam isso vez após vez, a ponto de Stanislav Grof fazer uma experiência com LSD, administrando-o a pacientes antes de sua morte para poderem experimentar a unidade cósmica ao dar o último suspiro.[96]

Talvez a mais conhecida estudante da morte, entretanto, seja a psiquiatra Elisabeth Kübler-Ross, cuja obra *Sobre a morte e o morrer* (originalmente publicada em 1969) obteve merecida aclamação. Na década de 1970, Kübler-Ross estudou experiências de quase morte fora do corpo e obteve guias espirituais próprios, que lhe asseguraram ser a morte apenas a transição para outro estágio da vida.[97] O interesse por experiências de quase morte foi alimentado pelo livro muito popular *Vida depois da vida*, escrito pelo médico Raymond A. Moody Jr.[98]

Outro testemunho da morte como transição para outro estado é fornecido por lembranças de vidas passadas, como as relatadas em profusão por MacLaine em seus livros, em especial *Dançando na luz*. Através da acupuntura, que desencadeia a lembrança de vidas passadas, e ao consultar pessoas que fazem canalização, como Kevin Ryerson — através de quem falam as vozes de Tom McPherson (que diz ter sido um batedor de carteiras no período

elisabetano) e João, filho de Zebedeu (que se identifica como o autor do livro de Apocalipse e do Evangelho de João) — MacLaine diz ter aprendido sobre, ou se "visto" em, encarnações passadas. Ela afirma, por exemplo, ter vivido milhares de vidas antes, tendo sido uma dançarina de harém, "uma criança espanhola que usava brincos de diamantes em uma igreja [...] um monge meditando em uma gruta [...] uma bailarina na Rússia [...] um jovem inca, no Peru". Ela também esteve "ligada a uma espécie de macumba" e, como "princesa dos elefantes" na Índia, certa vez salvou uma aldeia da destruição e ensinou ao seu povo um nível superior de moralidade.[99] Em *A vida é um palco* ela tem uma visão de vasos de cremação que seu "eu superior" diz conter "criança e avô". Ela tinha sido ambos.[100]

A base absoluta para a crença na morte como apenas a transição para outra forma de vida implica, contudo, a ideia de que a "consciência" é mais que a manifestação física. Se alguém é o todo ou o criador de tudo, e se isso é "conhecido" pela intuição, com certeza a pessoa não tem nenhuma necessidade de temer a morte. A lembrança de vidas passadas e os relatos de quase morte, assim afirma a nova era, justificam a falta de temor. Há, porém, evidências negativas de experiências fora do corpo não levadas em conta pelos proponentes da nova era, e a ideia da reencarnação tem sido ponderada e considerada igualmente insatisfatória.[101]

5. Perguntas de cosmovisão 1 e 2: *Três atitudes distintas são tomadas em relação à questão metafísica da natureza da realidade sob a estrutura geral da nova era: 1) A versão oculta: os seres e as coisas percebidos em estados de consciência alterada existem à parte do "eu" consciente; 2) A versão psicodélica: as coisas e os seres são projeções do eu consciente; e 3) A versão relativista conceitual: a consciência cósmica é a atividade consciente da mente que se vale de um dos muitos modelos não ordinários da realidade, e nenhum dele é "mais verdadeiro" que o outro.*

Essa proposição da cosmovisão da nova consciência lida com a questão que vem implorando para ser respondida desde o início: o que todas essas experiências estranhas significam? Elas são reais? Eu nunca tive uma, alguns dizem. Então, será que estou perdendo alguma coisa?

Uma coisa deve ficar clara: não adianta negar que as pessoas tiveram as experiências relatadas. A experiência é algo pessoal. Nenhum de nós tem as experiências dos outros. Se uma pessoa relata uma experiência estranha, ela pode mentir, lembrar-se mal do ocorrido, enfeitar a narrativa; no entanto, jamais seremos capazes de criticar o relato. Ainda que ele nos pareça intrinsecamente contraditório, só podemos negar sua existência em uma base *a priori* — a impossibilidade inerente de determinado estado de coisas. Se alguém sustenta seu relato, digamos, sob interrogatório, pelo menos para essa pessoa a experiência continua a ser o que foi ou ela lembra ter sido. Monitorar o cérebro de uma pessoa com um dispositivo elétrico de gravação não ajuda em nada. Ele pode nos dizer que uma atividade elétrica está ou não ocorrendo, mas não pode dizer nada sobre a natureza da existência das coisas de que o "eu" tem consciência.

Também podemos concordar, creio, que estados de consciência alterada têm muitos detalhes gerais em comum — luz, atemporalidade, seres "mágicos", e assim por diante. Portanto, embora cada "eu" conte com um universo privado, ou um conjunto deles quando a consciência está alterada, cada universo particular é pelo menos análogo a outros. A descrição de Huxley é apropriada: "Cada grupo humano é uma sociedade de universos insulares".[102]

Resulta daí uma série de testemunhas do que parece consistir um universo ao lado, uma realidade separada. Os mapas dessa realidade não são muito nítidos, mas se entrássemos nela, creio que saberíamos onde estivéramos — pelo menos ao termos retornado, e presumindo que nos lembrássemos. Daí a pergunta: Onde fica essa realidade separada?

Três respostas são dadas. A primeira é a mais antiga e inaceitável para muitos proponentes modernos da nova era. Procedente do animismo, esse ponto de vista afirma que a consciência cósmica lhe permite ver seres espirituais, reagir a eles, receber poder de deles e talvez começar a controlá-los. Eles residem em uma espécie de quinta dimensão paralela às nossas quatro normais (três espaciais e uma temporal). Essa dimensão existe tão verdadeira e "realmente" quanto as outras quatro. Os estados alterados de consciência permitem perceber essa dimensão.

Eu designo essa primeira resposta "versão ocultista", por representar a estrutura intelectual para a maioria dos médiuns, bruxos, magos, feiticeiros, xamãs, curandeiros, e assim por diante. A suposição ocultista, sempre presente e cada vez mais popular, é que através de certos meios — transes, bolas de cristal, cartas de tarô, tabuleiros ouija e outros objetos com poderes ocultos — as pessoas podem consultar "o outro lado" e solicitar sua ajuda. Todavia, o principiante deve ter cuidado, dizem os ocultistas. Sem a iniciação nos ritos e no sistema ocultista, quem brinca com encantamentos e até mesmo com tabuleiros ouija podem trazer sobre si a ira do mundo espiritual. Quando isso acontece, todo o inferno pode ter as portas abertas.

A versão ocultista possui adeptos modernos. O entendimento de Huxley é claramente ocultista. Ele falou sobre as portas da percepção se abrindo na mente expandida e descreve como viu a mente expandida em sua natureza multicolorida e multidimensional. Além disso, ele concluiu *Céu e inferno* com as seguintes palavras:

> Minha opinião é que tanto o espiritualismo moderno como a tradição antiga estão certos. *Há* um estado póstumo do tipo descrito no livro *Raymond* de *sir* Oliver Lodge, mas há também um céu de experiência visionária venturosa; há também um inferno de natureza semelhante à da aterradora experiência visionária sofrida aqui pelos esquizofrênicos e alguns dentre os que fazem uso da mescalina. E há também uma experiência, que transcende o tempo, da união com o Sublime Princípio.[103]

Como se observou antes, Huxley e sua esposa Laura aplicaram seu conhecimento do *Livro tibetano dos mortos* à morte dele, quando ela lhe "falava" na paz do outro lado. MacLaine também parece aceitar essa dimensão oculta nas suas teorias da nova consciência.

Lilly se mostra mais atraído pelas explicações alternativas discutidas abaixo, mas considera a versão ocultista uma opção séria:

> Em minhas experiências incomuns no tanque de isolamento com LSD e em meus esbarrões com a morte acabei encontrando os dois guias [...] Eles podem ser entidades em outros espaços, universos diferentes da nossa realidade consensual [...] Podem ser representantes de uma escola esotérica ocultista [...] Podem ser membros de uma civilização situada cerca de cem mil anos à nossa frente. Podem ser uma sintonização entre duas redes de comunicação de uma civilização muito além da nossa que esteja irradiando informações por toda a galáxia.[104]

Assim, a versão ocultista da nova consciência é uma explicação importante. Se estiver correta, no entanto, ela se coloca em contradição com a ideia de que o "eu" representa o universo e o criador do universo. Implica a existência de seres diferentes do eu; que há outros centros de consciência que fazem alegações com base no próprio eu. Vista como um desafio menor, contudo, a versão ocultista ainda pode sustentar o reino do "eu" na medida em que pode — por quaisquer meios — tomar o poder dos seres poderosos que habitam o universo separado. A escravidão ocultista é, no entanto, um problema frequente. Os controladores podem se tornar controlados, presos nas garras de uma armadilha demoníaca cuja força seja como a força de dez, porque seu coração é maligno.

A segunda resposta é a versão que chamo *psicodélica*, porque é relativamente recente e aponta a origem da realidade na psique da pessoa que a experimenta. A versão psicodélica é muito mais coerente com a proposição 1 que a versão ocultista, pois a versão psicodélica diz apenas que a realidade percebida sob estados

alterados de consciência é prolongada pelo eu. Essa realidade, em outras palavras, é autogerada. A pessoa não só abre as portas da percepção; ela cria a nova realidade que será percebida.

Vimos essa visão descrita de várias maneiras acima, mas a descrição de Lilly sobre sua viagem ruim é instrutiva. No início do trabalho com drogas, Lilly se tornou tão confiante de poder lidar com sua experiência interior que tomava LSD sem os controles cuidadosos de um guia externo e confiável. Como resultado, teve uma reação tardia, entrou em colapso em um elevador e quase morreu. Ele atribuiu o colapso à falha no controle de seus instintos agressivos. Sob o efeito do LSD, ele se voltou contra si mesmo e, à maneira do desejo de morrer de Freud, quase desejou não existir. A morte de Lilly jamais teria sido considerada suicídio pelos médicos, mas no que diz respeito a Lilly, foi de fato sua programação interna que o colocou nessa encrenca. Para Lilly, o céu e o inferno são construções internas. Quer a pessoa se veja como os limites aterradores do universo (inferno), quer como "um dos meninos na sala de máquinas que bombeiam a criação do vazio" (céu), é o próprio "eu" o criador da visão.

A terceira resposta à questão da natureza da realidade envolve o *relativismo conceitual*. Em essência, há uma disjunção radical entre a realidade objetiva (o que ocorre de fato) e a realidade percebida (como entendemos a realidade mediante nosso sistema de símbolos). Ou seja, a realidade existe; os símbolos usados para descrevê-la são arbitrários. No capítulo a seguir veremos isso como parte importante da perspectiva pós-moderna. Mas ele também deve ser tratado aqui.

Um exemplo de relativismo conceitual vem ao caso. Na sociedade ocidental se concebe o tempo de modo geral como "um *continuum* fluído e suave em que tudo no universo prossegue em igual taxa, a partir do futuro, através do presente, em direção ao passado".[105] Os índios da etnia hopi não dispunham dessa noção geral, pois sua língua "não tem nenhuma referência explícita ou implícita ao

‘tempo’”.[106] A realidade não é diferente, mas o sistema de linguagem ocidental, com a sobreposição de conceitos culturais, não nos permite ver de outra forma. Isso levou Benjamim Whorf à hipótese linguística agora associada a seu nome: “A estrutura da linguagem usada habitualmente pelo indivíduo influencia seu modo de entender o ambiente. A imagem do universo muda de língua para língua”.[107]

Como o relativismo conceitual funciona em uma situação prática? Robert Masters fornece uma ilustração: “Há pessoas que vivem em regiões fechadas, como uma floresta densa, e que, portanto, acreditam ser impossível ver além de alguns quilômetros à frente. E se você as conduz a um local aberto, elas só podem enxergar até essa distância. Mas se você as persuade de que há mais para ser visto, por que então as escalas desmoronam e grandes panoramas se abrem?”. Assim, conclui Masters: “Toda percepção é um tipo de sistema simbólico [...] Não há consciência direta da realidade”.[108]

Na filosofia moderna, Ernst Cassirer descreve essa visão cética da linguagem e sua implicação como “a dissolução completa de qualquer alegado conteúdo verdadeiro da linguagem, e a percepção de que esse conteúdo não é nada mais que uma espécie de fantasmagoria do espírito”.[109] Nesse sistema os conceitos são criações do pensamento, e “em vez de nos dar as verdadeiras formas dos objetos, mostram-nos as formas do pensamento em si”. Como resultado, “o conhecimento, o mito, a linguagem e a arte foram reduzidos a uma espécie de ficção — à ficção recomendada por sua utilidade, mas que não deve ser medida por qualquer padrão estrito de verdade para não se desvanecer na inutilidade”.[110] Embora a verdade objetiva possa ser inalcançável, a ideia tem uma contraparte mais positiva: cada sistema de símbolos “produz e postula um mundo próprio”.[111] Para ter um mundo novo, é preciso apenas de um novo sistema de símbolos.

Nesse ponto, a relevância da nossa excursão na filosofia e análise da linguagem deve ser óbvia. A versão relativista conceitual

da cosmovisão da nova consciência apenas afirma que os estados alterados de consciência permitem às pessoas substituir um sistema de símbolos por outro; ou seja: uma visão da realidade por outra.

O sistema de símbolos do mundo ocidental domina nossa visão há séculos. Ele reivindica ser não só *um* sistema de símbolos, mas *o* sistema de símbolos — conducente à verdade objetiva, à verdade da correspondência. O que uma proposição afirma é ou não é verdade, corresponde ou não à realidade. O teísmo e o naturalismo insistem na inexistência de outra forma de pensar. Assim, a consciência cósmica — o ato de ver o mundo por meio de um sistema diferente de símbolos — tem dificuldades em se firmar. Todavia, com a perda das forças do teísmo e do naturalismo, outras ordens conceituais são agora possíveis.

Muitos proponentes da versão relativista conceitual da nova consciência estão bem cientes de suas raízes filosóficas e da contraparte nas teorias modernas da física. A "teoria geral do paranormal" de Laurence LeShan é uma versão específica de relativismo conceitual. Quando os médiuns realizam sua tarefa, diz LeShan, eles assumem a seguinte cosmovisão mística básica: "1. Existe uma forma melhor de obter informação que por meio dos sentidos. 2. Existe uma unidade fundamental em todas as coisas. 3. O tempo é uma ilusão. 4. Todo o mal é mera aparência".[112] Outras vezes, quando são habitantes comuns do universo visível, eles aceitam noções mais próximas do senso comum da realidade. LeShan cita cientistas modernos com liberalidade, em especial físicos que invocam a noção de complementaridade para explicar por que um elétron parece se comportar às vezes como uma partícula e outras vezes como uma onda, dependendo do instrumento usado para "observá-lo".[113] Todo o tempo a pressuposição é que ele permanece o mesmo. Mas ninguém sabe o que ele é. Só sabemos que ele aparece em algumas de nossas equações como uma coisa e em outras formulações como outra. Os esquemas elaborados por Wilber retratam toda a realidade em

quatro quadrantes, cada um com tipo próprio de linguagem — consistem em uma variante recente.[114]

Erwin Schrödinger levanta uma importante consequência a partir da presunção de que sistemas simbólicos possam ser aplicados e descartados com tanta facilidade. Ele aponta que o significado disso, no caso, consiste na impossibilidade da existência de algum modelo verdadeiro de realidade: “Pode-se pensar em um, mas por mais que pensemos nele, ele está errado”.[115] A única categoria que resta para nos ajudar a distinguir o valor de dois sistemas de símbolos é a questão puramente prática: ela concede o que você quer?

Como não há modelos verdadeiros de realidade na ciência, de acordo com algumas versões da noção de complementaridade, então não há modelos verdadeiros de realidade para a humanidade em geral.[116] E da mesma forma que o valor de um modelo científico é medido pela viabilidade prática, o valor pragmático é a medida do valor de um estado alterado de consciência ou de uma teoria sobre ele.

Sobre isso há consenso entre os teóricos da nova consciência e seus praticantes.[117] LeShan afirma a visão de modo sucinto: “Se a aplicação de uma teoria produz resultados na direção prevista, sua fecundidade foi demonstrada”.[118] Isso também vale para as teorias da consciência cósmica. Weil aplica o teste pragmático à própria experiência: “Parece óbvio que o único critério significativo para autenticar qualquer experiência espiritual [...] é o efeito dela sobre a vida de uma pessoa”.[119] Leitores que detectam nisso elementos pós-modernos, em especial do tipo representado por Richard Rorty, não estão longe do alvo, como veremos no próximo capítulo.

A consequência prática da visão conceitual relativista da nova consciência é a libertação da pessoa para acreditar em qualquer coisa que traga os resultados desejados. Então, para onde você quer ir? O que quer fazer? Quando Lilly aceitou a noção naturalista do universo, escolheu fazer uma viagem ao inferno. Ao aceitar o

conceito sobre a existência de civilizações além da nossa, foi "precipitado para o interior desses espaços".[120] Crer era ser. Nenhuma visão da realidade é mais real que outra. A esquizofrenia é uma forma de ver as coisas; a normalidade é outra, diz Ronald D. Laing: "Quem pode dizer qual delas é a loucura, em especial ao considerar quão desastrosos são os resultados da normalidade no Ocidente".[121]

Além disso, pode ser que algumas de nossas distinções e formas de perceber *normais* nos tragam problemas pessoais, sociais e ambientais: "Suponhamos que alguém tenha um sentimento, e então o distinga. Digamos que ele seja chamado ansiedade, para distingui-lo de outros sentimentos. Então esse primeiro sentimento é seguido pelo segundo, designado vergonha".[122] Em um ciclo espiral, ele se sente mais ansioso e mais deprimido. Laing conclui: "Ora, em um sentido as distinções da pessoa a tornam infeliz. Às vezes acho que grande parte do sofrimento pessoal não existiria se elas não lhe dessem nomes".[123] A solução é óbvia: livre-se das distinções ou dos sistemas simbólicos que os possuem. Imagine uma cosmovisão em que você não poderia dizer a diferença entre dor e prazer, por exemplo. As consequências poderiam ser severas, mas por que não tentar descobrir uma maneira de adotar essa cosmovisão quando se está doente no estado normal de consciência? Diferentes cosmovisões têm diferentes valores em momentos diversos. Por que não as empregar conforme a necessidade? Desempenhe o papel de sacristão — diferentes toques de sino para diferentes ocasiões.

6. Pergunta de cosmovisão 5: *Os seres humanos podem entender a realidade porque, no estado de consciência de Deus, eles a percebem de modo direto. Não obstante, quando os mestres da nova era apresentam essa visão para os outros, eles citam, de modo geral, a autoridade das antigas Escrituras e de outros mestres religiosos.*

Como vimos acima, a pessoa no estado de consciência de Deus conhece a realidade de maneira direta. O conhecimento não é mediado por argumentos racionais ou qualquer autoridade externa: “Experimento (seja o que for), logo isso existe”. Nenhum argumento consciente subjaz à própria experiência; antes, a experiência consciente presente é a fonte e autoridade do conhecimento. Ela age assim para reconhecer seu melhor amigo quando ele aparece em seu campo de visão.

A maioria das pessoas, entretanto, não tem conhecimento direto da sua própria divindade; elas devem ser convencidas disso. Como vimos, os proponentes da nova era sugerem vários métodos de meditação para alcançar esse conhecimento direto. Mas muitos deles também citam a autoridade externa de outros proponentes da nova era e em especial textos que os cristãos ou outras pessoas religiosas chamam “escrituras”. Entre as autoridades religiosas mais citadas estão Buda e Jesus. A credibilidade dos ensinos da nova era é assim aumentada. Para os cristãos em especial, se Jesus disse algo ou se está na Bíblia, então deve ser verdade. Uma virtude por associação, pode-se dizer.

> Lembrei-me dos ensinamentos da Bíblia, do Mahabarata, do Alcorão e de todos os outros livros religiosos que procurara compreender: O reino dos céus está dentro de ti. Conhece-te a ti mesmo e isso te libertará; seja sincero contigo mesmo; conhecer-te e conhecer tudo; saiba que tu és Deus, tu és o universo...
> **Shirley MacLaine**, *Dançando na luz*[124]

Deepak Chopra fornece um exemplo claro. No livro *The Third Jesus*, Chopra rejeita a promoção da medicina alternativa para ensinar as próprias visões religiosas.[125] São três as versões de Jesus, diz ele. O primeiro Jesus é o homem que viveu na Palestina séculos atrás. Sobre ele nós hoje não sabemos quase nada, pois foi “varrido pela história”.[126] O segundo Jesus é a versão inventada pela igreja para “cumprir sua agenda”; este é o Jesus teológico, o

Jesus dos credos, o Jesus pregado em sermões.[127] Ele se encontra tão distante do Jesus histórico que pode ser descartado como uma invenção. O terceiro Jesus é o "que ensinava seus seguidores a alcançar a consciência de Deus".[128] Ele alcançou esse estado e passou a vida ensinando aos outros a fazê-lo. Ele "pediu aos seguidores para se verem como almas em vez de indivíduos falíveis com desejos conflitantes".[129]

Como Chopra sabe que seu Jesus é o Jesus real? Em nenhum lugar fica mais evidente que o conhecimento de Chopra se baseia na autoridade da sua consciência a respeito de Deus. Como ele sabe que o Jesus histórico não é uma personalidade bem documentada? Como ele sabe quais textos bíblicos retratam Jesus com precisão e quais não? Ele não apenas deixa de citar estudos bíblicos acadêmicos, como parece não saber da existência de algo assim.[130] O Jesus histórico é descartado com um aceno de mão. O Jesus da igreja é rejeitado como uma fabricação. Todavia, quem hoje pode saber mais sobre Jesus: quem presta atenção aos dados históricos — textos escritos poucos anos após a morte de Jesus — ou quem, sem outra autoridade além da própria intuição ou imaginação, reduz a figura detalhada ao extremo a mera ausência fantasmagórica? Chopra só pode ter autoridade para proclamar o "terceiro Jesus" se for na verdade a divindade da sua consciência de Deus.

Quando Chopra se volta para fontes antigas, cita textos gnósticos como se fossem mais detentores de autoridade que os textos bíblicos, ao alegar, por exemplo, que o *Evangelho de Tomé* procede da mesma época, o que não ocorreu. O último livro do Novo Testamento é provavelmente o Evangelho de João (c. 90 d.C.);[131] o *Evangelho de Tomé* e outros textos gnósticos datam da metade do século II.

Os textos bíblicos citados por Chopra foram retirados do contexto original teísta e jogados no contexto de uma cosmovisão gnóstica antiga ou da nova era moderna. Quando Jesus diz: "o Reino de

Deus está entre vocês" (Lc 17.21), Chopra afirmou significar que o Reino de Deus é apenas individual e imaterial, o que ele considerava conflitante com o livro de Apocalipse.[132] Mais tarde ele citou João 5.39, 40: "Vocês examinam as Escrituras, porque julgam ter nelas a vida eterna, e são elas mesmas que testificam de mim. Contudo, vocês não querem vir a mim para ter vida". Aqui, Chopra declarou: "Jesus reforça a mensagem de que o Reino de Deus é interior".[133] Não é assim. Jesus afirma a seus críticos que, pelo fato de usarem a Escritura como autoridade, eles deveriam reconhecer em Jesus aquele que veio do Pai.

Até João 3.16, 17 é torcido além do reconhecimento: "Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. Porque Deus enviou o seu Filho ao mundo, não para que condenasse o mundo, mas para que o mundo fosse salvo por ele". Chopra comentou: "Jesus reforça sua identidade divina nos termos mais fortes e eloquentes. A consciência superior salva a pessoa da ilusão da morte, e essa dádiva procede do Deus amoroso".[134] Não, a consciência superior não nos salva; o próprio Jesus o faz.

Ou então, tome João 14.6, 7: "Jesus respondeu: — Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim. Se vocês me conheceram, conhecerão também o meu Pai. E desde agora vocês o conhecem e têm visto". Essa declaração da exclusividade da fé cristã contradiz o principal ensino de Chopra de que cada um de nós é capaz de uma consciência de Deus e de criar a própria realidade. Ainda assim, ele escreveu: "Se excluirmos o elemento da doutrina da igreja, Jesus diz: 'Se você procura, não procure mais. É assim que o espírito se parece quando foi realizado'. Em outras palavras, Jesus traz a consciência de Deus para o plano terreno ao se tornar seu exemplo vivo".[135] Não, no contexto do Evangelho de João, Jesus não é o exemplo da consciência de Deus. Ele é o único e eterno Filho de Deus. Nós mesmos não somos Deus. Pensarmos que somos Deus ou que

podemos nos tornar Deus ou um deus é o pecado primordial do orgulho.

7. Pergunta de cosmovisão 7: *A história como o registro de acontecimentos ocorridos no passado é de pouco interesse, mas a história cósmica que termina com a deificação da humanidade, em especial do eu humano individual, é considerada uma grande visão e grande esperança.*

Os proponentes da nova era não hesitam em considerar os relatos de experiências de toda a história humana. Mas eles estão mais interessados na "experiência" induzida por esses eventos que com a importância deles. Como eles foram percebidos? É isso o que importa. A experiência é tudo.

O padrão geral da história humana — o impacto dos acontecimentos sobre a experiência humana — é, contudo, de considerável interesse.[136] Há, em primeiro lugar, a história evolutiva geral da formação cósmica — o bigue-bangue, a formação galáctica e planetária, a formação da terra. Então emerge a vida orgânica com a evolução até o presente estado da humanidade, seu balanço no limite de uma transição para a consciência cósmica. O futuro da história cósmica é assim previsto com a chegada do "novo homem", da "nova mulher" e da nova era idílica universal.

8. Pergunta de cosmovisão 8: *Os seguidores da nova era se empenham para alcançar a própria unidade individual com o cosmo, criando e recriando-o à sua imagem.*

Como no caso das outras cosmovisões, nem todos os autodesignados seguidores da nova era (ou que permitem ser assim denominados pelos outros) alegariam ter percebido que seu "eu" consiste no pilar do cosmo. De forma alguma todos imitariam Shirley MacLaine ao correr por uma praia da Califórnia aos gritos "Sou Deus, sou Deus". Por trás das crenças e práticas específicas dos praticantes plenos da nova era está a esperança de que eles estejam no centro da realidade, ainda que não tenham alcançado a

consciência totalmente cósmica. Seu compromisso implícito, se não explícito, é estar ciente desse objetivo.

Essa é uma ordem muito pretensiosa, e há muitas razões pelas quais o otimismo da nova era pode sobrepujar qualquer realidade cósmica e humana agora existente ou que venha a existir.

RACHADURAS NA NOVA CONSCIÊNCIA

Seria a cosmovisão da nova era um passo além do niilismo? Ela entrega o que promete — uma nova vida, uma nova pessoa, uma nova era? Uma coisa é clara: ela ainda não entregou, e o argumento da nova aurora não reconforta. Já existiram visionários antes, e eles e seus seguidores não fizeram muito para salvar o mundo ou a si mesmos. O amanhã está sempre por vir. Como disse Alexander Pope: “A esperança brota eternamente no seio humano”.[137]

Temos no momento pouca garantia de que a nova sociedade virá com a consciência cósmica. Muito maior é a razão para o pessimismo, pois a cosmovisão da nova consciência está permeada de incoerências internas, e ela nem sequer começa a resolver os dilemas colocados pelo niilismo naturalista ou pelo misticismo oriental. Ela os ignora.

A primeira grande dificuldade da cosmovisão da nova era é partilhada com o naturalismo e o monismo panteísta. A noção do universo fechado — a ausência do Deus transcendente — apresenta o problema. William Irwin Thompson afirmou: “Deus é para o universo o que a gramática é para a linguagem”.[138] Deus é apenas a estrutura do universo. Já vimos como essa situação torna a ética impossível, pois ou não há nenhum valor no universo externo (naturalismo puro), ou Deus é inseparável de todas as suas atividades, e ao nível do cosmo as distinções entre o bem e o mal desaparecem.

Os proponentes da nova era não resolveram esse problema. A bem da verdade, muitos presumem que a sobrevivência da raça humana é um valor primordial, e insistem: a menos que a

humanidade evolua, a menos que as pessoas se tornem radicalmente transformadas, a humanidade desaparecerá. Mas poucos discutem as questões éticas, e alguns admitem que na nova era as categorias de bem e mal desaparecem, além das categorias de tempo e espaço, ilusão e realidade. Mesmo quem opta por distinções morais é cuidadoso para não ser exigente. Se a sobrevivência humana significa submissão à nova elite, então as distinções éticas mais refinadas podem ser muito onerosas. Para sobreviver, as pessoas podem ter de abandonar as noções tradicionais de liberdade e dignidade.[139]

A razão do recebimento de pouca atenção das questões éticas é clara a partir da proposição 1. Se o "eu" reina, por que se preocupar com a ética? O rei não pode errar. Se o "eu" está satisfeito, isso basta. Essa concepção abre as portas para a crueldade mais absurda. A cosmovisão da nova era é vítima de todas as armadilhas do solipsismo e egoísmo. Contudo, quase nenhum proponente do sistema dá atenção a esse problema. Por quê? Porque, suponho, eles arcam com as consequências e se tornam indiferentes. Deixe ser e deixe estar. Viva o aqui e o agora. Simplesmente não há lugar para distinções éticas.

Wilber, no entanto, argumenta a favor da intuição ética — isto é, os mais evoluídos em relação à consciência superior são melhores. Ele faz julgamentos éticos que consideram alguns seres humanos de menor valor que alguns animais. Seria melhor matar Al Capone, diz Wilber, que uma dúzia de macacos. "Nada é sacrossanto em relação a um hólon [unidade] humano."[140]

A segunda grande dificuldade na cosmovisão da nova consciência vem do que ela toma emprestado do animismo: a legião de semideuses, demônios e guardiões que habitam a realidade separada ou os espaços interiores da mente. Chame-os projeções da psique ou espíritos de outra ordem da realidade: eles assombram a nova era e devem ser aplacados com rituais ou controlados por encantamentos. A nova era reabriu a porta fechada desde a

expulsão dos demônios das florestas, a dessacralização do mundo natural e a má reputação do interesse excessivo pelos assuntos do reino satânico dos anjos caídos pelo cristianismo. Agora eles estão de volta, batem à porta dos dormitórios das universidades, vagam pelos laboratórios de psicologia e arrepiam a espinha dos jogadores de ouija. As pessoas hoje fugiram do universo de mecanismo de relógio do avô para a câmara de horrores góticos do tataravô.

O teísmo, como o animismo, afirma a existência de espíritos, pois o Antigo e o Novo Testamentos atestam a realidade do mundo espiritual. Há anjos sob o comando de Deus e demônios (ou anjos caídos) sob o seu próprio comando ou a serviço do anjo caído e mestre deles, Satanás. Todavia, o ensino bíblico sobre o mundo espiritual é geral, e o que existe é muitas vezes delineado sob a forma de alusões oblíquas a práticas religiosas pagãs e de advertências para não se brincar com o reino dos espíritos.

Pode parecer estranho que o teísmo cristão não conte com uma angelologia bem desenvolvida. Se existem seres poderosos e dinâmicos de natureza benevolente, por que não deveríamos contatá-los, empregá-los como guias e aproveitar seu poder para nossos fins? A principal razão é simples: só Deus deve ser nossa fonte de poder, sabedoria e conhecimento. Quão fácil nos seria adorar os anjos e nos esquecer de Deus!

Isso aconteceu nos primeiros anos da igreja cristã. Os gnósticos, talvez por empréstimo da doutrina astrológica dos caldeus, ensinavam que Deus é sobremodo elevado, muito distante para se interessar pessoalmente pelos homens. Mas existem outros seres — “principados” e “potestades” — superiores aos humanos e inferiores a Deus. Ainda segundo o argumento, devemos aprender a aplacar os mais hostis desses seres e pedir ajuda aos mais amigáveis. Vestígios dessa ideia permanecem na noção de santos da Igreja Católica Romana. Rogue a Maria, pois ela é humana e sabe das nossas necessidades; ela intercederá a Deus para ele nos ajudar: *Sancta Maria, ora pro nobis* [Santa Maria, rogai por nós]. A

objeção a essa prática é a tendência a exaltar com exagero os santos que partiram como diminuir a atuação de Deus.

Os santos e os anjos desempenham um papel totalmente diferente na Bíblia. A palavra *santo* significa apenas um membro da igreja ou cristão, e os anjos se encontram sob as ordens exclusivas de Deus. Eles não podem ser manipulados pelos seres humanos. O amor infinito de Deus é manifesto de muitas maneiras finitas, mas só ele nos ajuda. Embora ele às vezes empregue anjos para executar suas ordens, Deus não precisa de intermediários. Ele mesmo se tornou humano e nos conhece com perfeição.

Portanto, a Bíblia não contém nenhum modelo — nenhuma contraparte à Oração do Senhor — para envolver os anjos em nossos planos. No entanto, ela contém avisos contra solicitar o auxílio de espíritos ou de "outros deuses". Um dos primeiros e mais claros textos está em Deuteronômio:

> Quando vocês entrarem na terra que o Senhor, seu Deus, lhes der, não aprendam os costumes abomináveis daqueles povos. Que não exista entre vocês ninguém que queime o seu filho ou a sua filha em sacrifício, nem que seja adivinho, prognosticador, agoureiro, feiticeiro, encantador, necromante, praticante de magia, ou alguém que consulte os mortos, pois todo aquele que faz tal coisa é abominação ao Senhor; e por estas abominações o Senhor, o Deus de vocês, está expulsando esses povos de diante de vocês. Sejam perfeitos para com o Senhor, seu Deus. Porque as nações dessa terra que vocês vão possuir ouvem os prognosticadores e os adivinhos, mas o Senhor, o Deus de vocês, não permitiu que vocês fizessem tal coisa. (Dt 18.9-14)

Essa instrução foi dada logo antes de Israel entrar na Terra Prometida. Canaã está cheia da falsa religião e de práticas ocultistas. Portanto, tenham cuidado. Não tenham nenhum envolvimento com isso. Yahweh é Deus — o único Deus. Israel não precisa de outro. Não há outro. Pensar o contrário — cobrir todas as apostas buscando os serviços de adivinhadores, videntes, prognosticadores, bruxos, encantadores, médiuns ou o que quer que seja — é blasfêmia. Deus é Deus, e Israel é seu povo.

O Novo Testamento também proíbe a adivinhação e relata muitos casos de possessão demoníaca.[141] Um dos relatos mais instrutivos é o de Jesus expulsando os demônios do endemoninhado geraseno (Mc 5.1-20). A partir desse relato fica claro que muitos demônios haviam possuído o homem; eles não eram uma projeção da sua psicose, pois quando deixaram o homem, entraram em uma manada de porcos; demônios são seres pessoais que podem usar a linguagem e se comunicar com as pessoas; eles têm o pior em mente para a humanidade. Também fica claro — e isto é o mais importante — que Jesus detinha controle completo sobre eles. É nisso que os cristãos têm esperança.

Muitos homens e mulheres que estiveram envolvidos com o ocultismo encontraram liberdade em Cristo. O próprio apóstolo Paulo nos assegurou:

> Se Deus é por nós, quem será contra nós? [...] Quem nos separará do amor de Cristo? [...] Porque eu estou bem certo de que nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as coisas do presente, nem do porvir, nem os poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá nos separar do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor. (Rm 8.31,35,38,39; v. tb. Cl 2.15)

Nenhuma força natural, nenhum ser espiritual, absolutamente nada pode superar Deus. Deus é o nosso refúgio; não porque nós, como mágicos famosos, podemos lhe ordenar a nos ajudar, mas porque ele assim o quer. “Deus é amor”, diz o apóstolo João. “[N]ão há nele treva nenhuma” (1Jo 4.8; 1.5). Assim, os demônios podem ser e serão superados.

Embora a atividade espiritual tenha sido constante em áreas onde o cristianismo mal penetrou, ela foi pouco relatada no Ocidente desde a época de Jesus. Diz-se sobre Cristo que ele conduziu os espíritos dos campos e dos rios, e quando o cristianismo permeia uma sociedade, o mundo espiritual parece desaparecer ou se esconder. Só nas últimas décadas os espíritos dos bosques e rios,

do ar e das trevas foram convidados de volta por quem rejeita as reivindicações do cristianismo e o Deus de Abraão, Isaque e Jacó. Talvez seja um caso de semear ventos para colher tempestades.

A terceira grande dificuldade com a nova consciência é sua compreensão da natureza da realidade e da natureza da verdade. Alguns dos proponentes mais sofisticados da nova consciência, como Ken Wilber, não são ocultistas no sentido usual. Eles não jogam I Ching nem consultam cartas de tarô. Em vez disso, aceitam a linguagem de todos os sistemas de realidade — a linguagem da bruxaria e ciência, feitiçaria e filosofia, experiência com drogas e realidade no estado de vigília, psicose e normalidade — e os entendem como descrições igualmente válidas da realidade.[142] Nessa versão do pensamento da nova era, não existe nenhuma verdade de correspondência na mente expandida ou nos níveis superiores de consciência, apenas um padrão de coerência interior. Assim, não há crítica das ideias de ninguém ou da experiência de ninguém. Cada sistema é igualmente válido; ele só precisa passar no teste da experiência, e a experiência é algo privado.

Levada à conclusão lógica, essa noção é uma forma de niilismo epistemológico,[143] pois nunca podemos saber o que existe de verdade. Só se pode saber o que se experimenta. O outro lado da moeda consiste no "eu" como pilar — ou deus, se você preferir — e a realidade é o que qualquer deus considera ser ou faz ser.

Somos pegos em um impasse. A questão é básica: o "eu" é deus e a nova era é uma leitura das implicações disso, ou o "eu" não é deus e está, portanto, sujeito à existência de outras coisas.

Para o "eu" optante pela própria divindade, não há argumento. A acusação de megalomania por parte do naturalista, ou a acusação do teísta de que isso é blasfêmia, não vem ao caso. Em teoria, o "eu" só aceita a realidade do que decide aceitar. Seria inútil na teoria, mas não na prática, tentar demover da ilusão quem supõe ser deus. Derramar uma panela de chá quente sobre a sua cabeça

não produziria nenhuma resposta específica. Ainda assim, talvez valesse a pena tentar!

Talvez (mas como saber?) essa é a situação dos psicóticos que se retiraram totalmente da conversa com os outros. Estariam eles fazendo o seu próprio universo? Qual é o seu estado subjetivo? Só podemos descobrir se eles despertarem, e então a memória será muitas vezes fraca, se mesmo presente. Seus relatos podem ser bastante inúteis. Se despertarem, despertarão no nosso universo de discurso. Mas talvez esse universo seja um universo que inventamos e nós mesmos estamos sozinhos no canto de uma enfermaria de hospital inconscientemente sonhando que estamos lendo este livro, que na verdade criamos por nossa maquinaria inconsciente de projeção da realidade.

A maioria das pessoas não segue essa rota. Fazê-lo significa retroceder no infinito. A náusea permeia esse caminho, e a maioria de nós prefere ter um estômago menos embrulhado. Assim, optamos pela existência não apenas do “eu”, mas também pela existência dos outros, e exigimos então um sistema que trará não apenas unidade ao mundo, mas também conhecimento. Queremos saber quem e o que mais habita em nosso mundo.

Mas se não somos quem confere a unidade (deus), quem ou o que o faz? Se respondemos que o cosmo confere unidade, acabamos no niilismo naturalista. Se dizemos que Deus é o uno e tudo, acabamos no niilismo panteísta. Precisamos, portanto, como disse Samuel McCracken no brilhante ensaio sobre a mentalidade do mundo das drogas: “De um certo conjunto simples de pressupostos operantes: existe aí uma realidade; podemos percebê-la; não importa quão difícil seja a percepção, a realidade é em última análise um fato externo”.[144] Também precisamos de uma base para pensar que essas necessidades podem ser atendidas. Aonde podemos ir em busca disso? Não em direção ao pós-modernismo, como veremos a seguir.

1 *We are Creating energy, matter and life / at the interface between the void and all known creation. / We are facing into the known universe, creating it, filling it… / I am "one of the boys in the engine room pumping Creation / from the void into the known universe; / from the unknown to the known I am pumping."*

2 Em 1976 e mesmo em 1988 eu disse "infância"; em 1997, disse "adolescência".

3 Talvez Sam Keen seja quem chegou mais perto disso no breve artigo "The Cosmic Versus the Rational", *Psychology Today* (July, 1974), p. 56-9.

4 Marilyn Ferguson, *A conspiração aquariana: transformações pessoais e sociais nos anos 80* (Rio de Janeiro: Record, 1980) e Fritjof Capra, *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente* (São Paulo: Cultrix, 1987). V. tb. o livro de Capra, *O tao da física: uma exploração dos paralelos entre a física moderna e o misticismo oriental* (Lisboa: Editorial Presença, 1989). Ken Wilber escreveu muitos livros, começando por *O espectro da consciência* (São Paulo: Cultrix, 2010); e, mais recentemente, *Uma breve história do universo* (Rio de Janeiro: Nova Era, 2006); *Uma teoria de tudo* (São Paulo: Cultrix, 2008); o romance *Boomerite* (São Paulo: Madras, 2005). Estes foram seguidos por uma série de livros "integrativos", o mais recente sendo *A prática de vida integral: um guia do século XXI para saúde física, equilíbrio emocional, clareza mental e despertar espiritual* (São Paulo: Cultrix, 2011). O resumo e a análise do sistema de Wilber podem ser encontrados em Douglas Groothuis, "Ken Wilber", in: *Baker Dictionary of Cults* (Grand Rapids: Baker, em breve) e a resenha de Tyler Johnston de *A Brief History of Everything* [Uma breve história de tudo] em *Denver Journal* 5 (2002) <www.denverseminary.edu/dj/articles02/0400/0404.php>.

5 V. esp. três livros de Douglas R. Groothuis: *Unmasking the New Age* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1986); *Confronting the New Age* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1988) e *Jesus in an Age of Controversy* (Eugene: Harvest House, 1996); o último trata dos conceitos da nova era sobre Jesus. Várias organizações especializadas têm acompanhado o desenvolvimento; entre elas estão Spiritual Counterfeits Project, P.O. Box 4308, Berkeley, CA 94704; e Christian Research Institute, 6295 Blakeney Park Drive, Charlotte, NC 28277. Ambas publicam literaturas que avaliam o movimento da nova era. V. tb. Ted Peters, *The Cosmic Self* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991) e um livro cujo título parece ser um pouco prematuro: Vishal Mangalwadi, *When the New Age Gets Old* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1992).

6 Downers Grove: InterVarsity Press, 2003. V. tb. Carl A. Raschke, *The Interruption of Eternity: Modern Gnosticism and the Origins of the New Religious Consciousness* (Chicago: Nelson-Hall, 1980).

7 V. "Boom Times on the Psychic Frontier", história de capa da revista *Time*, (March 4, 1974), que delineou o interesse em fenômenos psíquicos — ESP, psicocinese (a capacidade mental de mover objetos físicos), fotografia Kirlian (que supostamente mostra a "aura" de coisas vivas), cura psíquica, acupuntura, clarividência, experiências "fora do corpo", precognição (conhecimento prévio de eventos). Um ano depois, a *Saturday Review* (February 22, 1975) fez um paralelo com a cobertura da *Time* em um plano mais sofisticado, ao sugerir que a popularidade da nova consciência era algo mais profundo que meros modismos culturais como a teologia da "morte de Deus". Notícias das celebrações

da nova era por ocasião da suposta convergência harmônica (em agosto de 1987) foram divulgadas em muitas revistas e jornais dos EUA, alguns escritos em linguagem bastante jocosa. A nova era gera interesse público, mas nem sempre respeito público.

8 A *New Age Journal* passou por uma interessante metamorfose desde sua criação em 1974. Ele teve início como uma revista publicada para os adeptos da nova era idealistas confessos. Ameaçada de fechamento em 1983, o editor de longa data escreveu (September, 1983, p. 5) que a revista obteve um aporte de fundos e começou a ter não apenas um novo visual — *design* mais profissional, papel liso e impressão interna em 4 cores —, mas também uma nova linha editorial, ao focar menos nos expoentes mais extremos do pensamento da nova era e mais nas fronteiras entre a nova era e a cultura americana predominante. Em junho de 1984, a mudança foi sinalizada por novos nomes nas manchetes que ocuparam posições editoriais importantes. A revista passou então a refletir muito mais o fundamento estabelecido da nova era que a vanguarda. Talvez seja possível interpretar a mudança como sinal de que o movimento da nova era chegara à maioridade, na tentativa de alcançar, com as ideias da nova era mais palatáveis, o consumidor médio de revistas de bancas de jornais, ou a comercialização da nova era pela gestão da classe média. Ainda, como uma nova editora (Joan Duncan Oliver) tomou o leme do jornal de papel liso em agosto de 1996, ela revisou os problemas iniciais e comentou que o "foco permanecera constante". Nas palavras de um editor anterior: "Estamos falando de fato sobre a cura do espírito" (August, 1996, p. 6). Em 2002, o jornal mudou o nome para *Body & Soul*, talvez reconhecendo que a nova era não era mais uma novidade, e manteve o formato de revista popular de papel liso e seu conteúdo agora voltado à saúde. O editor comentou: "Durante 28 anos, a 'nova era' prestou informações sobre os novos elementos de um movimento holístico emergente: movimento que se tornou agora o estilo de vida para milhares, talvez milhões de americanos. Agora, como *Body & Soul*, prometemos dar continuidade à tradição, trazendo a você o melhor em ideias, tendências e novidades holísticas" (*Body & Soul*, March/April 2002, p. 6); em 2008 a revista continuou nessa veia pop-psicoespiritual. A história da revista é um estudo de comercialização; o espírito se transformou em dólares e carne.

9 December 7, 1987, p. 62-72.

10 A tentativa de MacLaine, após conduzir vários seminários de fins de semana, de construir um centro dedicado à nova era no Novo México, precisou ser abandonada quando "moradores locais protestaram que o local era muito frágil, em sentido ambiental, para acomodar os planos de construção da estrela" (*Time*, January 10, 1994). Muito depois ela se recorda de um excursionista belga que quis conversar com ela sobre "Deus, o universo e o significado da vida" e "receber sua bênção". Ele declinou porque "não gostava de ser vista como um guru da nova era. Essa foi a razão de minha desistência de realizar os seminários de viagem. Muitas pessoas entregaram seu poder a mim" (*The Camino*, New York: Pocket, 2000, p. 140). [Lançado em português com o título *O caminho: uma jornada do espírito* (Rio de Janeiro: Sextante, 2000). Ainda assim, MacLaine continuou suas autobiografias: *My Lucky Stars: A Hollywood Memoir* (New York: Bantam, 1995) [lançado em português com o título *Lembranças de Hollywood* (Rio de Janeiro: Record, 1996)], focado sobre sua carreira profissional; *O caminho: uma jornada do espírito*, relata os extravagantes e fantásticos acontecimentos de uma peregrinação espanhola e os ensinamentos espirituais de John the Scot, um de seus guias espirituais. Depois, MacLaine e seu cachorro escreveram: *Out on a Leash: Exploring the Nature of Reality and Love* (New York: Atria Books, 2003). Por fim, em *Sage-ing and Age-ing* (New York: Atria Books, 2007),

ela recapitulou sua vida, falou sobre ter vivido na antiga Atlântida, repetiu suas opiniões sobre sincronicidade, óvnis e alienígenas, e previu uma enorme transformação da consciência humana a partir de 21 de dezembro de 2012 (p. 231).

11 A revelação de Bob Woodward de que a primeira-dama Hillary Rodham Clinton havia buscado o conselho de Jean Houston, bem-conhecida conselheira da nova era, causou uma "bolha de notícias" por algumas semanas no verão de 1996, mas em dezembro já havia sido esquecida. Veja Bob Woodward, *The Choice* (New York: Simon & Schuster, 1996), p. 55-7, 129-35, 271-2, 412-3. Anunciantes fizeram uso da conexão: a foto de Jean Houston e o anúncio de um seminário de novembro de 1996 apareceram com a nota "amiga/conselheira de Hillary Clinton" no *The Chicago Tribune* (28 July 1996), sec. 14, p. 11. Houston ensinou filosofia, psicologia e religião na Columbia University, no Hunter College, na New School for Social Research e no Marymount College, e é ex-presidente da Associação de Psicologia Humanista. Algumas de suas publicações estão listadas na nota 15.

12 Entrevista de Jerry Avorn com Robert Masters e Jean Houston, "The Varieties of Postpsychedelic Experience", *Intellectual Digest*, March, 1973, p. 16.

13 *Ibid*., p. 18.

14 Lançado em português com o título: *A morada da alma* (São Paulo: Cultrix, 1997).

15 "Toward Higher-Level Civilizations", *The Quest*, (Spring, 1990), p. 42. Esse movimento geral foi o tema central em vários de seus livros, incluindo *Life Force: The Psycho-historical Recovery of the Self* (New York: Dell, 1980); *Godseed: The Journey of Christ* (Wheaton: Quest, 1992); *A busca do ser amado: a psicologia do sagrado* (São Paulo: Cultrix, 1994); *A Mythic Life* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996); *Jump Time* (New York: Jeremy P. Tarcher, 2000); e *Mystical Dogs* (Makawao: Inner Ocean, 2002). O sociólogo popular George Leonard, editor da revista *Look* antes de ser encerrada, previu a mesma transformação radical, aguardando com expectativa "a emergência de uma nova natureza humana". Sua fé é inabalável: "Essa nova espécie *irá* evoluir" ("Notes on the Transformation", *Intellectual Digest*, September, 1972, p. 25, 32). Shirley MacLaine repete isso: a tecnologia comum e a "tecnologia interior" avançaram, atestando a "evolução da mente humana" e "um salto quântico no progresso da humanidade" (*A vida é um palco*, Rio de Janeiro: Record, 1988, p. 301; e *Sage-ing While Age-ing*, p. 191-2, 254).

16 "The Guru and the Paudit: Andrew Cohen and Ken Wilber in Dialogue", *What Is Enlightenment?* Spring/Summer, 2003, p. 86.

17 *Ibid*., p. 93.

18 Ler textos antigos à luz de interesses contemporâneos sem notar que sua retirada do contexto intelectual e de sua cosmovisão é algo sem maior importância entre os críticos modernos. Em *Godseed*, p. ex., Houston interpreta Jesus à luz de textos gnósticos do século II em vez dos documentos neotestamentários do século I. O apóstolo Paulo jamais confundiria sua identidade com a de Cristo, mas Wilber interpreta como se isso tivesse acontecido: ele interpreta "Cristo vive em mim" (Gl 2.20) como "O eu último [de cada pessoa] *é* Cristo" (*Brief History of Everything*, p. 132). Discuti essas leituras erradas, com muitas ilustrações, em *Scripture Twisting* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1980), sem, contudo, fazer deduções a partir de fontes básicas da nova era. V. tb. a discussão sobre Deepak Chopra, p. 200-2 abaixo.

19 *The Natural Mind: A New Way of Looking at Drugs and the Higher Consciousness*. Boston: Houghton Mifflin, 1972, p. 205; condensado em *Psychology Today* (October, 1972). Em 1983 (rev. 1993), Weil lidou com um livro sobre drogas psicotrópicas voltado a adolescentes e seus pais. Veja *From Chocolate to Morphine: Everything You Need to Know About Mind-Altering Drugs*, em coautoria com Winifred Rosen, ed. rev. (Boston: Houghton Mifflin, 1993). Aqui os autores distinguem o uso de drogas (aprovado por eles) e o abuso delas (contra o qual advertem); a maioria dos capítulos sobre tipos específicos de drogas termina com "sugestões de cuidados" relativos ao uso dessas drogas. O capítulo sobre as drogas psicotrópicas, por exemplo, detalha o que uma pessoa deve e não deve fazer para ter a sensação mais aprimorada do efeito comum provocado pelas drogas. Weil e Rosen observam no prefácio à segunda edição que a primeira edição foi banida de algumas bibliotecas, embora eu tenha encontrado o livro em nossa biblioteca suburbana local.

20 Douglas Groothuis observa que Timothy Leary, o mais conhecido guru das drogas nas décadas de 1960 e 1970, "modificou seu famoso credo da década de 1960: 'Ligue-se, sintonize e pule fora' (*Tune in, turn on, and drop out*) para 'Ligue-se, inicialize e conecte' (*Turn on, boot up, and jack in*), comentando que a computação pessoal é 'o LSD da década de 1990'". No entanto, ao menos às vezes, Leary continuou a usar LSD até quase o final da vida. Veja Douglas Groothuis, "Technoshamanism: Digital Deities", in: *The Soul in Cyberspace* (Grand Rapids: Baker, 1997), p. 105-20. Assim também, Eugene Taylor relatou, em 1996, que o uso de drogas psicotrópicas reaparecera ("Psychedelics: The Second Coming", *Psychology Today*, [July/August, 1996], p. 56-9, 84). Não está claro se esse ressurgimento do uso de drogas estava ligado à mentalidade da nova era ou era apenas recreativo.

21 "My Dinner with Andy", *New Age Journal*. December, 1995, p. 66. Os livros de Weil que enfatizam a cura são: *Health and Healing: Understanding Conventional and Alternative Medicine* (Boston: Houghton Mifflin, 1983); *Saúde e medicina natural: um guia completo para a saúde e o bem-estar* (Lisboa: Pergaminho, 2007); e *Cura espontânea: como descobrir e intensificar sua capacidade natural de manter a saúde e o bem-estar* (Rio de Janeiro: Rocco, 1996). *Cura espontânea* permaneceu 4 meses na lista dos mais vendidos do *New York Times*, com mais de 400 mil exemplares vendidos em poucos meses (Lemley, "My Dinner with Andy", p. 66). Embora o autor continue a dar instruções a respeito de formas leves de meditação (p. ex., *Spontaneous Healing: How to Discover and Embrace Your Body's Natural Ability to Maintain and Heal Itself* [New York: Alfred A. Knopf, 1995], p. 194-209), Weil parece argumentar muito menos nos livros sobre cura a favor dos estados alterados de consciência que em publicações anteriores. Outros títulos de Weil: *Marriage of the Son and Moon: A Quest for Unity in Consciousness* (Boston: Houghton Mifflin, 1998); *Saúde ideal em 8 semanas* (Rio de Janeiro: Rocco, 1998); *Healthy Kitchen: Recipes for a Better Body, Life and Spirit* (New York: Alfred A. Knopf, 2002); e *Envelhecer com saúde: um guia para o bem-estar físico e espiritual* (Rio de Janeiro: Rocco, 2006). Uma análise da obra de Weil pode ser encontrada no livro de Paul C. Reisser; Dale Mabe; Robert Velarde, *Examining Alternative Medicine: An Inside Look at the Benefits & Risks* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001), p. 140-61.

22 Para investigar ainda mais o trabalho desses psicólogos e cientistas do cérebro sem ficar atolado em detalhes, v. Marilyn Ferguson, *The Brain Revolution: The Frontiers of Mind Research* (New York: Taplinger, 1973), esp. os caps. 1, 3, 6-12, 17, 20-23. A bibliografia fornece um bom ponto de partida para o estudo mais profundo dos primeiros pensadores da nova era. A obra dos listados no parágrafo indicado pode ser examinada nos seguintes

livros: William James, *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana* (São Paulo: Cultrix, 1991), palestras 16-7; Carl Gustav Jung, *O homem à descoberta da sua alma* (Porto: Livraria Tavares Martins, 1975), esp. cap. 10; Abraham Maslow, *Religious Values and Peak Experiences* (Columbus: Ohio State University Press, 1962); Aldous Huxley, *As portas da percepção e céu e inferno* (São Paulo: Biblioteca Azul, 2015); Stanislav Grof, "Beyond the Bounds of Psychoanalysis", *Intellectual Digest* (September, 1972), p. 86-8; para Andrew Weil v. as n. 19 e 21. O livro mais interessante de John Lilly é *The Center of the Cyclone: An Autobiography of Inner Space* (New York: Julian, 1972).

23 Groothuis, *Unmasking*, p. 80; v. cap. sobre a psicologia da nova era, p. 71-91.

24 Theodore Roszak, *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society* (Garden City: Anchor, 1973) e *Unfinished Animal: An Adventure in the Evolution of Consciousness* (New York: Harper & Row, 1975); William Irwin Thompson, *At the Edge of History: Speculations on the Transformation of Culture* (New York: Harper & Row, 1971) e *Passages About Earth* (New York: Harper & Row, 1974); v. tb. a obra de Thompson *Darkness and Scattered Light* (Garden City: Anchor, 1978) e *The Time Falling Bodies Take to Light* (New York: St. Martin's, 1981).

25 Carlos Castaneda, *A erva do diabo: os ensinamentos de Dom Juan* (Rio de Janeiro: Record, 1968); *Uma estranha realidade* (Rio de Janeiro: Nova Era, 2009); *Viagem a Ixtlan* (Rio de Janeiro: Record, 1972); *Tales of Power* (New York: Simon & Schuster, 1974); *O presente da águia* (Rio de Janeiro, nova era, 2007); *O fogo interior* (Rio de Janeiro: Nova Era, 2008); *O poder do silêncio* (Rio de Janeiro: Nova Era, 2006); *A arte do sonhar* (Rio de Janeiro, Record, 1995); *Silent Knowledge* (Los Angeles: Cleargreen, 1996); *O lado ativo do infinito* (Rio de Janeiro: Nova Era, 2001); *Passes mágicos: a sabedoria prática dos xamãs do Antigo México*, 4. ed. (Rio de Janeiro: Nova Era, 2012) e *The Wheel of Time: The Shamans of Mexico: Their Thoughts About Life, Death and the Universe* (Los Angeles: LA Eidolona, 1998). O mais recente desses livros, embora apareça às vezes em listas de *best-sellers*, não teve nem de perto o impacto público dos três primeiros. Os primeiros leitores se perguntaram se Castaneda não havia criado o feiticeiro índio Yaqui Dom Juan a partir de sua própria imaginação fértil; v. os vários pontos de vista apresentados pelos críticos, dos quais Joyce Carol Oates fez uma antologia em *Seeing Castaneda*, Daniel C. Noel, org. (New York: Putnam's Sons, 1976). Richard De Mille pode ser creditado por desmascarar de forma convincente o caráter ficcional dos livros de Castaneda; v. sua obra *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory* (Santa Barbara: Capra, 1976). Todavia, no prefácio a *O poder do silêncio*, Castaneda afirmou: "Meus livros são um relato verdadeiro de um método de ensino que Dom Juan Matus, um feiticeiro índio mexicano, usava para ajudar-me a compreender o mundo dos feiticeiros". Castaneda, sempre evasivo, rompeu o silêncio para dar uma entrevista a Keith Thompson em *New Age Journal* (April, 1994), p. 66-71, 152-6. Aqui ele mais uma vez defendeu seu trabalho como antropólogo adjunto, mas no processo fez comentários que levantam mais perguntas do que respostas. No entanto, o antropólogo Clifford Geertz provavelmente falou por muitos de seus colegas quando disse: "Os livros de Castaneda não têm presença na antropologia" (cit. por Anupama Bhattacharya, "The Reluctant Sorcerer" <www.lifepositive.com/spirit/traditionalpaths/sorcery/carlos-castaneda.asp>). Uma confusão sobre Castaneda continuou a caracterizar artigos que apareceram após as notícias de sua morte. V., p. ex., Bhattacharya, "The Reluctant Sorcerer"; Keith Thompson, "To Carlos

Castaneda, Wherever You Are" <www2.bcinternet.net/~newman/Castaneda.htm>; e Peter Applebome, "Carlos Castaneda, Mystical Writer, Dies 72", *New York Times* (June 19, 1998).

26 Capra, *O tao da física*, e o cap. 3 de *O ponto de mutação*; e Gary Zukav, *The Dancing Wu Li Masters* (New York: Bantam, 1980). V. o texto de Stephen Weinberg, "Sokal's Hoax", *New York Review of Books* (8 August, 1996), p. 11-5 e de Victor J. Stenger, "New Age Physics: Has Science Found the Path to the Ultimate?", *Free Inquiry* (Summer, 1996), p. 7-11, para críticas de qualquer tentativa de extrair implicações metafísicas de teorias físicas, como a mecânica quântica; v. tb. Richard H. Bube, *Putting It All Together: Seven Patterns for Relating Science and the Christian Faith* (Lanham: University Press of America, 1995), p. 150-62; e Nancy R. Pearcey; Charles B. Thaxton, *The Soul of Science: Christian Faith and Natural Philosophy* (Wheaton: Crossway, 1994), p. 189-219 [Lançado em português com o título *A alma da ciência*: fé cristã e filosofia natural (São Paulo: Cultura Cristã, 2005)].

27 V., p. ex., a especulação de Thomas sobre o que acontece com a consciência humana na morte no livro de Lewis Thomas, *The Lives of a Cell* (New York: Bantam, 1975), p. 60-1. Sua frequente menção da hipótese Gaia — a ideia de que a terra é um único organismo — também é comum entre os pensadores da nova era.

28 New York: Oxford University Press, 1979.

29 Um excelente debate e crítica da medicina holística é encontrada em Paul C. Reisser; Teri K. Reisser; John Weldon, *New Age Medicine* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1987). Esse livro contém uma extensa bibliografia para quem deseja pesquisar o assunto em profundidade.

30 V., p. ex., Jean Watson, *Postmodern Nursing and Beyond* (New York: Churchill Livingstone, 1999); Vidette Todaro-Franceschi, *The Enigma of Energy: Where Science and Religion Converge* (New York: Crossroad, 1999); Barbara Blattner, *Holistic Nursing* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1981); Margaret A. Newman, *Health as Expanded Consciousness* (St. Louis: C. V. Mosby, 1986); Lynn Keegan, *The Nurse as Healer* (Albany: Delmar, 1994); Dolores Krieger, *The Therapeutic Touch* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1979); Kathleen Heinrich, "The Greek Goddesses Speak to Nurses", *Nurse Educator* 15, n. 5 (1990): 20-4. Dois periódicos promovem a enfermagem holística: *The Journal of Holistic Nursing* e *Nursing Science Quarterly*. Para uma crítica das terapias de enfermagem da nova era, v. Sharon Fish, "Therapeutic Touch: Healing Science of Metaphysical Fraud" e Sharon Fish, "A New Age for Nursing", *Journal of Christian Nursing* (Summer, 1996), p. 3-11; outros artigos críticos aparecem nas edições do inverno de 1998, outono de 2001 e verão de 2002.

31 Lemley, *My Dinner with Andy*, p. 68; v. tb. os livros escritos por Weil e listados na n. 21.

32 Apesar de ser um nome muito conhecido nos círculos ligados à nova era, Chopra é um novato no que tange à questão da cura; a história de sua saída da "meditação transcendental" de Maharishi Mahesh e sua recepção rude pela medicina convencional é contada por Gregory Dennis, "What's Deepak's Secret?", *New Age Journal* (February, 1994), p. 50-4, 78-9, 128. Entre suas cinco dezenas de livros, v. esp. *A cura quântica* (Rio de Janeiro: Best Seller, 2013) e *Corpo sem idade; mente sem fronteiras: a alternativa quântica para o envelhecimento* (Rio de Janeiro: Rocco, 2012) como introduções à sua visão sobre a saúde. *Como conhecer Deus* (Rio de Janeiro: Rocco, 2012) examina a dimensão religiosa da vida. Para uma análise da visão de Chopra da medicina, v. "Deepak Chopra: The Think System and the Revival of Ayurveda", in: Reisser; Mabe; Velarde,

Examining Alternative Medicine, p. 162-93; e a resenha de Douglas Groothuis do livro de Deepak Chopra *As sete leis espirituais do sucesso: um guia prático para a realização de seus sonhos* (Rio de Janeiro: Best Seller, 1994) em *Christian Research Journal*, (Autumn, 1995), p. 51, 41. A Biblioteca do Congresso credita a Chopra mais de vinte títulos desde o ano de 2000.

33 O livro de James A. Herrick, *Scientific Mythologies: How Science and Science Fiction Forge New Religious Beliefs* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2008) analisa o relacionamento simbiótico entre a ficção científica e a consciência religiosa no mundo ocidental.

34 Lançado em português com o título *O fim da infância* (São Paulo: Círculo do Livro, 1982).

35 Shirley MacLaine chama Kubrick de "um mestre em metafísica" em *Dançando na luz*, p. 211.

36 São Paulo: Aleph, 2017.

37 Jay Kinney, "The Mysterious Revelations of Philip K. Dick", *Gnosis Magazine*. Autumn/Winter, 1985, p. 6-11.

38 O texto deste último filme é de fácil leitura e foi publicado. Veja Wallace Shawn; André Gregory, *My Dinner with André* (New York: Grove, 1981).

39 Resenhas críticas chegaram cedo ao movimento. V., p. ex., a resenha de Weil *The Natural Mind* in *New York Times Book Review* (October 15, 1972), p. 27-9. Resenhas críticas à obra de Castaneda existem aos montes. V. a matéria de capa da revista *Time* de 5 de março de 1973, p. 36-45. Várias análises mais abrangentes de todo o movimento voltado para uma nova consciência merecem especial menção por causa de seu *insight* penetrante: Os Guinness, *The Dust of Death* (Wheaton: Crossway, 1994), caps. 6-8; R. C. Zaehner, *Zen, Drugs and Mysticism* (New York: Vintage, 1974); Samuel McCracken, "The Drugs of Habit and the Drugs of Belief", *Commentary* (July, 1971), p. 43-52; Marcia Cavell, "Visions of a New Religion", *Saturday Review* (19 December, 1970); e Richard King, "The Eros Ethos: Cult in the Counterculture", *Psychology Today* (August, 1972), p. 35-7, 66-70.

40 Veja Kate Maver, "Oprah Winfrey and Her Self-Help Saviors: Making the New Age Normal", *Christian Research Journal* 23, n. 4 (2001) <www.equip.org>; LaTonya Taylor, "The Church of O", *Christianity Today* (14 July, 2008) <www.christianitytoday.com/ct/2002/april1/1.38.html>; e Katelyn Beaty, "Another Brick in the Oprah Empire" <www.blog.christianitytoday.com/ctliveblog/archives/2008/05/another_brick_i.html>.

41 *Um novo mundo: o despertar de uma nova consciência* (Rio de Janeiro: Sextante, 2014).

42 Thompson, *Passages About Earth*, p. 124.

43 John Lilly chama o cérebro de "biocomputador" e o homem de "mecanismo bonito", inquietando o colega entusiasta da nova consciência R. D. Laing (Lilly, *Center of the Cyclone*, p. 4, 17, 29).

44 Capra, *O tao da física*, e o cap. 3 de *O ponto de mutação*; Zukav, *Dancing Wu Li Masters*; MacLaine, *Dancing in the Light* (New York: Bantam, 1985), p. 323-4, 329, 351-3.

45 Weil, *Natural Mind*, caps. 6-7 e *Spontaneous Healing*, p. 113, 203-7. Muitos proponentes da nova era, se não a maioria, reconhecem a estreita afinidade de suas ideias com as do

Oriente, e alguns acreditam ser isso um forte indicativo de estarem no caminho certo, ao extraírem o melhor dos dois mundos. A tendência sincretista do Oriente já foi observada no Capítulo 7.

46 Eugene Nida; William A. Smalley, *Introducing Animism*. New York: Friendship, 1959, p. 50. Este breve panfleto é um notável repositório de informação sobre o animismo pagão moderno.

47 *Where the Wasteland Ends*, p. xv.

48 O estudo de Robert Bellah sobre o individualismo nos EUA lança luz sobre uma importante força por trás da ênfase da nova era no eu como o pilar da realidade. Veja Robert N. Bellah et al., *Habits of the Heart* (New York: Harper & Row, 1985).

49 *Center of the Cyclone*, p. 210.

50 *Ibid.*, p. 110.

51 *Ibid.*, p. 51. [Grifos do autor.] Laurence LeShan é mais modesto. Ele escreveu sobre como a ciência pós-einsteiniana concebe a realidade: "Nessa visão, o homem não só descobre a realidade; dentro de certos limites, ele a inventa" (*The Medium, the Mystic and the Physicist*. New York: Viking, 1974, p. 155). [Lançado em português com o título *O médium, o místico e o físico: por uma teoria geral da paranormalidade* (São Paulo: Summus, 1994).]

52 *A vida é um palco*, p. 175-6. MacLaine continua a pensar sobre os limites vagos entre o sonho e a realidade ao longo do livro *Camino*, esp. p. 304. V. tb. Houston, *Search for the Beloved*, p. 25-6. A forma casual com quem MacLaine, Houston e outros usam a linguagem do Eu Sou da autorrevelação de Deus em Êx 3.14 é muito ofensiva aos cristãos e judeus tradicionais, para quem o termo indica a diferença radical entre o humano e o divino, não a união do humano com o divino. David Spangler, líder spiritual em Findhorn, vai mais longe que MacLaine: "Sou agora a vida de um novo céu e uma nova terra. Os outros devem recorrer a mim e se unir comigo para construir suas formas [...] Sempre há apenas o que sou, mas eu me revelei em nova vida e nova luz e nova verdade [...] É minha função através desse centro [Findhorn] é demonstrar o que sou pela média da evolução grupal" (Veja David Spangler, *Revelation: The Birth of a New Age* (Findhorn, 1971), p. 110, 121, cit. em Thompson, *Passages About Earth*, p. 173). Esses escritos ecoam as palavras do deus Krishna no *Bhagavad Gita* (6.29-31). É difícil colocar em termos claros o que Thompson quer dizer com essa estranha linguagem elitista, mas ele parece considerar Spangler uma das primeiras pessoas transformadas da nova era (*Passages About Earth*, p. 174).

53 P. 120 [Lançado em português com o título *O terceiro Jesus: o Cristo que não podemos ignorar* (Rio de Janeiro: Rocco, 2009)]; v. tb., *Jesus: A Story of Enlightenment* (New York: HarperOne, 2008).

54 *Ibid.*, p. 25.

55 Marilyn Ferguson, *Brain Revolution*, p. 344; "Life at the Leading Edge: A *New Age* Interview with Marilyn Ferguson", *New Age* (August, 1982); Weil, *Natural Mind*, p. 204-5. Sam Keen ("A Conversation…", *Psychology Today* [July, 1973], p. 72) cita a afirmação de Oscar Ichazo: "A humanidade é o Messias". Weil, aliás, declarou: "Sou quase tentado a chamar os psicóticos de a vanguarda evolutiva da espécie. Eles possuem o segredo de mudar a realidade pela mudança da mente; se podem usar esse talento para fins positivos, não há limites para o que eles podem realizar" (*Natural Mind*, p. 182). LeShan parece concordar com isso (*The Medium, the Mystic and the Physicist*, p. 211-2). Thompson, em

Passages About Earth, é totalmente otimista, mas v. esp. p. 149; doze anos mais tarde, em "A Gaian Politics", *Whole Earth Review* (Winter, 1986), p. 4, ele manifesta algumas reservas, ao observar que o espírito da época substituíra "'Guerra nas estrelas' e 'Kung Fu' por 'Dynasty' e 'Dallas,' Joni Mitchell por Madonna e 'Contatos imediatos' por 'Rambo'".

56 *Brief History of Everything*, p. 156. Em paralelo a isso estão as observações de Margaret Newman: "A consciência abarca o universo e reside em toda a matéria" e "a pessoa não *possui* consciência — a pessoa *é* uma consciência" (*Health as Expanded Consciousness*, p. 33, 36).

57 De acordo com Wilber (*Brief History of Everything*, p. 217-9), apenas alguém treinado em uma disciplina como o zen é capaz de julgar se o que se experimenta é a realidade transcendente ou não. O conhecimento é estado-específico; em nossa consciência de vigília comum somos incapazes de julgar a realidade das experiências de unicidade com Deus, o uno ou o universo. As alegações de verdade não podem ser avaliadas pela razão comum; só os iluminados podem saber se uma alegação é verdadeira.

58 Rio de Janeiro: Record, 1988, p. 161.

59 Citado em Laura Archera Huxley, *This Timeless Moment: A Personal View of Aldous Huxley* (1968; reimp., New York: Ballantine, 1971), p. 249-51.

60 *Doors of Perception*, p. 13.

61 *Ibid.*, p. 22.

62 *Ibid.*, p. 23.

63 *Ibid*. Note a contradição interna no que Huxley disse. Por um lado, sem a nova consciência a humanidade não será capaz de sobreviver no planeta; por outro, o eu, sem mesmo perceber, é o centro do cosmo. Visto que o cosmo é eterno (uma ideia implícita no sistema de Huxley), o eu é eterno. Por que, então, se preocupar com a vida na terra? A atitude "por que se preocupar" representa a posição multissecular oriental; mas parece que quando o Ocidente vai para o Oriente atrás de sabedoria, não pode se livrar de toda a bagagem ocidental, um elemento dela está enraizado com firmeza no ideário judaico-cristã, a saber: que o mundo atual (as pessoas na terra) serve para algo.

64 Ken Wilber insiste que a ciência é válida no seu próprio domínio da realidade física (*A Sociable God*, p. 7-8).

65 MacLaine, *Out on a Limb*, p. 74 [Lançado em português com o título *Minhas vidas* (Rio de Janeiro: Record, 1983)] e *A vida é um palco* (Rio de Janeiro: Record, 1988), p. 237; Castaneda, *A Separate Reality*; LeShan, *The Medium, the Mystic and the Physicist*, p. 34; Lilly, *Center of the Cyclone*, p. 25; Albert Rosenfeld, "Mind and Supermind", *Saturday Review* (22 February, 1975), p. 10; Wilber, *Brief History of Everything*, p. 156, 240; Klimo, *Channeling*, p. 174-6; Chopra, *Third Jesus*, p. 23.

66 MacLaine, *A vida é um palco*, p. 172.

67 *Dançando na luz*, p. 246.

68 *It's All in the Playing*, p. 331.

69 *Center of the Cyclone*, p. 110.

70 *Ibid.*, p. 5.

71 *Doors of Perception*, p. 89.

72 *Center of the Cyclone*, p. 180; v. tb. p. 10, 54.

73 *Brain Revolution*, p. 61-3.

74 P. 234.

75 *Doors of Perception*, p. 17-8.

76 Outros, porém, enfatizam a continuidade entre o "eu" (e sua unidade), o universo visível e o invisível. Veja Ferguson, *Brain Revolution*, p. 21; Thompson, *Passages About Earth*, p. 97-103, 166; Lilly, *Center of the Cyclone*, p. 211; Wilber, *Brief History of Everything*, p. 156, 240.

77 Alusões às suas vidas passadas ocorrem nos escritos de MacLaine, mas uma espécie de litania aparece em *Dancing in the Light*, p. 366-84.

78 *Teachings of Don Juan*, p. 32, 136-8; *Separate Reality*, p. 51, 140, 144, 158-9; *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan* (New York: Simon & Schuster, 1972), p. 213-5; *Tales of Power*, p. 46, 87-9, 239, 257.

79 *Center of the Cyclone*, p. 27, 39, 55-7, 90-1, 199.

80 MacLaine demonstra isso em *A vida é um palco*, p. 241-5.

81 V. o gráfico de Lilly (*Center of the Cyclone*, p. 148-9), que detalha e descreve os vários níveis de consciência e seus rótulos segundo ele, George I. Gurdjieff e I. K. Taimni.

82 *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind*. 1901; reimp., New York: Penguin, 1991, p. 3, citado em James, *Varieties of Religious Experience*, p. 306. Bucke também menciona "uma aceleração do senso moral", mas isso é incomum, como veremos abaixo.

83 Mais uma vez, v. os vários níveis de Lilly (*Center of the Cyclone*, p. 148-9).

84 *Dançando na luz*, p. 278. [Grifos da autora.] Houston teve essa experiência com a idade de 6 anos: "Parecia como se eu soubesse tudo, como se *fosse* tudo" (*Godseed*, p. xvii).

85 *Brain Revolution*, p. 60. V. tb. as descrições em Lilly, *Center of the Cyclone*, caps. 11-18; James, *Varieties of Religious Experience*, p. 292-328; LeShan, *The Medium*, *the Mystic and the Physicist*, p. 86-7, 250; Zaehner, *Zen*, *Drugs and Mysticism*, p. 89-94; Wilber, *Brief History of Everything*, p. 156, 240; quase toda discussão sobre estados alterados de consciência mencionará muitas dessas características. Para uma abordagem mais científica das características dos estados alterados de consciência, v. Arnold M. Ludwig, "Altered States of Consciousness", in: *Altered States of Consciousness: A Book of Readings*, Charles Tart, org. (New York: John Wiley & Sons, 1969), p. 9-22.

86 V. p. 144-65.

87 *Dancing in the Light*, p. 202-3, 242-3, 248-9, 269, 341-2, 345, 351, 363-4, 383; e *A vida é um palco*, p. 219-22.

88 James, *Varieties of Religious Experience*, p. 306; Thompson, *Passages About Earth*, p. 29, 82; Wilber, *Brief History of Everything*, p. 189, 233, 235; Lilly, *Center of the Cyclone*, p. 20, 171, 180; Huxley, *Doors of Perception*, p. 39. Wilber, p. ex., diz que o mais evoluído é o melhor: "A Intuição Moral Base é proteger e promover a maior profundidade para a maior amplitude" (*Brief History of Everything*, p. 335). O mal é possível na medida em que "queremos ser uma *totalidade* [ter direitos] sem ser *parte* de nada [ter responsabilidade]" (*ibid.*, p. 333).

89 *Third Jesus*, p. 209.

90 Huxley, *Doors of Perception*, p. 55; v. tb. p. 51, 54-8, 133-40.

91 *Ibid.*, p. 54.

92 *Center of the Cyclone*, p. 24-5, 33, 88-90, 169; e Castaneda, ao longo de seus quatro primeiros livros.

93 *A vida é um palco*, p. 151-9.

94 Lilly, *Center of the Cyclone*, p. 35; L. Huxley, *This Timeless Moment*, p. 275-88; Weil, *Natural Mind*, p. 83, 95.

95 Keen relata a noção que Ichazo tem da "queda" do homem em "Conversation", p. 67.

96 Grof, "Beyond the Bounds of Psychoanalysis", p. 86-8; Lilly, *Center of the Cyclone*, p. 17, 35; LeShan, *The Medium*, *the Mystic and the Physicist*, p. 232-64; James, *Varieties of Religious Experience*, p. 306; Zaehner, *Zen*, *Drugs and Mysticism*, p. 44.

97 São Paulo: Martins Fontes, 1996. Para uma explicação das suas visões e uma crítica a partir de uma perspectiva cristã, v. Phillip J. Swihart, *The Edge of Death* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1987), p. 25-31; este livro contém uma bibliografia útil de livros de experiências de quase morte e de outras experiências fora do corpo.

98 Rio de Janeiro: Nórdica, s.d. Algumas livrarias da nova era têm uma seção especial que trata apenas de experiências fora do corpo.

99 P. 281-4, 289-90.

100 P. 154.

101 V. uma crítica cristã por Swihart, *Edge of Death*, p. 41-82, esp. 67-9; e o livro de Mark Albrecht, *Reincarnation* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1982); para uma perspectiva humanista secular, v. Melvin Harris, "Are 'Past-Life' Regressions Evidence of Reincarnation?", *Free Inquiry* (Autumn, 1986), p. 18-23; e o artigo em três partes de Paul Edwards, "The Case Against Reincarnation", *Free Inquiry* (Autumn, 1986), p. 24-34; (Winter, 1986-1987), p. 38-43, 46-8; (Spring, 1987), p. 38-43, 46-9.

102 *Doors of Perception*, p. 13.

103 *Ibid*., p. 140. V. tb. o romance *A ilha*, de Huxley, onde ele dá a muitas dessas novas noções de consciência um tratamento mais completo e imaginativo.

104 *Center of the Cyclone*, p. 39. As frases omitidas sugerem várias alternativas não ocultistas, incluindo o relativismo conceitual.

105 Benjamin Whorf, *Language, Thought and Reality*, John B. Carroll, org. Cambridge: MIT Press, 1951, p. 57.

106 *Ibid.*, p. 58.

107 Stuart Chase, prefácio, p. vi.

108 *Intellectual Digest*, March, 1973, p. 18. O ponto não é o fato de a conclusão dele não seguir a lógica da ilustração.

109 *Language and Myth*, trad. Susanne K. Langer. New York: Dover, 1946, p. 7.

110 *Ibid.*, p. 7-8.

111 *Ibid.*, p. 8.

112 *The Medium, the Mystic and the Physicist*, p. 43. Ele se baseou em Bertrand Russell para elaborar a lista, mas fez um levantamento a partir da própria experiência e da dos videntes entrevistados.

113 Suspeito fortemente que não existe nada além de uma relação metafórica entre o conceito de complementaridade usado pelos cientistas e a versão de relativismo conceitual advogada por LeShan em outros teóricos da nova consciência. V. o texto de Weinberg, “Sokal’s Hoax” e de Stenger, “New Age Physics”, citados na n. 26 acima, para confirmar isso. Mas apelar para o prestígio da ciência é sempre uma boa tática retórica — mesmo ao defender uma cosmovisão que, se praticada, destruiria a iniciativa científica.

114 Todo o livro de Wilber — *Uma breve história do universo* — é dedicado a uma elaboração desses esquemas.

115 Citado no livro de Ferguson *Brain Revolution*, p. 19. Claro, se não existe como medir a veracidade de um modelo de realidade, não há como medir sua falsidade. Logo, a ideia de que todos os nossos modelos de realidade estão errados equivale à negação de todos os significados e consiste em um argumento niilista cifrado (v. Thielicke, *Nihilism*, p. 63-5). Dizer que não existem “modelos verdadeiros” de realidade na ciência não é uma crítica devastadora para quem entende que a descrição científica fornece *insights* válidos sobre *como* a realidade é, mas não o que a realidade *é* (v. o livro de Bube, *Putting It All Together*, p. 15-20).

116 Para uma visão diferente do conceito de complementaridade, v. o livro de Donald MacKay, *The Clockwork Image* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1974), p. 91-2; e de Bube, *Putting It All Together*, p. 167-87.

117 Veja Ferguson, *Brain Revolution*, p. 83; Weil, *Natural Mind*, p. 67; LeShan, *The Medium*, *the Mystic and the Physicist*, p. 99, 124, 139, 150; James, *Varieties of Religious Experience*, 308; Ichazo citado por Keen, “Conversation…”, p. 70; Lilly, *Center of the Cyclone* [*passim*].

118 *Center of the Cyclone*, p. 125.

119 *Natural Mind*, p. 67. Esse critério pragmático também governa o julgamento feito por Charles Tart e Jon Klimo (Klimo, *Channeling*, p. xiv, 23).

120 *Ibid.*, p. 48, 87.

121 Citado por Peter Mezan, “After Freud and Jung, Now Comes R. D. Laing: Popshrink, Rebel, Yogi, Philosopher-King?”, *Esquire*. January, 1972, p. 171.

122 Ibid.

123 *Ibid*.

124 Rio de Janeiro: Record, 1987, p. 278

125 O texto de Carl Olson — “Chopra’s Christ: The Mythical Creation of a New Age Panthevangelist” — é’ uma resenha longa, detalhada, crítica, lógica e teologicamente perspicaz do livro *The Third Jesus* <www.ignatiusinsight.com/features2008/colson_chopra_may08.asp>.

126 *Third Jesus*, p. 8.

127 *Ibid*.

128 *Ibid*., p. 9.

129 *Ibid*., p. 10.

130 Como diz Carl E. Olson: “Não se apresenta nenhum argumento, nenhum estudioso é citado, nenhum esforço é feito para demonstrar como e por que Chopra aceita um versículo [da Bíblia] como autêntico enquanto rejeita outros como estando de alguma forma

distorcidos ou corrompidos por fins ideológicos" (Olson, *Chopra's Christ*). Não há uma lista de livros confiáveis sobre o Jesus da história. Chopra poderia ter consultado a obra de Nicholas T. Wright, cuja enorme obra acadêmica é em parte encontrada na série de 3 volumes *Christian Origins and the Question of God*, *The New Testament and the People of God* (1992), *Jesus and the Victory of God* (1996) e *The Resurrection of the Son of God* (2003); todos publicados por Minneapolis: Fortress Press. (Até o momento mais um volume foi acrescentado à série: *Paul and the Faithfulness of God* (2013); alguns já possuem tradução em português. [N. do T.]) O livro de Paul Barnett, *Is the New Testament Reliable?* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1985) é mais popular, mas ainda assim acadêmico.

131 Segundo alguns estudiosos, todos os livros do Novo Testamento foram escritos antes de 70 d.C. [N. do R]

132 *Third Jesus*, p. 39.

133 *Ibid*., p. 73.

134 *Ibid*., p. 125.

135 *Ibid*., p. 125-6.

136 V. p. 185-88 acima.

137 *Essay on Man*, vol. 1, p. 95.

138 *Passages About Earth*, p. 99.

139 Neste ponto há pouca diferença entre Burrhus F. Skinner e William Irwin Thompson; v. *Para além da liberdade e da dignidade*, p. 148-50, e *Passages About Earth*, p. 117-8.

140 *Brief History of Everything*, p. 336. Por "hólon humano" Wilber se refere ao complexo todo/parte que constitui um ser humano.

141 V., p. ex., Mt 7.21-23; Lc 10.20; At 8.9-24; 13.8-11; 19.11-20; Gl 5.19-21; Tg 3.13-18; Ap 21.8. V. tb. J. S. Wright e K. A. Kitchen, "Magic and Sorcery", in: *New Bible Dictionary*, I. Howard Marshall, org. et al., 3. ed. (Downers Grove: InterVarsity Press, 1961), p. 713-7.

142 A palavra *válida* passa por algumas permutações interessantes em LeShan, *The Medium, the Mystic and the Physicist*, p. 99, 108, 150, 154, 210.

143 Talvez Thielicke chamasse isso de niilismo cifrado; v. Thielicke, *Nihilism*, p. 36, 63-5.

144 "The Drugs of Habit", *Commentary*. June, 1971, p .49.

Capítulo 9

O horizonte perdido

PÓS-MODERNISMO

Nunca ouviram falar do louco que acendia uma lanterna em pleno dia
e desatava a correr pela praça pública,
gritando sem cessar: “Procuro Deus! Procuro Deus!”
“é o que lhes vou dizer. *Nós o matamos*... vocês e eu!
Somos nós, nós todos, seus assassinos! Mas como fizemos isso?
Como conseguimos esvaziar o mar?
Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro?
Não estaremos errando através de um vazio infinito?
Não sentiremos na face o sopro do vazio?
Ainda não sentimos nada da decomposição divina?
Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto!
E fomos nós que o [matamos]! Como havemos de nos consolar,
nós, assassinos entre os assassinos!”
“Chego cedo demais”, disse ele então, “o meu tempo ainda não chegou.
Esse acontecimento enorme está ainda a caminho,
caminha e ainda não chegou ao ouvido dos homens”.[1]

Friedrich Nietzsche, *O louco*

Em uma brilhante parábola escrita há mais de cem anos, Friedrich Nietzsche viu tudo.[2] A cultura não pode perder o centro filosófico sem ter com isso as mais sérias consequências não apenas para a filosofia sobre a qual se baseia, como também para toda a superestrutura da cultura e mesmo para a noção que cada pessoa

tem de sua identidade. Tudo muda. Quando Deus morre, a substância e o valor do restante também morre.

O reconhecimento da morte divina é o princípio da sabedoria pós-moderna. É também o fim da sabedoria pós-moderna. Pois, em última análise, o pós-modernismo não é "pós" coisa nenhuma; é o último movimento do moderno, o resultado de o moderno levar seus próprios compromissos a sério e ver que eles não conseguem resistir ao teste da análise.[3]

Como comentei antes, Sócrates disse que a vida não examinada não vale a pena ser vivida, mas para o naturalista ele está errado.[4] Para o naturalista, a vida examinada não vale a pena ser vivida. Ora, passados mais de cem anos desde Nietzsche, a notícia da morte de Deus chegou por fim "aos ouvidos dos homens". O horizonte que define os limites do nosso mundo foi apagado. O centro que nos mantém no lugar desapareceu. Nossa era, que cada vez mais vem a ser chamada pós-moderna, se encontra à deriva no pluralismo de perspectivas, na pletora de possibilidades filosóficas, mas sem a noção dominante de aonde ir ou como lá chegar. O futuro próximo da anarquia cultural parece inevitável.

Chega dessa conversa deprimente. Este livro deve ser um catálogo de cosmovisões. Catálogos devem ser desapaixonados. Controle-se!

O PROBLEMA DA DEFINIÇÃO

Controlar-se é difícil. Como se define o indefinido? Sem dúvida, o termo que agora se enquadra é *pós-modernismo*.[5] Mas o que ele significa? Ele é usado por tantas pessoas para lidar com tantas facetas diferentes da vida cultural e intelectual que seu significado é muitas vezes confuso, não apenas nas bordas, mas também no centro (como se um termo que definisse uma cosmovisão sem um centro pudesse dispor de um centro).

Embora o professor de Literatura Ihab Hassan tenha sido um dos primeiros estudiosos a escrever sobre o pós-modernismo, ele

confessa: “Sei menos sobre a pós-modernidade hoje que três décadas atrás [1971], quando comecei a escrever sobre ela... [Ainda hoje] não se chegou ao consenso sobre o real significado do pós-modernismo”. Se estivessem enclausurados em uma sala para uma semana de discussões, diz ele, os principais estudiosos que escrevem sobre o assunto não chegariam a um acordo, e “gotas de sangue poderiam aparecer debaixo do peitoril”. Ainda assim, ele nota alguns elementos comuns: “Fragmentos, hibridismo, relativismo, jogo, paródia, pastiche e uma irônica postura anti-ideológica, um *éthos* beirando o brega e o burlesco”.[6] Mark Lilla faz uma afirmação semelhante sobre o “pós-modernismo acadêmico”, descrevendo-o como “uma constelação frouxamente estruturada de disciplinas efêmeras como estudos culturais, estudos de homossexuais e lésbicas, estudos científicos e teoria pós-colonial”. Ele “toma emprestado livremente”, diz Lilla, “de uma série de obras (em tradução) de estudiosos como Jacques Derrida, Michel Foucault e Jean-François Lyotard”. Então acrescenta: “Dada a impossibilidade de impor a ordem lógica sobre ideias tão dissimilares como essas, o pós-modernismo é longo em atitude e curto em argumentação”.[7]

De modo geral, considera-se que o termo *pós-modernismo* tenha surgido primeiro em referência à arquitetura, à medida que arquitetos se afastaram das caixas impessoais e sem adorno de concreto, vidro e aço para adotar formas e estruturas complexas, extraindo motivos do passado sem atentar à sua função ou propósito original.[8] Mas quando o sociólogo francês Jean-François Lyotard usou o termo *pós-moderno* para sinalizar uma mudança na legitimação cultural, o termo se tornou uma palavra destacada na análise cultural.

Em suma, Lyotard definiu *pós-moderno* como “incredulidade em relação às metanarrativas”.[9] Já não há uma única história, uma metanarrativa (uma cosmovisão, em nossos termos), que mantém a cultura ocidental unida. Não se trata apenas de que por muito tempo

ocorrem muitas histórias com poder coesivo sobre o grupo social que a adota. Os naturalistas têm sua história, os panteístas, os cristãos *ad infinitum*. Com o pós-modernismo, nenhuma história é mais crível que qualquer outra. Todas as histórias são igualmente válidas, validadas pela comunidade que vive por elas.

Eu não posso catalogar o pós-modernismo da forma como fiz com as cosmovisões anteriores. Até mais que o existencialismo, o pós-modernismo é mais que uma cosmovisão e também menos. Isso se deve, na maior parte, à origem do termo na sociologia e não na filosofia. Os sociólogos se preocupam com o comportamento das pessoas como parte da sociedade. Eles não usam categorias do ser (metafísica) ou saber (epistemologia) ou ética; isto é, eles não perguntam o que é verdadeiro sobre a realidade, mas como as noções do ser, do saber e da ética surgem e funcionam na sociedade. Para entender o pós-modernismo, portanto, teremos de perguntar e responder não apenas as setes perguntas de cosmovisão apresentadas no Capítulo 1, mas também fazer uma pergunta sobre as próprias perguntas.

Busquemos primeiro deixar uma coisa clara. O pós-modernismo tem influenciado o entendimento religioso, incluindo o característico do teísmo cristão, mas aceita o fundamento que está no cerne do naturalismo: *A matéria existe eternamente; Deus não existe*.

A PRIMEIRA COISA: SER PARA SABER

Pedi desculpas ao lidar com uma explicação fazendo primeiro uma declaração resumida que parecia opaca. Farei isso agora de novo com a esperança de que a declaração subsequente esclareça a visão.

1. Uma pergunta de cosmovisão sobre as perguntas de cosmovisão: *A primeira pergunta de que o pós-modernismo trata não é o que existe ou como sabemos o que existe, mas como a linguagem funciona para construir o significado. Em outras palavras,*

houve uma mudança nas "primeiras coisas", do ser ao saber, para construir o significado.

Duas mudanças importantes de perspectiva ocorreram ao longo dos últimos séculos: uma é o movimento "pré-moderno" (característico do mundo ocidental antes do século XVII) para "moderno" (começando com Descartes); a segunda é o movimento "moderno" para "pós-moderno" (cujo primeiro grande expoente foi Friedrich Nietzsche no último quarto do século XIX). Tome o seguinte como exemplo dessas mudanças (mais tarde veremos outras). Houve o movimento da 1) preocupação "pré-moderna" com uma sociedade justa, baseada na revelação de um Deus justo, para a 2) tentativa "moderna" de usar a razão universal como guia para a justiça e para a 3) desesperança "pós-moderna" de qualquer padrão universal de justiça. A sociedade então se move da hierarquia medieval para o iluminismo, da democracia universal para o privilégio pós-moderno da autodefinição dos valores de indivíduos e comunidades. Essa é a fórmula para a anarquia. É difícil pensar nisso como progresso, mas o progresso é, por sua vez, uma noção "moderna". O cristão "pré-moderno" dispunha do conceito muito claro da depravação humana, e a mente pós-moderna tem uma visão muito fraca de qualquer verdade universal.

Uma das formas de entender essas mudanças é refletir sobre nossa reflexão.[10] Para nós, significa identificar as preconcepções sobre as quais esta análise do livro tem até agora se baseado.

Alguns leitores de edições anteriores deste livro desafiaram a forma como eu coloquei as perguntas de cosmovisão no Capítulo 1. Sua preocupação é se um conjunto de sete perguntas (agora oito) não compromete a análise particular de cosmovisões aos parâmetros de uma cosmovisão.[11] Essa é uma observação astuta. O cerne da questão é a ordem das perguntas. Coloquei a Pergunta 1 (*O que é a realidade primordial — o realmente real?*) em primeiro lugar por uma boa razão. Eu tomo a metafísica (ou ontologia) como fundamento de todas as cosmovisões. O ser é

anterior ao saber. Se nada existe, nada pode ser conhecido. Assim, na definição do teísmo, começo por Deus, definido como infinito e pessoal (triúno), transcendente e imanente, onisciente, soberano e bom.[12] Tudo o mais no teísmo decorre desse compromisso com a noção específica do que existe em sentido fundamental. A Pergunta 2 versa sobre a natureza do universo externo, e as Perguntas 3 e 4 se referem à natureza dos seres humanos e do seu destino. Só ao chegarmos à Pergunta 5 que tratamos de "como sabemos" as coisas. Então veio a ética — como devemos nos comportar — na Pergunta 6, e, por fim, a pergunta geral sobre o significado histórico do homem na Pergunta 7. Agora a Pergunta 8 se concentra no fim para o qual vivemos.

O fato é que essa ordem de perguntas é de conotação geral *pré-moderna* e *teísta* em particular. O teísmo coloca o ser antes do saber. O naturalismo iluminista coloca o saber antes do ser.[13] A mudança ocorreu no início do século XVII com Descartes. Ele é considerado o primeiro filósofo moderno, no mínimo por se interessar mais em *como* alguém sabe que *o conteúdo* do que se sabe. Para sua abordagem filosófica — e para a de quase todos os principais filósofos de sua época em diante — o saber antecede o ser.[14] Descartes não rejeitou a noção teísta de Deus. Ao contrário, ele mantinha uma noção de Deus de essência idêntica à de Tomás de Aquino.[15] Seu interesse na certeza sobre esse conceito teve consequências importantes.

A abordagem de Descartes do saber é lendária. Ele queria ter certeza absoluta de saber de fato a verdade. Assim, levou o método da dúvida quase (mas não totalmente) ao limite. Do que posso duvidar? — ele se perguntou na quietude do seu estudo. E concluiu que poderia duvidar de tudo, exceto de que duvidava (duvidar é pensar). Então concluiu: "Penso, logo existo". Em seguida, considerou se havia algo além da própria existência de que poderia ter certeza. Após uma série de argumentos, escreveu:

> Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante.[16]

Eis a essência da modernidade: a autonomia da razão humana. Um indivíduo, Descartes, declara saber, com certeza filosófica, que ele é algo reflexivo. A partir dessa base Descartes continua com a argumentação de que Deus necessariamente existe e que a realidade é dupla — matéria e mente.

A noção da autonomia da razão humana libertou a mente humana da autoridade dos antigos. O progresso técnico e científico não procedeu de noções reveladas na Escritura, mas da suposição de que a razão humana poderia encontrar de fato o caminho para a verdade. Esse conhecimento era poder, poder instrumental, poder sobre a natureza, poder para conseguir o que quisesse. Na ciência, os resultados foram excelentes. Na filosofia, porém, o movimento do ser para o saber, da primazia do Deus que cria e revela para a primazia do eu que sabe por conta própria, foi fatal. Ambos estabeleceram a agenda da filosofia moderna de Locke até Kant e desencadearam também o recuo da filosofia pós-moderna de Nietzsche até Derrida, uma vez que o otimismo humanista flertava com o desespero.

A PRIMEIRA COISA: SABER PARA SIGNIFICAR

Como o saber se tornou o foco, saber como se sabe se tornou uma questão importante. David Hume (1711-1776) colocou em dúvida a existência da causa e efeito como realidade objetiva. Immanuel Kant (1724-1804) tentou dar uma resposta a Hume, mas acabou exaltando o “eu’ conhecedor à posição de realidade “criadora” e removendo dele a capacidade de conhecer as coisas em si mesmas.[17] Georg W. F. Hegel (1770-1831) e, por um breve período de otimismo, os idealistas alemães exaltavam o eu humano a dimensões quase divinas. Por fim, Friedrich Nietzsche (1844-

1900) desferiu o golpe de misericórdia na autoconfiança moderna no fato de pensarmos saber o que realmente sabemos. À parte dos entusiastas da nova era, há pouca esperança hoje na sustentação de qualquer otimismo sobre a condição humana.

A história mais ampla da filosofia moderna pode ser lida em vários lugares.[18] Preocupamo-nos com um único tema central: a mudança do *saber* para o *significar*. Isso se torna mais evidente em primeiro lugar com Nietzsche. Ele terminou o que Descartes havia começado; levou a dúvida para além de Descartes, ao rejeitar o argumento da certeza sobre a existência do eu.

Considere mais uma vez o "Penso, logo existo" de Descartes. O pensar cria ou causa o *eu*, não o *eu* que cria ou causa o pensar? O pensar não requer o agente, apenas produz a ilusão do agente?[19] E se houver apenas o pensar — um fluxo de linguagem sem origem discernível, sem direção ou significado determinado?

Independentemente de a crítica específica de Nietzsche ser ou não uma análise justa da busca de Descartes pela certeza, a dúvida mais radical de Nietzsche traz danos radicais à certeza humana. Depois de Nietzsche, nenhuma pessoa reflexiva deveria ter sido capaz de assegurar a confiança fácil na objetividade da razão humana. Entretanto, como apontou Nietzsche na parábola do louco, leva bastante tempo até que as ideias se infiltrem na cultura. O louco afirma ter chegado cedo demais. A ação se consumara, mas na década de 1880 a notícia ainda estava a caminho. Nos anos entre 1950 e 1960 ela estava começando a ser ouvida nas vozes de Jean-Paul Sartre e Albert Camus. Na década de 1990, todos no mundo ocidental e grande parte do Oriente perceberam que a confiança na razão humana estava quase morta. É verdade, a maioria dos filósofos não havia capitulado, não talvez porque tinham muito a perder, mas porque tinham tudo a perder.[20] Muitos cientistas e tecnólogos confiam na capacidade da ciência de oferecer o conhecimento certo, mas eles parecem ser a última parte do mundo intelectual a fazê-lo.

A MORTE DA VERDADE

O próprio saber se encontra sob fogo cruzado, em especial a noção de que há verdades de correspondência. O relativismo conceitual, discutido no capítulo anterior, atende agora não apenas à experiência religiosa, mas a todos os aspectos da realidade.[21]

2. Pergunta de cosmovisão 5: *A verdade sobre a realidade em si está para sempre oculta de nós. Tudo o que podemos fazer é contar histórias.*

Se começarmos com o eu aparentemente conhecedor e seguirmos as implicações, seremos deixados primeiro com o eu solitário (solipsismo) e depois nem mesmo com isso. O teórico literário Edward Said fez a seguinte afirmação:

> Não mais um *cogito* [coisa pensante] coerente, o homem agora habita os interstícios, "os espaços interestelares vazios", não como objeto nem como sujeito; antes, o homem é a *estrutura*, a generalidade de relacionamentos entre as palavras e ideias que chamamos humanistas, em contraste com as ciências puras ou naturais.[22]

Claro, ainda contamos histórias pessoais sobre a vida, sobre onde estivemos e aonde pretendemos ir. E contamos histórias maiores também. Alguns de nós — digamos cristãos, naturalistas otimistas, humanistas seculares, químicos, por exemplo — podem se apegar às metanarrativas, mas elas são apenas pensamentos baseados no desejo. A linguagem usada para contar nossas histórias é, como disse Nietzsche, "um exército móvel de metáforas".

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, em uma palavra, uma soma do relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais corno moedas.

Nietzsche, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*[23]

Temos um contínuo “impulso à verdade”, valendo agora o “ser veraz, que a sociedade, para existir, institui. Isto é, de utilizar as metáforas habituais; portanto, dito moralmente: da obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, mentir em rebanho em um estilo a todos obrigatório”.[24]

Quem se apega à metanarrativa como se realmente fosse a história principal, para abarcar ou explicar as demais histórias, está iludido. Nós podemos ter significado, pois todas essas histórias são mais ou menos significativas, mas não podemos ter a verdade.

De acordo com o pós-modernismo, nada que pensamos saber pode ser verificado à luz da realidade. Ora, não devemos pensar que os pós-modernistas acreditam inexistir a realidade fora da nossa língua. Não devemos abandonar a percepção comum de que um ônibus desce a rua e é melhor sair do caminho. Nossa língua sobre a existência do “ônibus” que “está descendo” a “rua” é útil. Ela tem valor de sobrevivência! Mas à parte dos sistemas linguísticos, nada podemos saber. A linguagem toda é construção humana. Não podemos determinar sua “veracidade”, apenas a utilidade.

Essa ideia básica conta com expressões variadas, dependendo do teórico pós-moderno. Richard Rorty servirá como ilustração:

> O mundo não fala. Só nós o fazemos. O mundo pode, desde que tenhamos nos programado com a língua, levar-nos a manter crenças. Mas não pode nos propor uma língua para falarmos. Só outros seres humanos podem fazer isso. [...] As *línguas* são criadas e não encontradas, e [...] a verdade é uma propriedade de sentenças, de entidades linguísticas.[25]

Verdade consiste em tudo aquilo sobre o que se obtém concordância junto aos colegas (ou à comunidade). Se podemos fazer com que eles usem nossa língua então — como os “poetas fortes”: Moisés, Jesus, Platão, Freud — nossa história é tão verdadeira quanto qualquer história pode ser.

Claro, se nossa história não “funciona”, se não conseguimos obter a língua que nos permita “atravessar a rua quando o ônibus está vindo” com segurança, poucos continuarão a circular bastante tempo na cidade moderna. Algumas línguas deixarão de existir porque os autores não sobreviveram tempo o bastante para ter filhos a quem lhes ensinar. Mas visto que muitas línguas — do híndi, ao mandarim, ao suaíli — nos mantêm vivos nas cidades, todas elas têm o valor de verdade necessário para evitar que sejamos atingidos por um ônibus.

O filósofo Willard Van Orman Quine compara a língua da ciência moderna com as histórias de Homero sobre os deuses:

> De minha parte, como físico leigo, acredito em objetos físicos, e não nos deuses de Homero; e considero um erro científico acreditar no contrário. Mas, quanto ao fundamento epistemológico, os objetos físicos e os deuses diferem apenas em grau, não em espécie. Ambos os tipos de entidades integram nossa concepção apenas como postulados culturais. O mito dos objetos físicos é epistemologicamente superior à maior parte dos mitos na medida em que se mostrou mais eficaz do que outros como dispositivo para fazer operar uma estrutura manipulável no fluxo da experiência.[26]

Em suma, a única espécie de verdade que existe é a verdade pragmática. Não há verdade de correspondência.

É fácil ver como essa noção, quando aplicada a reivindicações religiosas, desencadeia o relativismo radical.[27] Nenhuma história é mais verdadeira que outra. A história funciona? Isto é, satisfaz o contador? Ela dá o que você quer — digamos, o senso de pertencimento, a paz consigo mesmo, a esperança para o futuro, uma maneira de ordenar sua vida? É tudo o que se pode perguntar.

Há também um problema com as próprias histórias. Como é a língua em que são expressas para serem interpretadas? No segmento desconstrucionista do pós-modernismo, as histórias que contamos para nós mesmos e para os outros não têm um significado determinado. Elas não estão sujeitas apenas à situação normal da interpretação errada por falta de inteligência ou de um

pano de fundo elementar, ou pela diferença entre os panos de fundo ou contextos do autor ou falante e do leitor ou ouvinte. Há uma indeterminação inerente à própria linguagem. Todas as histórias contêm as sementes da autocontradição.[28] Textos e declarações significam apenas o que os leitores entendem que significam.[29]

Assim, no pós-modernismo há o movimento da 1) noção "pré-moderna" cristã da metanarrativa determinada revelada para 2) a noção "moderna" da autonomia da razão humana com acesso à verdade da correspondência para 3) a noção "pós-moderna" de que nós criamos a verdade à medida que construímos linguagens que servem aos nossos propósitos, embora elas mesmas sejam desconstruídas sob análise.

3. Pergunta de cosmovisão 3: *As histórias dão às comunidades o caráter coeso.*

Assim, se as alegações de verdade não são consideradas a realidade das coisas, se contamos apenas com histórias elaboradas por seres humanos em que cremos e as quais narramos, o resultado não consiste de forma necessária na anarquia total. Isso é verdade por duas razões: primeira, as pessoas acreditam que essas histórias são verdadeiras, por isso elas funcionam na sociedade como se fossem verdadeiras; segunda, grupos de pessoas creem na mesma história básica, e dela resultam comunidades mais ou menos estáveis. Elas começam a se desintegrar quando pessoas diversas em seu interior acreditam em histórias substancialmente diferentes.

Os cristãos, por exemplo, acreditam que Deus é triúno. O pós-modernista pode afirmar a impossibilidade de conhecer essa história de acordo com a realidade, mas o cristão considera possível. O naturalista acredita que "o cosmo é tudo o que existe", de forma independente de como o pós-modernista possa explicar que essa crença não pode, em princípio ou prática, ser comprovada. Alguém poderia declarar também que o pós-modernista realmente acredita

na veracidade dessa explicação, pois, se for verdadeira, não poderá existir (mas isso antecipa a crítica ao pós-modernismo que segue abaixo). Em todo caso, as histórias têm grande poder coesivo social; elas fazem comunidades a partir do que de outra forma são punhados de pessoas díspares.[30] O resultado é: embora no pós-modernismo haja certa "incredulidade relativa às metanarrativas" (Lyotard), em cada cultura há uma história, com a qual há suficiente concordância, que age como metanarrativa. Tanto é esse o caso que essas histórias, ao agirem como metanarrativas, mascaram a luta pelo poder de quem, em qualquer sociedade, controla os detalhes e a propagação da história.

A LINGUAGEM COMO PODER

A mudança está agora completa: do ser para o saber e para o significar. Mas as implicações continuam se empilhando.

4. Perguntas de cosmovisão 5 e 6: *Todas as narrativas mascaram a luta pelo poder. Qualquer narrativa usada como metanarrativa é opressiva.*

"Conhecimento é poder", disse Francis Bacon em um momento peculiarmente profético. Ele estava certo; o conhecimento científico "moderno" demonstrou seu poder durante três séculos. Com o pós-modernismo, no entanto, a situação se inverteu. Não há conhecimento apenas objetivo, nenhuma verdade de correspondência. Em vez disso, há só histórias, histórias que quando cridas dão ao contador poder sobre os outros.

Vários teóricos pós-modernos importantes, em especial Michel Foucault, enfatizam esse relacionamento. Qualquer história, exceto a própria, é opressiva. Toda sociedade moderna, por exemplo, define a "loucura" de modo a retirar do caminho do resto da sociedade quem se enquadra nessa categoria. Como não há maneira de saber o que é de fato a loucura, contamos só com nossas definições.[31] Rejeitar a opressão equivale a rejeitar todas as

histórias contadas pela sociedade. Isso, claro, é anarquia; e isso, como veremos, Foucault aceita.

Assim, podemos traçar aqui o movimento da 1) aceitação "pré-moderna" da metanarrativa escrita por Deus e revelada na Escritura para a 2) metanarrativa "moderna" da razão universal que produz a verdade sobre a realidade para a 3) redução "pós-moderna" de todas as metanarrativas a jogos de poder.

A MORTE DO EU SUBSTANCIAL

A questão da identidade humana remonta a milhares de anos. "Que é o homem?", perguntou o salmista. Feito "por um pouco, menor do que Deus e [coroado] de glória e de honra", veio a resposta.[32] Mas não no pós-modernismo.

5. Pergunta de cosmovisão 3: *O eu substancial não existe. Os seres humanos se tornam o que são por meio das línguas que elaboram para si mesmos.*

Se isso soa como existencialismo, é porque o existencialismo é um passo na direção da pós-modernidade. Jean-Paul Sartre disse: "A existência precede a essência".[33] Nós nos fazemos por meio do que escolhemos realizar. O *eu* é uma atividade. O sábio pós-moderno diz: "Somos apenas o que por nós mesmos descrevemos ser". O *eu* não é uma substância, nem sequer uma atividade, mas uma construção flutuante que depende da linguagem por ele usada. Se somos "poetas fortes", criamos novas maneiras de falar ou modificar a linguagem da nossa sociedade. Freud, por exemplo, era um poeta forte. Ele conseguiu fazer uma sociedade inteira falar sobre a realidade humana com termos como o "complexo de Édipo" ou o "id, o ego e o superego".[34] Jung criou o "inconsciente coletivo". Não há como saber se alguma dessas "coisas" existe. Mas usamos a linguagem para nos descrevermos, e isso se torna a verdade.

> Foucault afirma que estamos agora nos dando conta de que a "humanidade" nada mais é que uma ficção produzida pelas ciências humanas modernas. [...] O eu já não é mais visto como a fonte principal

> e a base para a linguagem; pelo contrário, estamos percebendo que o eu é constituído na linguagem e por meio dela.[35]

No pós-modernismo, o eu é de fato um conceito escorregadio. Para Nietzsche o único eu que valia a pena viver era o eu do *Übermensch*, o sobre-homem (às vezes equivocadamente traduzido como super-homem), aquele que se elevou acima do rebanho convencional e formou a si mesmo. “Assim falou Zaratustra” é a voz desse “homem além do homem”. Mas poucos podem fazer isso. A maioria de nós tem o eu construído pela linguagem convencional da nossa era e sociedade.

Assim, mais uma vez, há uma mudança da 1) noção teísta “pré-moderna” de que os seres humanos são dignificados como seres criados à imagem de Deus para a 2) noção “moderna” de que os seres humanos são o produto do seu molde de DNA, que em si resultou da evolução não planejada com base em mutações casuais e da sobrevivência do mais apto, para a 3) noção “pós-moderna” do eu insubstancial construído pela linguagem que ele usa para se descrever.

SER BOM SEM DEUS

O pós-modernismo segue a rota tomada pelo naturalismo e pelo existencialismo, mas com uma flexão linguística.

6. Pergunta de cosmovisão 6: *A ética, como o conhecimento, é uma construção linguística. Bem social é qualquer coisa que a sociedade venha a assim considerar.*

Há poucas razões para desenvolver essa ideia. Por um lado, ela é a versão pós-moderna do relativismo cultural muito mais antigo.[36] Por outro, é a extensão ética da noção de que a verdade é o que decidimos que ela seja. O comentário de Richard Rorty servirá para mostrar que essa posição não é necessariamente feliz para quem se costuma chamar pessoas de boa vontade.

> Não há nada em nosso âmago, exceto o que nós mesmos colocamos lá, nenhum critério que não tenhamos criado no decorrer da criação de uma

> prática, nenhum padrão de racionalidade que não seja um apelo a esse critério, nenhuma argumentação rigorosa que não seja obediente às nossas próprias convenções.[37]

Isso significa, admite ele, que se alguma sociedade futura decidir que o fascismo é o que ela quer, um democrata liberal ou qualquer outra pessoa não tem o que contra-argumentar. Portanto, não há como apelar ao bem maior fora da família humana. Fica-se com o relativismo ético radical. O bem é qualquer coisa que os detentores do poder na sociedade escolhem que seja. Se a pessoa está feliz com a forma que a sociedade delineia seus parâmetros éticos, a liberdade individual permanece. Mas e se o indivíduo se recusa a falar a linguagem ética da comunidade?

Considere Foucault, em muitos aspectos o anarquista mais radical de todos os principais teóricos pós-modernos. Para ele o maior bem é a liberdade individual com o fim de maximizar o prazer.[38] Foucault tem tanto medo de que a "sociedade constitua uma conspiração para sufocar os desejos pessoais de autoexpressão" que ele "agoniza profundamente sobre a questão de se o estupro deve ser regulado pela justiça penal". Para ele, escreveu Ronald Beiner, "lei = repressão; descriminalização = liberdade".[39] O pós-modernismo não pode fazer nenhum juízo normativo sobre essa visão. Só pode observar e comentar: pior para quem se acha oprimido pela maioria.

Até mesmo o valor na literatura é considerado criação do leitor. É agora uma crença comum, escreveu Kevin J. H. Dettmar: "O valor artístico não é transcendente, mas contingente: esse valor não reside no texto em sentido estrito, mas na interação complexa entre o que o texto diz e faz e o que o leitor quer e precisa".[40]

Mais uma vez vemos a mudança da 1) ética teísta "pré-moderna", baseada no caráter do Deus transcendente que é bom e nos revelou essa bondade, para a 2) ética "moderna", baseada na noção da razão e experiência humana universais e na capacidade humana de discernir o certo do errado objetivos, para a 3) noção "pós-moderna"

de que a moralidade consiste na multiplicidade de linguagens usadas para distinguir o certo do errado.

A VANGUARDA DO PÓS-MODERNISMO

7. Perguntas de cosmovisão 7 e 8: *O pós-modernismo está em fluxo, do mesmo modo que a interpretação dada pelo pós-modernismo ao significado da história humana, incluindo sua própria história. Isso significa que os compromissos centrais de muitos pós-modernistas também estão em fluxo. Em suma, os pós-modernistas estão comprometidos com o fluxo infindável de "seja o que for" em mudança.*

Dadas as seis características anteriores do pós-modernismo, é fácil ver por que ele está sempre em fluxo. Como disse Lyotard: "Tudo o que foi recebido, mesmo que ontem [...] deve ser alvo de suspeita. [...] Um trabalho só pode se tornar moderno se for primeiro pós-moderno. O pós-modernismo, assim entendido, não é o modernismo no ápice, mas no estado inicial, e esse estado é constante".[41] A história do desenvolvimento do pós-modernismo é longa demais para ser contada aqui. Só posso apresentar episódios curtos, contados, como qualquer pós-moderno apontaria, de uma perspectiva — a minha.

Na Idade Média, a teologia era a rainha das ciências. No iluminismo, a filosofia e a ciência, em especial, se tornaram as linhas de frente da mudança cultural intelectual. Na era pós-moderna, a teoria literária assumiu a liderança.

Para quem fez trabalho de pós-graduação em língua inglesa no começo da década de 1960, esse movimento parece repentino e surpreendente. Mas na década de 1960 a teoria literária começava a se tornar sofisticada e culturalmente relevante.[42] Embora os cientistas continuassem a fazer o que já tinham feito por mais de cem anos, e os filósofos concentrassem o foco em questões cada vez menores da filosofia analítica, um novo modo de avaliar sobre o pensamento emergiu e evoluiu com rapidez. Uma espécie de surto

pré-cambriano de novas ideias atiçou a imaginação de departamentos de inglês periféricos, cujos estudiosos mais jovens não apenas se moveram para a corrente principal, como passaram a integrá-la.

Os córregos murmurantes de Marx e Freud invadiram as piscinas tranquilas das cavalheirescas nova crítica e crítica histórica sulistas, agitando as águas. Então novas fontes da antropologia (Claude Lévi-Strauss), sociologia (Foucault, Lyotard), do feminismo (Kate Millet, Elaine Showalter) e da linguística (Ferdinand de Saussure) vieram com tamanha força que os turbilhões do estudo literário se tornaram a corrente principal da vida intelectual. Estudiosos como Jacques Derrida (desconstrução) e Stanley Fish (resposta do leitor) se tornaram proeminentes nos *campi.* Críticos literários se tornaram celebridades intelectuais. "A fome de *status* social sempre me pareceu mais pronunciada em professores de língua inglesa que em outros acadêmicos", acusou o professor de literatura Mark Krupnick. Os *baby boomers*[43] pós-modernistas ganharam, disse ele. "Agora há menos conflitos nos departamentos de língua inglesa porque quase todo mundo é especialista em teoria ou estudos culturais."[44]

Entretanto, ocorreu uma reação. A Association of Literary Scholars (ALSC) [Associação de Estudiosos Literários], que alguns chamariam movimento retrógrado fundado e dominado por estudiosos mais antigos, começou a ser formada em 1991, liderada por John M. Ellis, cujo livro *Against Deconstruction* [Contra a desconstrução] é uma crítica incisiva das obras de Derrida, entre outros.[45] A organização permanece ativa na ênfase ao estudo tradicional da literatura como "literatura", não como linguística, política ou instrumento de mudança social. Ilan Stavans até mesmo faz referência a Matthew Arnold, que definiu a crítica literária como o "esforço desinteressado em aprender e divulgar o que se conhece e pensa melhor no mundo".[46] Talvez ainda mais interessante seja a reação automática quando os próprios estudiosos pós-modernos são sujeitos à crítica pós-moderna. Causas políticas, psicológicas e

de gênero estão sendo agora encontradas ou especuladas para explicar as teorias deles. A cobra parece estar engolindo a própria cauda.[47]

Por fim, noto uma reviravolta um tanto bizarra. David P. Barash e Nanelle Barash sugerem uma abordagem literária a um só tempo pós-moderna no que é novo (até onde sei) e retrógrada — o retorno à modernidade científica. Eles sugerem que a teoria da evolução biológica seja o "princípio organizador" da crítica literária. "A literatura reflete mais a interação (quer real, quer imaginada) dos organismos vivos com o mundo no qual evoluíram e ao qual estão adaptados que constrói uma gama arbitrária de imaginações desconectadas."[48] Quatro anos depois, D. T. Max descreveu o trabalho de um pequeno quadro de estudiosos dedicados ao darwinismo literário. Promovido de todo o coração pelo sociobiólogo Edward O. Wilson, foi desenvolvida a partir dele uma variedade de hipóteses especulativas que esperam ser confirmadas pelo que descrevem como análises cientificamente conduzidas de textos literários.[49] Estudiosos tradicionais e pós-modernos estão bastante hesitantes, mas proponentes como Jonathan Gottschall estão eufóricos e esperançosos:

> Se nós, estudiosos literários, pudermos criar coragem e ter humildade para fazê-lo, os benefícios potenciais vão reverberar muito além do nosso campo. Poderemos gerar um conhecimento mais confiável e durável sobre arte e cultura. Poderemos despertar o espírito de aventura intelectual há muito tempo adormecido. Poderemos ajudar a impulsionar um processo pelo qual não só a literatura, mas também o campo mais amplo das humanidades, recuperará parte do ímpeto intelectual e da "reserva de mercado" perdida para as ciências. E poderemos nos juntar à mais antiga, e ainda primordial, busca de todas as disciplinas: compreender melhor a natureza humana.[50]

Seja como for, pelo fato de o estudo literário ter, em geral, recuado em algumas teorizações irracionais mais selvagens, há centenas de estudantes de pós-graduação de língua inglesa instruídos nessas teorias uma vez vanguardistas e que as trouxeram

para dentro das salas de graduação. Ainda que tenha havido um recuo discernível quinze anos atrás, essas abordagens surtirão efeito em longo prazo.[51] Ademais, Jeffrey J. Williams detectou pouco tempo atrás o retorno do interesse pela teoria literária pós-moderna de trinta anos atrás. A teoria literária de hoje, diz ele, está no "compasso de espera"; é uma "mistura eclética" que "celebra o passado".[52]

A vanguarda está sempre em movimento. Os compromissos centrais pós-modernos são efêmeros. A manobra intelectual "quente" de hoje é a tolice esquecida de amanhã. E o que vem a seguir está em disputa. Por um lado, todo o movimento pós-moderno pode estar em apuros. Como veremos, as contradições internas são quase tão predominantes quanto as do pensamento da nova era. Assim, se a história seguisse da boa razão para a razão melhor, a história contada neste livro, sem falar neste capítulo, seria diferente. Podemos ver, no entanto, por que grande parte do pós-modernismo poderá não estar mais entre nós em longo prazo.

Varredura panorâmica do pós-modernismo

Os efeitos das perspectivas pós-modernas podem ser vistos em quase todo os pontos da cultura ocidental. Já mencionei o estudo literário. Agora analisaremos brevemente a história, a ciência e a teologia.[53]

Na disciplina da história, por exemplo, o caráter passado do passado desaparece na névoa do momento presente. Os historiadores se movem do historicismo moderno (a ideia de que o significado dos eventos deve ser encontrado no contexto histórico) para a "negação [pós-moderna] da fixidez do passado, da realidade do passado à parte do que o historiador escolhe fazer dele e, portanto, de qualquer verdade objetiva sobre o passado".[54] O historiador pós-moderno não usa a imaginação para recriar para os leitores o senso do passado, mas cria "o passado à imagem do presente de acordo com o juízo do historiador".[55] O afastamento do

uso de notas de rodapé na escrita acadêmica só exacerba a situação.[56] Afinal, quem pode verificar o juízo do historiador?

Com o historiador pós-moderno Keith Jenkins, a história se torna um corredor de espelhos: “Portanto, no mundo pós-moderno, pode-se argumentar que o conteúdo e o contexto da história deveriam ser constituídos por uma ampla série de estudos metodologicamente reflexivos sobre as maneiras de se fazerem as histórias da própria pós-modernidade”.[57] A história se torna uma reflexão sobre as histórias da reflexão.

> A história é um discurso cambiante e problemático, tendo como pretexto um aspecto do mundo, o passado, que é produzido por um grupo de trabalhadores cuja cabeça está no presente (e que, em nossa cultura, são na imensa maioria historiadores assalariados), que tocam seu ofício de maneiras reconhecíveis uns para os outros (maneiras que estão posicionadas em termos epistemológicos, metodológicos, ideológicos e práticos) e cujos produtos, uma vez colocados em circulação, veem-se sujeitos a uma série de usos e abusos que são teoricamente infinitos, mas que na realidade correspondem a uma gama de bases de poder que existem naquele determinado momento e que estruturam e distribuem ao longo de um espectro do tipo dominantes/marginais os significados das histórias produzidas.
>
> **Keith Jenkins**, *A história repensada*[58]

O pós-modernismo exerceu pouco impacto sobre a própria ciência — na forma conduzida e na entendida pela maioria dos cientistas. Não obstante, o pós-modernismo começou a reescrever nosso entendimento da ciência, a despeito do que os cientistas dizem ou fazem. A maioria dos cientistas — naturalistas ou teístas cristãos — consiste em realistas críticos. Eles acreditam na existência de um mundo externo a si mesmos e que as descobertas da ciência descrevem, de forma mais ou menos precisa, como o mundo é. A precisão aumenta com o progresso do estudo científico, ou a ciência descobre um paradigma melhor para organizar e interpretar os dados. Os pós-modernistas são antirrealistas; eles negam haver

qualquer conexão conhecida ou passível de conhecimento entre o que pensamos e dizemos e o que realmente existe.[59]

A verdade científica é a linguagem que usamos para obter o que queremos. “Não há outra prova de que as regras [da prática científica] são boas além do consenso estendido a elas pelos especialistas”, escreveu Lyotard.[60] A ciência é o que os cientistas dizem que ela é.[61] Ao que um cientista espirituoso respondeu: “Apenas dê um passo para fora de uma janela do décimo andar e repita isso”. Mas isso é interpretar mal os teóricos pós-modernos. Eles não afirmam a inexistência do mundo físico; estão, antes, apresentando um “relatório” sobre o *status* e a natureza das alegações científicas para o conhecimento à luz da impossibilidade de acesso direto à realidade com nosso equipamento epistêmico. O mundo não nos fala. Nossa mente não acessa as essências que tornam a realidade determinada, as essências que tornam a madeira e o metal. Nós falamos com o mundo. Dizemos “madeira” ou “metal” e colocamos essas palavras em expressões que muitas vezes nos dão o que queremos. Quando não o fazem, dizemos que são falsas. Deveríamos, antes, dizer que elas não funcionam.

Grande parte dos textos pós-modernos sobre a ciência tem sido formulada em linguagem bastante obscura. Isso frustra os cientistas praticantes e desconcerta os editores de pelo menos um periódico pós-moderno. Alan Sokal, físico na Universidade de Nova York, submeteu um artigo intitulado *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity* [Transgressão de fronteiras: em direção à hermenêutica transformadora da gravidade quântica] ao periódico *Social Text*.[62] Os editores, sem perceber que o artigo estava repleto de bobagens do ponto de vista da física e da sociologia, o aceitaram para publicação. Sokal então anunciou em *Lingua Franca* que o artigo era um embuste, escrito para expor os absurdos de grande parte da análise cultural pós-moderna, em geral, e da ciência, em particular. Alegando estar ele próprio em sentido social “à esquerda”, Sokal alegou apenas tentar

preservar os estudos culturais do obscurantismo e da ambição pretensiosa. O júbilo que o embuste incitou entre os cientistas de mentalidade moderna e o furor que causou entre os editores e seus amigos intelectuais apontam o viés pessoal que os críticos sociais de hoje e seus assuntos têm na abordagem pós-moderna da ciência. O caso todo mereceu um comentário adicional no livro de Sokal e Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectual's Abuse of Science* [Absurdo elegante: o abuso da ciência pelos intelectuais pós-modernos] e em *The Sokal Hoax* [O embuste de Sokal], uma coleção de comentários de estudiosos e especialistas dos EUA e de fora do país reunidos pelos editores de *Lingua Franca*.

Os sociólogos pós-modernos podem, contudo, pelo menos dar uma risadinha em resposta. Dois cientistas franceses sem doutorado fizeram passar um artigo pseudocientífico carregado de jargões pelos *referees* profissionais de um periódico científico. Se sua discussão da singularidade existente no cerne do bigue-bangue foi concebida como embuste ou era apenas um trabalho ruim, a ciência presunçosa não é clara. Mas ela mostrou que bobagens podem passar pelos guardas intelectuais postados à entrada de periódicos de ciências humanas e naturais.[63]

As reações dos teólogos ao pós-modernismo variam. Alguns aceitam suas afirmações centrais e não escrevem teologias, mas *a*teologias (nem teologias, nem não teologias, apenas teologias derivadas do interstício entre elas). Não tente compreender isso sem ler Mark C. Taylor.[64] Outros teólogos aceitam a crítica pós-moderna do modernismo, consideram grande parte da teologia cristã contemporânea "moderna" em demasia e tentam reformular a teologia. Entre eles estão os pós-liberais, que revisam o conceito do que a teologia é e pode fazer (George Lindbeck), os que veem na ênfase pós-moderna da história a chance de a história cristã obter audiência (Diogenes Allen) e os evangélicos que revisam a teologia evangélica (Stanley Grenz, John Franke, Merold Westphal e James

K. A. Smith) ou enfatizam a natureza narrativa da teologia (Richard Middleton e Brian Walsh).[65] Ainda outros rejeitam o programa pós-moderno inteiro e convidam ao retorno à Escritura e à igreja primitiva (Thomas C. Oden) ou a um programa reformado que continue a valorizar a razão humana (Carl F. H. Henry, David F. Wells e Gene Edward Veith Jr.).[66]

Nos círculos evangélicos o pós-modernismo continua a se mostrar controverso.[67] Alguns estudiosos mais jovens, como Robert Greer, pesquisaram as opções cristãs e incentivam o reconhecimento dos verdadeiros *insights* do pós-modernismo e da nova abordagem chamada por ele "pós-pós-modernismo".[68] Estudiosos mais velhos, como Merold Westphal e Douglas Groothuis discordam do que pós-modernos como Lyotard dizem, às vezes, e parece que eles se concentram apenas no próprio discurso no diálogo. Embora os dois confessem os ensinos centrais da fé cristã, eles assumem visões muito diferentes sobre o quanto a mente é capaz de saber com precisão a verdade sobre Deus, os seres humanos e o universo.[69] Está claro que a última palavra sobre o pós-modernismo e a teologia ainda está para ser escrita.

PÓS-MODERNISMO: UMA CRÍTICA

Começarei minha crítica ao apontar alguns aspectos da perspectiva pós-moderna que parecem verdadeiros, não apenas úteis, e seguirei com observações mais críticas.

Primeiro, a crítica feita pelo pós-modernismo ao naturalismo otimista está muitas vezes no caminho certo. Depositou-se confiança exagerada na razão humana e no método científico. A tentativa de Descartes de encontrar a certeza intelectual completa foi fatal. Como cristão ele poderia muito bem se satisfazer com a confiança baseada na existência do Deus bom que nos fez à sua imagem e deseja que o saibamos. Ele não deveria esperar ter certeza à parte da dádiva divina. A história intelectual subsequente deveria ser uma lição para quem quer substituir o Deus que declara

“Eu Sou o que Sou” pela certeza individual. Há um mistério no ser e no saber em que a mente humana não pode penetrar.

Em segundo lugar, o reconhecimento pós-moderno da associação íntima entre a linguagem e o poder também procede. Nós contamos “histórias”, acreditamos em “doutrinas”, defendemos “filosofias” porque elas dão a nós ou à nossa comunidade poder sobre os outros. A aplicação pública das nossas definições de loucura coloca pessoas em alas de saúde mental nos hospitais. De fato, deveríamos suspeitar de nossas motivações para crer no que fazemos, usar a linguagem que usamos, contar as histórias que nos informam a vida. Podemos da mesma forma suspeitar das motivações alheias.

No entanto, se adotarmos a forma radical tomada por essa suspeição em Foucault, acabaremos em uma contradição ou, pelo menos, em uma anomalia. Se defendermos que todas as declarações linguísticas são lutas pelo poder, essa própria declaração também será assim e sem a probabilidade de ser mais correta que qualquer outra. Ela predispõe de todos os discursos. Se todo discurso é igualmente preconceituoso, não há motivo para usar um em detrimento de outro. O resultado disso é anarquia moral e intelectual. Além do mais, o valor primordial de Foucault — a liberdade pessoal para intensificar o prazer — é desmentido pela redução de Foucault de todos os valores à condição de poder. A verdadeira questão não pode ser evitada. É verdade, por exemplo, que *todo* discurso é uma luta pelo poder mascarada? Se dissermos “não”, então podemos examinar com cuidado onde o poder é um fator indevido. Se dissermos “sim”, então há uma frase que só faz sentido se não é vista como uma luta pelo poder. O pós-modernismo radical que diga “sim” é autorrefutável.[70]

A história não está fora do âmbito do poder [...] é produzida apenas em virtude de múltiplas formas de repressão. [...] Cada sociedade tem [...] suas “política geral” de verdade; isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as

> instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos; a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.
> [...] por "verdade", não quero dizer "o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir e aceitar", mas "o conjunto das coisas verdadeiras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e das regras se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder", entendendo-se também que não se trata de um combate "em prol" da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico e político que a ela desempenha.
> A "verdade" deve ser entendida como um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados. A "verdade" está ligada [...] a sistemas de poder, que a produzem e sustentam. [...] Um "Regime da verdade".
>
> **Michel Foucault**, *Verdade e poder*[71]

Em terceiro lugar, a atenção às condições sociais sob as quais entendemos o mundo pode nos alertar para a perspectiva limitada como seres humanos finitos. A sociedade nos molda de muitas maneiras. Se somos apenas o produto de forças cegas da natureza e da sociedade, isso também vale para nossa visão de que somos apenas o produto de forças cegas da natureza e da sociedade. A sociologia radical do conhecimento também é autorrefutável.

Ainda que sua abordagem seja muitas vezes defeituosa, o pós-modernismo faz várias contribuições positivas para o entendimento da realidade. Voltarei agora para os comentários mais críticos.

Primeiro, a rejeição de todas as metanarrativas é em si mesma uma metanarrativa. A ideia da inexistência de metanarrativas é tomada como um princípio primeiro, e não há como contorna-lo sem ignorar a autocontradição e seguir com o espetáculo — o que o pós-modernismo faz.

Em segundo lugar, a ideia de que não temos acesso à realidade (de que não existem fatos, nenhuma verdade da matéria) e que só se pode contar histórias sobre ela é incoerente em sentido

autorreferencial. Grosso modo, a ideia não pode dar conta de si mesma, pois nos diz algo que por si só não podemos saber. Charles Taylor apresentou o assunto com mais cuidado na análise de Richard Rorty:

> Rorty propõe um grande salto para o não realismo: onde até então se pensava haver fatos ou verdades da matéria, fica-se apenas com linguagens rivais entre as quais acabamos nos acomodando — se o fizermos, pois de algum modo uma funciona melhor que as outras...
>
> Mas acreditar em algo é tomá-lo como verdade; e, de fato, não se pode conscientemente manipular as crenças por motivos outros dos que nos parecem verdadeiros.[72]

Da mesma forma, quando Nietzsche diz que a verdade é “um exército móvel de metáforas” ou “mentiras” convencionais, está fazendo uma acusação que implicitamente alega ser verdadeira, mas que sobre sua própria base não pode sê-lo.[73]

Em terceiro lugar, como Lilla apontou, o conceito que o pós-modernismo desconstrutivo tem da indeterminação da linguagem (um texto pode ser lido de várias maneiras, algumas contraditórias) levanta uma pergunta: “Como devemos entender as próprias proposições do desconstrucionista? Como mais de um crítico apontou, há um paradoxo insolúvel quando se usa a linguagem para afirmar que a linguagem não pode fazer afirmações inequívocas”.[74]

Em quarto lugar, a crítica do pós-modernismo à autonomia e suficiência da razão humana se baseia na autonomia e suficiência da razão humana. O que leva Nietzsche a duvidar da validade do “Penso, logo existo” de Descartes? Isto é, o que o leva a duvidar que o *eu* de “Penso” é um agente que causa o pensamento? Resposta: o pensamento de Nietzsche. E se o pensamento de Nietzsche não for produzido por Nietzsche, mas consistir em mera atividade do pensamento? Neste caso o *eu* de Nietzsche é construído pela linguagem. Não há nenhum Nietzsche acessível a Nietzsche ou a nós. Na verdade, não há nenhum “nós” substancial. Há apenas o fluxo de construções linguísticas que nos constroem.

Mas se há apenas construções linguísticas, não há razão para sermos construídos de uma forma e não de outra, e nenhuma razão para pensar que o fluxo atual de linguagem que nos constrói tem alguma relação com o caso. A conclusão é que somos encaixotados em consciências subjetivas que perfazem um conjunto contínuo de jogos de linguagem.

A ESPIRITUALIDADE NO MUNDO PÓS-MODERNO

É verdade, como já vimos, que algumas pessoas parecem conviver bem com a ideia de não haver Deus. Bertrand Russell, Carl Sagan e Kai Nielsen são alguns exemplos.[75] Outros têm mais dificuldade. Nietzsche substitui Deus por si mesmo. Václav Havel atribui ao Ser um caráter que se apresenta em termos teístas, mas não é realmente um Deus pessoal.[76] O estudioso pós-moderno Ihab Hassan estimula a espiritualidade vaga. “Isso posso dizer que sei”, exorta ele, que “sem o espírito do senso de fascínio cósmico, do ser e da moralidade no limite mais amplo, partilhado por todos nós, a existência se reduz com rapidez à mera sobrevivência”.[77] O autor científico John Horgan pesquisa a possível conexão entre a ciência e a espiritualidade, e conclui de forma vaga que a experiência mística nos concede uma grande dádiva:

> Ver — realmente ver — tudo o que está certo com o mundo. Como os crentes em uma divindade benevolente devem se assombrar com o problema do mal natural, gnósticos, ateus, pessimistas e niilistas devem se assombrar com o problema da amizade, do amor, da beleza, da verdade, do humor, da compaixão e da diversão.[78]

Ele não diz como os ateus e niilistas devem ficar assombrados.

Ainda assim, a posição predominante dos naturalistas recentes é humanista até o âmago. De alguma forma, após a morte de Deus, daremos a volta por cima. Ao fim do volumoso livro *The Modern Mind: An Intellectual History of the Twentieth Century* [A mente moderna: uma história intelectual do século XX], Peter Watson olha para o pós-modernismo castigado, a ciência castigada e o

humanismo ocidental castigado a fim de fornecer a saída da anarquia cultural para sociedades em que tudo possa encontrar significado e importância.[79] Ele cita o filósofo Bryan Magee e o sociobiólogo Edward O. Wilson. Para Magee nenhuma justificação por Deus ou pela razão é necessária para a posição moral ou crença na decência humana. Podemos apenas agir como intuitivamente sabemos que devemos.[80] Para Wilson, a ciência futura, seguindo o curso atual, acabará se fundindo com os estudos humanistas e as artes em uma "consiliência" que sustentará as aspirações e os valores humanos. Wilson acredita que descobrir as causas materiais do senso de moralidade fornecerá a justificativa suficiente para agirmos da forma como devemos. Na verdade, a despeito da isenção de responsabilidade, ele comete a falácia naturalista de derivar o *dever* do *ser*. Poucos acharam seu reducionismo materialista convincente.[81]

Por fim, Alan Sokal e Jean Bricmont consideram três possíveis resultados para o desafio do pós-modernismo. O primeiro é "um recuo conducente a alguma forma de dogmatismo, misticismo (por ex., a nova era) ou fundamentalismo religioso". O segundo é "os intelectuais se tornarão relutantes (pelo menos por uma década ou duas) em tentar fazer qualquer crítica aprofundada da ordem social existente". O terceiro é "a emergência da cultura racionalista, mas não dogmática, de mente aberta, mas não frívola, e politicamente progressista, mas não sectária". Entretanto, Sokal e Bricmont são realistas. Eles acrescentam: "Isso é apenas uma esperança, talvez apenas um sonho".[82] O mais provável é que seja mesmo apenas um sonho. Onde, no racionalismo científico, existe a base para essa esperança?

Em todo caso, o desafio da morte de Deus, da morte da razão, da morte da verdade e da morte do eu — todos dominantes no pós-modernismo atual — ainda estarão conosco provavelmente por muito tempo. Os indivíduos reflexivos de todas as idades se recusam a parar de se perguntar o que é de fato realmente e como

podemos saber. Se somos apenas seres materiais, produto de forças não intencionais e indiferentes, por que pensamos na possibilidade de saber alguma coisa? E por que cogitamos a necessidade de ser bons?

Se o pós-modernismo não nos levou além do naturalismo, e nos enredou, em vez disso, em uma teia de absoluta incerteza, por que deveríamos pensar que ele nos descreve como somos de verdade? Existe um caminho além do pós-modernismo?

ALÉM DO PÓS-MODERNISMO

O pós-modernismo evidentemente não é uma cosmovisão completa. Mas é uma perspectiva tão penetrante que tem modificado várias cosmovisões, de modo mais destacado o naturalismo. Na verdade, a melhor forma de pensar sobre grande parte do pós-modernismo é vê-lo como a fase mais recente do "moderno", a forma mais recente do naturalismo. No pós-modernismo, a essência do modernismo não foi deixada para trás. Ambos repousam sobre duas noções principais: 1) o cosmo é tudo o que há — não há nenhum tipo de Deus; e: 2) a autonomia da razão humana. Claro, a segunda decorre da primeira. Se não há Deus, então os seres humanos são as únicas "pessoas" no cosmo (o que mais poderiam ser?); eles contam com as únicas mentes racionais para as quais há alguma evidência. Estamos, portanto, por conta própria. Os primeiros modernos eram otimistas; os mais recentes não. As distinções entre os primeiros e os últimos modernos são sem dúvida importantes o bastante para serem não apenas notadas, mas também para sinalizar os últimos com um termo do tipo *pós-moderno*.

O pós-modernismo puxa a máscara sorridente de arrogância do rosto do naturalismo. O rosto por trás da máscara exibe um semblante em contínua mudança: há a angústia de Nietzsche em protesto contra a mentalidade de rebanho da massa da humanidade, a alegria extática de Nietzsche que desejava ser o

sobre-homem, o semblante malicioso de Foucault em busca da intensificação da experiência sexual, o sorriso cômico de Derrida enquanto desconstruía o discurso todo, incluindo o dele, e o jogo de ironia nos lábios de Rorty enquanto ele se atira à solidariedade infundada. Mas nenhum rosto demonstra confiança verdadeira, a crença na realidade ou a esperança crível para o futuro.

Se nossa cultura deve se mover em direção ao futuro esperançoso, precisa primeiro voltar ao passado mais realista, retomar o caminho a partir de onde começamos a seguir errado, considerar os *insights* valiosos derivados do que aconteceu daí em diante e estabelecer uma cosmovisão mais adequada.[83]

Uma cosmovisão se encontra no centro do palco no Oriente Médio, no Norte da África e no Sudeste Asiático há séculos. Todavia, sua presença como desafio social e intelectual para o mundo ocidental moderno foi mínima — até pouco tempo atrás. Todavia, o ocorrido no Onze de Setembro, a data do ano 2001 em que terroristas lançaram aviões comerciais contra o *World Trade Center* em Nova York, mudou tudo isso. Agora o islamismo também chegou à frente e ao centro do palco no Ocidente. Sua cosmovisão não pode mais ser ignorada.

1 *"Whither is God", he [the madman] cried. / "I shall tell you. We have killed him — you and I. / All of us are his murderers. But how have we done this? / How were we able to drink up the sea? / Who gave us the sponge to wipe away the entire horizon? ... / Are we not straying as through an infinite nothing? / Do we not feel the breath of empty space? ... / Do we not smell anything yet of God's decomposition? / Gods too decompose. God is dead. God remains dead. / And we have killed him. How shall we, / the murderers of all murderers, comfort ourselves? ... / I come too early", he said then; "my time has not come yet. / This tremendous event is still on its way, / still wandering — it has not yet reached the ears of man."*

2 *A gaia ciência* (Lisboa: Guimarães Editores, 2000), p. 140-1.

3 Anthony Giddens chama a pós-modernidade de a "radicalização da modernidade" em *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), p. 52 [Lançado em português com o título *As consequências da modernidade* (São Paulo: UNESP, 1991).]

4 V. Cap. 5, p. 125.

5 Na redação deste capítulo, considerei úteis as apresentações e críticas que seguem; a lista deve ser estendida a todas as outras fontes citadas nas notas de rodapé deste capítulo: Steven Best; Douglas Kellner, *Postmodern Theory* (New York: Guilford, 1991); Steven Connor, *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo* (São Paulo: Loyola, 1992); Fredric B. Burnham, *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralist World* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1989); Albert Borgmann, *Crossing the Postmodern Divide* (Chicago: University of Chicago Press, 1992); e Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1990).

6 "Postmodernism to Postmodernity" <www.ihabhassan.com/postmodernism_to_postmodernity.htm>. Sua primeira obra importante sobre o pós-modernismo foi *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature* (New York: Oxford University Press, 1971).

7 "The Politics of Jacques Derrida", *New York Review of Books*, June 25, 1998, p. 36. Lilla é professor de pensamento social na Universidade de Chicago e autor do livro *A mente imprudente: os intelectuais na atividade política* (São Paulo: Record, 2017).

8 A arquitetura moderna é a aplicação da razão mecânica para modelar o espaço. Isso resulta em formar a função seguinte — caixas gigantes de concreto, vidro e aço com noventa graus de quinas e sem curvas à vista. Os centros de muitas cidades dos EUA — Atlanta, Dallas, Minneapolis — se especializam nessas pilhas de blocos formais e impessoais. Os arquitetos pós-modernos se rebelaram contra o impessoal, resgatando motivos de todas as épocas anteriores da arquitetura de todas as culturas — rosáceas, colunas clássicas, gárgulas modernizadas —, fixando-os sobre formas estruturais que não tinham nenhum princípio de organização evidente.

9 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. Geoff Bennington; Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, p. 24.

10 Giddens escreveu: "O característico da modernidade não é a adoção do novo por si só, mas a suposição da reflexividade indiscriminada — que inclui a reflexão sobre a natureza

da própria reflexão" (*Consequences of Modernity*, p. 39). Estive, por exemplo, refletindo ao longo do livro sobre as cosmovisões que moldam nosso entendimento; agora estou olhando o meu olhar, refletindo sobre a minha reflexão. Outra maneira de colocar isso é dizer que vou retroceder em minha análise para fazer uma meta-análise.

11 Lidei com essa questão em *Dando nome ao elefante: cosmovisão como um conceito* (Brasília: Monergismo, 2012).

12 V. Cap. 2, p. 36-39.

13 Recentemente, alguns filósofos naturalistas (como Paul M. Churchland e Patricia Smith Churchland) voltaram, contudo, para uma nova ênfase nos mecanismos inerentes à ordem material. V. "Naturalistic Epistemology", in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi, org. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 518-9.

14 Dedico o cap. 3 de *Dando nome ao elefante*, p. 77-109, a essa questão.

15 Há mais de 30 anos escrevi um artigo para um curso de graduação em filosofia do séc. XVII para demonstrar, para satisfação minha e do meu professor, que Descartes e Tomás de Aquino mantinham conceitos idênticos sobre Deus. Não percebi na época que o interesse de Descartes em como tomar conhecimento da existência Deus o levara a essas consequências.

16 "Segunda meditação", in: *Meditações sobre filosofia primeira*: Descartes. Campinas: UNICAMP, 2013, p. 49.

17 Claro, para Kant a "realidade criadora" não deve ser entendida da mesma forma que no pensamento da nova era; as categorias pelas quais entendemos a realidade — espaço, tempo etc. — fazem parte do nosso dom como seres humanos; elas formam a estrutura do nosso conhecimento.

18 Estou dolorosamente ciente de que meus comentários sobre Descartes, Hume e Kant são superficiais (talvez sejam imperdoáveis). Embora as pinceladas sejam amplas, creio que delineiam a forma correta. Para a história da filosofia moderna, considero a obra de Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, de valor especial (London: Burns and Oates, 1958-1974, vols. 4-9). Sobre as questões aqui tratadas, no entanto, v. Robert C. Solomon, *Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self* (New York: Oxford University Press, 1988).

19 "Pois antigamente se acreditava na "alma", assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que "eu" é condição, "penso" é predicado e condicionado — pensar é uma atividade, para a qual um sujeito *tem* que ser pensado como causa. Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia — se não seria verdadeiro talvez o contrário: "penso", condição; "eu", condicionado; "eu" sendo uma síntese, *feita* pelo próprio pensar" (Friedrich Nietzsche, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, seção 54, p. 58]; v. tb. uma crítica muito mais longa nas seções 16-7, p. 21-3.

20 Richard Rorty, p. ex., deixou o cargo de filosofia na Universidade de Princeton para se tornar professor de humanidades na Universidade da Virgínia.

21 V. Cap. 8, p. 216-20.

22 *Beginnings: Intention and Method*. New York: Basic Books, 1975, p. 286, citado por Stanley Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), p. 120.

23 São Paulo: Hedra, 2008, p. 36-7.

24 *Ibid*., p. 37.

25 *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 6-7. [Lançado em português com o título *Contingência, ironia e solidariedade* (São Paulo: Martins, 2007).] Compare a declaração de Rorty com esta de Michel Foucault: "A 'verdade' deve ser entendida como um sistema de procedimentos ordenados para a produção, regulação, distribuição, circulação e operação de sentenças" ("Truth and Power" [de *Power/Knowledge*], in: *The Foucault Reader*, Paul Rabinow, org. New York: Pantheon, 1984, p. 74).

26 "Dois dogmas do empirismo", in: *De um ponto de vista lógico*. São Paulo: UNESP, 2011, p. 69. Quine acrescenta: "Epistemologicamente, esses mitos têm o mesmo fundamento que os objetos físicos e os deuses, nem melhores nem piores, exceto por diferenças no grau em que facilitam nosso manuseio da experiência sensível" (*ibid*., p. 70). Estou em dívida com C. Stephen Evans por essa observação.

27 Discuti o relativismo religioso em mais detalhes nos caps. 5-6 de *Chris Chrisman Goes to College* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993), p. 45-68.

28 Lilla, *Politics of Jacques Derrida*, p. 38.

29 Uma breve e útil introdução a essa noção é encontrada no texto de Harold K. Bush Jr. "Poststructuralism as Theory and Practice in the English Class Room", *ERIC Digest* (1995). Disponível em: www.indiana.edu/~ericrec/ieo/digests/d104.html.

30 Na sociedade pós-moderna autorreflexiva, aponta Lyotard, "a maioria das pessoas perdeu a nostalgia da narrativa perdida. Disso não resulta, de forma alguma, sua redução à barbárie. O que as salva é o conhecimento de que a legitimação só pode brotar da própria prática linguística e da interação comunicada" (*Postmodern Condition*, p. 41). Lyotard parece não estar ciente de que sua história "pós-moderna" age como uma metanarrativa (algo que perdeu credibilidade na sociedade pós-moderna, de acordo com ele mesmo) e que, portanto, não é mais crível que qualquer outra história, qualquer outra explicação.

31 "... conhecimento é violência. O ato de conhecer, diz Foucault, é sempre um ato de violência" (Grenz, *Pós-modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 196).

32 Sl 8.4,5; algumas traduções dizem "um pouco menor que os seres celestiais".

33 "Existentialism", in: *A Casebook on Existentialism*, William V. Spanos, org. New York: Thomas Y. Crowell, 1966, p. 289. Para Sartre, no entanto, o eu autêntico nunca é abarcado pelo seu contexto cultural ou por qualquer metanarrativa; ele é radicalmente livre.

34 V. a discussão de Rorty sobre Freud como um "poeta forte" em *Contingency*, p. 20, 28, 30-4 e seus comentários sobre o poder da poesia (p. 151-2) e sobre a verdade como "qualquer que seja o resultado de uma comunicação não distorcida" (p. 67; tb. p. 52, 68).

35 Grenz, *Pós-modernismo*, p. 191. Grenz também cita Foucault nas seguintes palavras: "A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade [...] a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico — isto é, de certo modo, silencioso" (*As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987, p. 359, citado por Grenz, *Pós-modernismo*, p. 192).

36 V. breve discussão no Capítulo 5, p. 119-21.

37 *The Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. xlii. Derrida incorre no mesmo problema. Mark Lilla escreveu: “Derrida coloca enorme confiança na boa vontade ou nos preconceitos ideológicos de seus leitores, pois não pode lhes dizer por que escolhe a justiça em lugar da injustiça ou a democracia em vez da tirania, apenas que é essa a sua escolha” (*Politics of Jacques Derrida*, p. 40).

38 Ronald Beiner, “Foucault’s Hyper-liberalism”, *Critical* Review (Summer, 1995), p. 349-70.

39 Ibid., p. 353-4.

40 Dettmar observa que essa visão “foi articulada com mais influência” por Barbara Herrnstein Smith em *Contingencies of Value* (Cambridge: Harvard University Press, 1988). Veja Kevin J. H. Dettmar, “What’s So Great About Great Books”, *Chronicle of Higher Education* (September 11, 1998), p. B6.

41 *Postmodern Condition*, p. 79.

42 O que segue é uma pincelada sobre a teoria literária recente. Detalhes podem ser encontrados em Roger Lundin, *The Culture of Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993). A pesquisa de Bonny Klomp Stevens e Larry L. Stewart designada a introduzir os estudantes de pós-graduação no estudo literário também é útil; v. seu livro *A Guide to Literary Criticism and Research*, 3. ed. (New York: Harcourt Brace College, 1996). Também encontrei críticas e contracríticas úteis da teoria literária pós-moderna em inúmeros artigos nos volumes recentes de *The Christian Scholar’s Review* e *Christianity and Literature*. V. esp. a pesquisa de recentes abordagens cristãs à literatura e teoria em Harold K. Bush Jr., “The Outrageous Idea of Christian Literary Study: Prospects for the Future and a Meditation on Hope”, *Christianity and Literature* (Autumn, 2001), p. 79-103. Os livros a seguir são especialmente úteis: Clarence Walhout e Leland Ryken, *Contemporary Literary Theory: A Christian Appraisal* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991); e W. J. T. Mitchell, *Against Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

43 Expressão que designa os nascidos no pós-guerra (entre 1946 e 1964), quando houve um súbito aumento de natalidade. [N. do T.]

44 “Why Are English Departments Still Fighting the Culture Wars?”, *Chronicle of Higher Education*. September 20, 2002, p. B16.

45 Princeton: Princeton University Press, 1989; Caleb Crain, “Inside the MLA: or, Is Literature Enough?” *Lingua Franca* (March, 1999), p. 35-43.

46 “A Literary Critic’s Journey to the Culture at Large”, *Chronicle of Higher* Education. August 9, 2003, p. B7.

47 Morris Dickstein, “Literary Theory and Historical Understanding”, *Chronicle of Higher Education* (May 23, 2003), p. B7-10.

48 “Biology as a Lens: Evolution and Literary Criticism”, *Chronicle of Higher Education*. Autumn, 2002, p. B7-9.

49 “The Literary Darwinists”, *The New York Times Magazine* (November 6, 2006). Disponível em: www.nytimes.com/2005/11/06/magazine; Britt Peterson, in: “Darwin to the Rescue”, *The Chronicle Review* (August 1, 2008), p. B 7-9, analisa mais trabalhos de darwinistas literários.

50 “Measure for Measure”, *The Boston Globe*. May 11, 2008. Disponível em: www.boston.com/bostonglobe/ideas/articles/2008/05/11/measure_for_measure/.

51 Karen J. Winkler analisou o avanço e o recuo da teoria literária pós-moderna em "Scholars Mark the Beginning of the Age of 'Post-theory'", *Chronicle of Higher* Education (October 13, 1993), p. A9. V. tb. Frank Lentricchia, "Last Will and Testament of an Ex-Literary Critic", *Lingua Franca* (September/October, 1996), p. 59-67.

52 "Why Today's Publishing World Is Reprising the Past", *The Chronicle Review*, in: *The Chronicle of Higher Education*. June 13, 2008, p. B8-10.

53 Em *The Death of Truth* (Minneapolis: Bethany House, 1996), Dennis McCallum coligiu uma série de ensaios críticos sobre o pós-modernismo na saúde, literatura, educação, história, psicoterapia, lei, ciência e religião, cada um escrito por um especialista na área.

54 Gertrude Himmelfarb, "Tradition and Creativity in the Writing of History", *First Things*. November, 1992, p. 28. O ensaio de Himmelfarb, que abrange a história, o direito, a filosofia e a cultura em geral, merece uma leitura na íntegra (p. 28-36).

55 *Ibid*., p. 30.

56 Gertrude Himmelfarb, "Where Have All the Footnotes Gone?", in: *On Looking into the Abyss* (New York: Alfred A. Knopf, 1994).

57 *A história repensada*. São Paulo: Contexto, 2007, p. 108 (a última frase no livro). Para um apelo a um abandono da historiografia pós-moderna, v. Jeffrey N. Westerstrom, "Are You Now or Have You Ever Been... Postmodern?", *Chronicle of Higher Education* (September 11, 1998), p. B4.

58 P. 52.

59 Para a análise dessas questões na filosofia da ciência, v. Del Ratzsch, *Philosophy of Science* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1986).

60 *Postmodern Condition*, p. 29.

61 Na declaração que prometia enfurecer cientistas e filósofos tradicionais, o crítico literário Terry Eagleton escreveu: "A ciência e a filosofia devem abandonar suas reivindicações metafísicas grandiosas e se ver mais modestamente como apenas outro conjunto de narrativas" (citado de "Awakening Modernity", *Times Literary Supplement* [February, 1987], por Alister McGrath, *A Passion for Truth* [Downers Grove: InterVarsity Press, 1996], p. 187) [Lançado em português com o título *Paixão pela verdade* (São Paulo: Shedd, 2007)].

62 Spring/Summer, 1996, p. 217-52; a revelação de Sokal do embuste foi feita em "A Physicist Experiments with Cultural Studies", *Lingua Franca* (May/June, 1996), p. 62-4; o "epílogo" de Sokal apresentou o "próprio relato da importância política do debate", enviado à *Social Text* ao mesmo tempo que seu artigo na *Linqua Franca*, mas foi rejeitado pelos editores, e publicado como "Transgressing the Boundaries: An Afterword", *Dissent*, Autumn, 1996, p. 93-7. A história desse embuste foi amplamente divulgada nos jornais no verão de 1996. V., p. ex., "Mystery Science Theater", *Lingua Franca* (July/August, 1996), p. 54-64; Bruce V. Lewenstein, "Science and Society: The Continuing Value of Reasoned Debate", *Chronicle of Higher Education* (June 21, 1996), p. B1-2; Liz McMillan, "The Science Wars", *Chronicle of Higher Education* (June 28, 1996), p. A8-9, 13; Steven Weinberg, "Sokal's Hoax", *New York Review of Books* (August 8, 1996), p. 11-5; "Sokal's Hoax: An Exchange", *New York Review of Books* (October 3, 1996), p. 54-6; "Footnotes", *Chronicle of Higher Education* (November 22, 1996), p. A8. V. tb. Alan Sokal; Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science* (New York: Picador, 1998) e *The*

Sokal Hoax: The Sham That Shocked the Academy (Lincoln: University of Nebraska Press, 2000).

63 Richard Monastersky, “The Emperor’s New Science: French TV Stars Rock the World of Theoretical Physics”, *Chronicle of Higher Education* (November 15, 2002), p. A16-8.

64 *Erring*: *A Postmodern A/theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1984). Eis uma amostra de Taylor: “As ideias jamais são fixas, estão sempre em transição; assim, são irrefreavelmente transitórias [...] As palavras da *a*teologia caem no meio; estão *sempre* no meio [entre o início e o fim]. O texto *at*eológico é um tecido trançado com fios produzidos por uma fiação sem fim” (p. 13). Daí em diante, Taylor passou da teologia para a cibernética; v. seu perfil em “From Kant to Las Vegas to Cyberspace: A Philosopher on the Edge of Postmodernism”, *Chronicle of Higher Education* (May 29, 1998), p. A16-7.

65 Uma coleção de ensaios sobre esse tópico da autoria de alguns dos teólogos aqui mencionados além de outros é o livro de Timothy R. Phillips; Dennis L. Okholm, orgs., *The Nature of Confession* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996). V. tb. George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine* (Philadelphia: Westminster Press, 1984); Diogenes Allen, *Christian Belief in a Postmodern World* (Louisville: Westminster John Knox, 1989); Stanley Grenz, *Revisioning Evangelical Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993) e *Renewing the Center*, 2. ed. (Grand Rapids: Baker, 2006); Stanley Grenz; John Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001); Merold Westphal, *Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith* (New York: Fordam University Press, 2001); James K. A. Smith, *Who’s Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* (Grand Rapids: Baker, 2006); e J. Richard Middleton; Brian J. Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1995).

66 Thomas C. Oden, *After Modernity... What?* (Grand Rapids: Zondervan, 1990); Carl F. H. Henry, “Truth: Dead on Arrival”, *World* (May 20-27, 1995), p. 25; David F. Wells, *God in the Wasteland* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); e Gene Edward Veith Jr., *Tempos pós-modernos* (São Paulo: Cultura Cristã, 1999). Oden usa o termo *pós-moderno* para descrever a própria abordagem, mas o faz porque não toma o que tenho chamado de *pós-moderno* como “pós” moderno, e sim como ultramoderno. O que ele recomenda para a igreja de hoje realmente vai, acredita ele, além do moderno e pode assim ser legitimamente chamado *pós-moderno*.

67 V. o texto um tanto sensacionalista de Charlotte Allen, “Is Deconstruction the Last Best Hope of Evangelical Christians?”, *Lingua* Franca (January, 2000), p. 47-59.

68 *Mapping Postmodernism: A Survey of Christian Options*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.

69 Veja Merold Westphal, “Blind Spots: Christianity and Postmodern Philosophy”, *Christian* Century (June 14, 2003), p. 32-5; Douglas Groothuis, “Modern Fallacies: Response to Merold Westphal” e Merold Westphal, “Merold Westphal Replies”, *Christian* Century (July 26, 2003), p. 41-2. V. tb. Douglas Groothuis, *Truth Decay: Defending Christianity Against the Challenges of Postmodernity* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000).

70 McGrath comenta: “O pós-modernismo nega no fato o que afirma na teoria. Mesmo a pergunta casual ‘O pós-modernismo é verdadeiro?’ inocentemente levanta perguntas criteriológicas fundamentais que o pós-modernismo acha embaraçosamente difíceis de serem manejadas” (*Paixão pela verdade*, p. 164).

71 A passagem é resumida e citada no livro de Keith Jenkins, *A história repensada*, p. 58-9.

72 “Rorty in the Epistemological Tradition”, in: *Reading Rorty*, Alan R. Malachowski, org. Oxford: Blackwell, 1990, p. 258.

73 *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 36-7. O comentário de Bernard Williams sobre Rorty também serviria para Nietzsche: “Às vezes, ele [Rorty e, acrescentaria eu, Nietzsche] parece bastante ciente do *status* dos seus próprios pensamentos [...] Outras vezes ele parece esquecer completamente de uma exigência da autoconsciência e, como as antigas filosofias das quais tenta escapar, trata ingenuamente seu próprio discurso como estando bem fora da situação filosófica geral que ele está descrevendo. Ele negligencia, portanto, a questão de se alguém poderia aceitar seu relato das várias atividades intelectuais e ainda continua a praticá-las” (“Auto-da-Fé: Consequences of Pragmatism”, in: *Reading Rorty*, Alan R. Malachowski, org. Oxford: Blackwell, 1990, p. 29). Para uma crítica sofisticada e extensa da epistemologia pós-moderna, v. Alvin I. Goldman, *Knowledge in a Social World* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 3-100.

74 *Politics of Jacques Derrida*, p. 38.

75 V. o livro de Bertrand Russell, *A Free Man’s Worship*. Disponível em www.philosophicalsociety.com/Archives/A Free Man’s worship.htm; Carl Sagan, *Cosmos* (New York: Random House, 1980), p. 8, n. 9 [Lançado em português com o título *Cosmos* (São Paulo: Companhia das Letras, 2017)]; Kai Nielsen, *Ethics Without God*, ed. rev. (Buffalo: Prometheus, 1900).

76 *Letters to Olga*: June 1979-September 1982, trad. Paul Wilson (New York: Henry Holt, 1989), p. 331, 346, 358-9; v. tb. James W. Sire, *Václav Havel: Intellectual Conscience of International Politics* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001), p. 55-9.

77 *Postmodernism to Postmodernity*, parágrafo final.

78 “Between Science and Spirituality”, *Chronicle of Higher Education*, November 29, 2002, p. B9.

79 New York: Perennial, 2001, p. 767-72.

80 *Confessions of a Philosopher* (London: Phoenix, 1977), p. 590-2.

81 *Consilience*: The Unity of Knowledge (New York: Alfred A. Knopf, 1998), esp. p. 238-65. V., p. ex., as respostas do pós-modernista Richard Rorty e do biólogo Paul R. Gross em “Is Everything Relative?”, *Wilson Quarterly* (Winter, 1998), p. 14-49.

82 Sokal; Bricmont, *Fashionable Nonsense*, p. 211.

83 Termino este capítulo em uma nota enigmática. Não é minha intenção agora ou mais tarde contribuir muito para o que considerei com brevidade. Outros (v. os mencionados nas n. 65 e 66 acima) estão trabalhando nisso, e deixarei a tarefa para eles e seus colegas.

Capítulo 10

UMA VISÃO DO ORIENTE MÉDIO

por *Winfried Corduan, Ph.D.*

TEÍSMO ISLÂMICO

Não há Deus além de Alá;
e Maomé é o profeta de Alá.
Declaração de fé islâmica

Os acontecimentos dos últimos trinta anos trouxeram ao palco nos EUA e na Europa uma cosmovisão até então muito viva no Norte da África; depois, ela cruzou o leste do globo até chegar à Indonésia, mas era tratada apenas como uma excentricidade em contraste com a luta "real" entre o comunismo e o capitalismo. Embora o mundo ocidental jamais tenha sido capaz de ignorá-la na política externa, a população em geral, mesmo na Europa, podia em grande parte desconsiderar a contribuição dessa cosmovisão para o pensamento moderno. Na Idade Média, é claro, seus estudiosos contribuíram para o pensamento ocidental ao preservar, comentar e promover o pensamento filosófico dos antigos gregos. Mas, em grande parte, essa influência intelectual sobre a Europa e, mais tarde, sobre o Novo Mundo desapareceu no século XVII. Em sentido político, é claro, o Oriente Médio representou um contínuo desafio ao Ocidente, mas não ameaçou com seriedade as cosmovisões ocidentais: cristianismo, deísmo, naturalismo e existencialismo.

Entretanto, em 1979, muçulmanos radicais no Irã tomaram a embaixada dos EUA, o que foi seguido depois por escaramuças com outros muçulmanos no Líbano e na Líbia. Então, no raiar do século XXI, dois aviões comerciais pilotados por terroristas do Oriente Médio se chocaram contra os prédios do World Trade Center em Nova York. A cosmovisão islâmica não mais podia ser ignorada.

Há de fato um interesse renovado pelo islamismo, em sentido geral e particular, no que diz respeito a grupos específicos como o Talibã e a Al-Qaeda. Infelizmente, as descrições populares do islamismo são movidas muitas vezes pela polêmica, e pode-se encontrar muitas descrições conflitantes da religião e da cosmovisão por ela implicadas. Assim, é importante fornecer uma descrição cuidadosa sobre o teísmo islâmico.

Fazer isso, porém, levanta uma pergunta óbvia: como o teísmo já foi tratado neste livro, faz sentido lidar com o mesmo material de novo? A resposta a essa pergunta seria um claro “não” se todas as formas de teísmo fossem iguais e apenas repetíssemos informações idênticas. Todavia, não existem cosmovisões *genéricas*, e não existe na vida real algo parecido com um teísmo *genérico*. Ninguém afirma “só o teísmo”, ou, aliás, qualquer outra cosmovisão sem introduzir matérias da herança e do ambiente. As cosmovisões sempre ocorrem em um contexto específico e são suscetíveis a várias formas de expressão, dependendo da cultura de origem e da cultura em que são praticadas. Como consequência, não deve surpreender a existência de importantes diferenças entre o teísmo cristão e o islâmico.

Um autor cristão que faça essa descrição pode errar por seguir em uma de duas direções. Uma é apontar para as diferenças entre o teísmo cristão e o islâmico com a agenda implícita de demonstrar que em todos esses casos diferir do cristianismo é uma falha no islamismo. Essa inferência é injustificada, mesmo para o cristão comprometido, pois nem todos os pontos de diferença são questões

de verdade e falsidade. A outra direção em que se pode desviar é tornar o islamismo mais parecido com o cristianismo do que de fato é, talvez ao destacar demais pontos em comum superficiais ou deixar que um grupo minoritário represente o consenso. Em última análise, a atitude revela o mesmo preconceito, a saber: o valor do islamismo como religião depende da similaridade com o cristianismo. Se o teísmo islâmico acaba gerando uma dificuldade resolvida pelo teísmo cristão, parece-me legítimo apontar a versão cristã como a solução potencial.

Tentarei deixar o islamismo falar por si mesmo ao máximo, atendo-me aos ensinos do *Alcorão* e do *Hadith*. Onde houver diferenças entre os vários grupos islâmicos, farei o que estiver ao alcance para representar o que considero a interpretação mais ampla; e se isso não for realista, darei certa prioridade à leitura mais literal do *Alcorão*. Se agir assim parece uma limitação, deixe-me mostrar por que isso é na realidade algo bom. Como os grupos islâmicos que dominam o noticiário, e sobre os quais somos curiosos, também estão entre os mais conservadores, podemos obter de fato uma imagem mais clara de sua cosmovisão ao usar essa interpretação que se déssemos a todas as facções igual cobertura.[1]

TEÍSMO ISLÂMICO BÁSICO

1. Pergunta de cosmovisão 1: *A realidade fundamental do islamismo é Deus (Alá), descrito como único, infinito, pessoal, transcendente, imanente, onisciente, soberano e bom. Desses atributos o islamismo enfatiza a unicidade, transcendência e soberania. Há certo debate sobre em que medida o Alcorão deve ser incluído na categoria de realidade fundamental.*

A palavra *Alá* é apenas o termo árabe para “Deus”, ou, para ser totalmente literal, uma contração de *al-ilāh*, *o* Deus.[2] Em sentido técnico, não se trata de um nome próprio; ele é usado de forma genérica, como “Deus” em português. Normalmente, quando

cristãos ou outros se referem ao Deus da Bíblia em árabe, a melhor opção é usar a palavra *Alá*. Assim, afirmar que a realidade fundamental na versão islâmica do teísmo é Alá não equivale a dizer nada distintivo sobre seu teísmo. Precisamos olhar mais de perto as descrições de Alá para ver se há alguma diferença entre o teísmo cristão e o islâmico a esse respeito.[3]

Ora, lidar com o estudo de Alá e do islamismo em uma base comparativa não significa lhe fazer uma injustiça. Grande parte do conteúdo do *Alcorão* consiste em demonstrar que o islamismo é melhor que qualquer outra religião, e que o Deus retratado no islamismo é maior que qualquer outra divindade concebida pelos seres humanos. O islamismo surgiu no contexto da rivalidade. Maomé proclamou o monoteísmo, de acordo com seu entendimento, contra o politeísmo predominante na Meca de seus dias, contra o monoteísmo judaico — que ele considerava hipócrita —, e contra o monoteísmo trinitário do cristianismo, censurado por ele como idólatra e absurdo. O islamismo não se definiu tão interna quanto o fez externamente contra as outras opções existentes.

> Ó seguidores [ou seja, os cristãos] do Livro! Não vos excedais em vossa religião, e não digais acerca de Alá senão a verdade. O Messias, Jesus, filho de Maria não é senão o Mensageiro de Alá e Seu Verbo, que Ele lançou a Maria, e espírito vindo dEle. Então, crede em Alá e em Seus Mensageiros, e não digais: "Trindade". Abstende-vos de dizê-lo: é-vos melhor. Apenas, Alá é Deus Único. Glorificado seja! Como teria Ele um filho?! DEle é o que há nos céus e o que há na terra. E basta Alá por Patrono! (4:171)[4]

O impulso comparativo no islamismo surge em uma das mais bem conhecidas frases associadas ao islamismo: *Allahu akbar*. Ela é parte do chamado à oração, repetida cinco vezes ao dia, e os fiéis podem usá-la como exclamação em resposta a qualquer coisa fora do comum, seja boa, seja ruim. É geralmente traduzida apenas como "Deus é grande". O notável sobre essa expressão é que *akbar*, na verdade, não significa "grande" no sentido direto. "Grande"

seria a tradução simplesmente de *kabir*. Para se aproximar do seu significado, é preciso traduzir *akbar* ou como “maior” (grau comparativo), ou como “o maior” (grau superlativo).

Mesmo essas duas opções não fazem total justiça à forma como *akbar* é usado nesse contexto. Afinal, algo pode ser maior sem ser o maior, e a linguagem permite que haja dois ou mais seres que compartilhem um superlativo, como se fossem dois dos maiores seres. Para usar uma ilustração simples, George pode correr mais rápido que Fred (comparativo), mas isso não significa que ele é o corredor mais rápido (superlativo); e se tanto Michael como Stephen compartilham o recorde, ambos são os corredores mais rápidos e, portanto, ambos partilham do superlativo. Em árabe há outra forma gramatical, chamada *elativo*, usada nesse contexto;[5] aplicada a Alá, leva o grau do adjetivo para cima das demais aplicações. Assim, *Alhahu akbar* significa na verdade “Deus é maior do que todos os outros”, ou “Deus é o único e supremo ser”. Vemos, então, que no próprio fundamento do islamismo está a convicção de que a grandeza de Alá é entendida por contraste com todos os seres inferiores.

Essa mentalidade se faz sentir onde quer que o islamismo se apresente. No *Alcorão* há muito poucos lugares em que o louvor a Alá não está conectado de imediato a declarações que condenam ao mesmo tempo os conceitos falsos sobre Deus ou as pessoas que os mantêm. Sem dúvida, na medida em que as escrituras das outras religiões mostram uma percepção das outras crenças, elas provavelmente também estabelecem contrastes, mas não o fazem com tanta constância quanto o *Alcorão*.

A grandeza inigualável de Alá se torna o eixo de apoio das demais considerações sobre sua natureza. Qualquer coisa que possa ser interpretada como depreciação da grandeza de Alá deve ser considerada falsa ou mesmo ofensiva. O pior pecado no islamismo é o *shirk*, comumente traduzido como “idolatria”, mas literalmente significa “associação”, implicando assim muito mais que

o entendimento comum de idolatria, como adorar estátuas de divindades. *Shirk* significa unir Alá a qualquer uma de suas criaturas, atribuir-lhe um parceiro ou entender que ele possui limitações características das criaturas, mas não dele.

A proibição não exclui apenas noções como a encarnação ou qualquer revelação direta do próprio Deus em qualquer forma humanamente compreensível, como também significa que quaisquer atributos que Deus tenha revelado sobre si mesmo não podem ser medidos por padrões humanos. Por exemplo, Alá é justo, mas se chegarmos com uma definição de justiça e então pensarmos que por conta disso podemos entender o que significa Alá ser justo, estamos ultrapassando os limites do que é permitido. Da mesma forma, Alá é misericordioso, gracioso e perdoador, mas saber essas verdades sobre Alá não nos dá qualquer garantia para tirar implicações de como se esperaria que ele agisse com qualquer pessoa específica. Alá não é incognoscível, mas seria presunçoso inferirmos a partir dos seus atributos como ele os manifestaria de forma específica em casos particulares.

Parte de qualquer teísmo é a alegação de Deus ser transcendente (estar além do mundo) e imanente (fazer-se presente e ativo no mundo). No caso do teísmo islâmico, a transcendência divina supera de longe sua imanência. Qualquer noção do possível relacionamento com Alá deve respeitar esse limite. Deus e o ser humano jamais podem se encontrar no mesmo plano. Nas palavras (talvez ligeiramente exageradas) de Isma'il Ragi al Faruqi,

> O islamismo é transcendentalista. Ele repudia todas as formas de imanentismo. Defende que a realidade é de dois tipos genéricos — transcendente e espaço-temporal, criador e criatura, valor e fato — que são metafísica e ontologicamente contrários e diferentes um do outro. Esses dois domínios do ser constituem diferentes objetos de dois modos do conhecimento humano, a saber, o *a priori* e o empírico. A consciência dessa dualidade do ser é tão antiga quanto o homem; mas nunca esteve tão livre de confusão, nunca foi tão clara em si mesma, como no islamismo. [...] O islamismo assume a marca distintiva entre as religiões

> do mundo precisamente ao insistir na separação metafísica absoluta entre o transcendente e o espaço-temporal.[6]

Vimos antes que no teísmo cristão não há contradição direta entre a transcendência divina e nossa finitude. De fato, os cristãos defendem que um importante aspecto do que significa ser humano é ter a capacidade de um relacionamento íntimo com Deus, isto é, de conhecê-lo da mesma forma que conheceríamos nosso irmão ou pai. Embora nos permita conhecer a presença de Alá e reconhecer sua orientação, disponibilidade e bondade, o *Alcorão* mantém uma lacuna muito maior entre o relacionamento de uma pessoa com Alá, se comparado com o teísmo cristão. No teísmo cristão se pode dizer que, por causa da habitação de Deus em nós mediante seu Espírito (Jo 14.17,19; Rm 8.9; 1Co 6.16), temos um relacionamento ainda mais íntimo com Deus que com as outras pessoas; essa declaração seria impossível no *Alcorão*. Embora Alá seja imanente, na medida de sua ação no mundo, para o teísmo islâmico as noções cristãs da encarnação de Deus em um ser humano (Cristo) ou da sua habitação direta em todos os que nele creem o rebaixariam demais ao nível das criaturas.

Evidentemente precisamos ser claros sobre o fato de o *Alcorão* afirmar que Deus está perto de nós, mas também precisamos reconhecer o que isso significa.

> E, quando Meus servos te perguntarem, por Mim, por certo, estou próximo, atendo a súplica do suplicante, quando Me suplica. Que eles Me atendam, então, e creiam em Mim, na esperança de serem assisados (2:186).

Com base nesse versículo, Hammudah Abdalati afirma o seguinte:

> Deus é Elevado e Supremo, mas está muito próximo das pessoas reflexivas e piedosas; ele responde às suas orações e as ajuda. Ama as pessoas que o amam e perdoa os pecados delas. [...] Por ser tão bom e amoroso, ele só recomenda e aceita as coisas boas e corretas. A porta

> da sua misericórdia está sempre aberta a quem busca seu apoio e sua proteção com sinceridade.[7]

Esse versículo é considerado de grande conforto para os muçulmanos na labuta da vida cotidiana, e devemos assim considerar que ele contribui para a cosmovisão islâmica total. Todavia, também podemos tomar conhecimento do contexto e da intenção geral. O versículo ocorre em meio a várias regras concernentes à observância do Ramadã. Seu antecedente imediato ordena o jejum durante o Ramadã e permite que os doentes ou os viajantes compensem o jejum mediante a realização posterior da obrigação. Ele é seguido das instruções para não manter relações sexuais no horário do jejum e não exagerar nos momentos em que é permitido comer. Em suma, embora reassegure a presença de Deus, o propósito primário do versículo, no contexto, parece ser o de fornecer as condições para a audição das orações dos crentes durante o Ramadã. Assim, trata-se de uma palavra de conforto, mas também está ligada à exortação à obediência.

Um exemplo ainda mais drástico é apresentado por apologistas muçulmanos aos cristãos ocidentais que tentam por vezes rebater a percepção de distância que existe entre Deus e as pessoas ao citar parte de um versículo do *Alcorão* (50:16): “Nós estamos mais Próximos dele que a [sua] veia jugular”, onde “Nós” é a fala de Alá usando o plural majestático. Essa declaração sem dúvida parece implicar um relacionamento pessoal íntimo. No entanto, a observação do contexto imediato mostra que a mensagem que poderia parecer a garantia da presença consoladora de Deus é na verdade uma ameaça. Vamos citar o versículo inteiro e os dois que o seguem.

> E, com efeito, criamos o ser humano e sabemos o que a alma lhe sussurra. E Nós estamos mais Próximos dele que a [sua] veia jugular. Quando os dois anjos recolhedores, sentados a sua direita e a sua esquerda, recolhem tudo o que ele diz e faz. Ele não profere dito algum sem que haja, junto dele, um observante presente (50:16-18).

Esse versículo não só deixa de ensinar qualquer coisa parecida com um relacionamento pessoal íntimo, como a presença de Deus retratada na passagem também não é imediata, mas mediada por dois anjos.

A possível exceção a essa aparente falta de relacionamento íntimo com Alá é fornecida pelo sufismo, o lado místico do islã. Os ensinamentos sufis exerceram influência profunda sobre a totalidade do islamismo, por irem muito além do *Alcorão* ao enfatizarem o relacionamento amoroso entre Deus e os crentes. O sufismo ensina até mesmo que uma pessoa pode obter uma visão direta de Alá. Mas isso não é algo concedido a todos os muçulmanos. Resulta de muito trabalho, não sendo uma experiência alcançável apenas pela mera decisão. Para chegar a esse ponto são necessários muitos anos de dedicação à rigorosa regra sufi.[8] Deve-se não apenas seguir todas as regras normais para o islamismo, como também alcançar e manter um estado de absoluta pureza. Então pode ser possível atingir o momento em que se estará na presença de Deus. Mesmo assim, o sufismo não fornece exceção à ênfase na transcendência divina, pois sua meta não é que Deus se rebaixe para estar mais perto do ser humano, mas que o sufista se eleve no estado espiritual até atingir a altura suficiente para experimentar a Deus.

Evidentemente, apesar da declaração de al-Faruqi acima, o islamismo não elimina por completo a imanência divina. Como veremos, mesmo de longe ele regula os acontecimentos do universo e se revelou com consistência ao longo da história humana. A revelação mais importante de Alá é o *Alcorão*, mas o islamismo até permite certa medida de revelação geral.

> Por certo, na criação dos céus e da terra, e na alternância da noite e do dia, e no barco que corre, no mar, com o que beneficia a humanidade; e na água que Alá faz descer do céu, com a qual, vivifica a terra, depois de morta, e nela espalha todo tipo de ser animal, e na mudança dos ventos e das nuvens, submetidos entre o céu e a terra, em verdade, nisso tudo, há sinais para um povo que razoa (2:164).

Observe que a percepção dessas pistas divinas já está limitada ao “povo que razoa”, apenas outra forma de dizer “pessoas crentes em Alá”. Na verdade, o que segue imediatamente do significado desse versículo é uma condenação de qualquer pessoa que veja os sinais, mas que acabe adorando os mesmos e não a Alá.

Assim, o fato da revelação fecha a porta para a ideia de que, por causa da transcendência divina, devemos ser agnósticos em relação aos atributos de Deus. Podemos saber algumas coisas sobre Alá. Mas todas as vezes devemos reconhecer que o conhecimento é apenas geral. Podemos saber *que* Deus é misericordioso, mas de forma alguma devemos fingir que compreendemos isso o bastante para tirar disso implicações.

Tendo visto tudo isso acima em relação à natureza exclusiva de Alá, você pode ficar surpreso ao saber que precisamos adicionar outro item à nossa exploração do que constitui a realidade fundamental no islamismo — uma questão debatida, pelo menos, entre os muçulmanos. Nossa resposta até agora consiste no fato de Deus ser a realidade última, que ele está bastante afastado de nós e que Alá se revelou a nós por meio do *Alcorão*. A natureza do *Alcorão* tem criado outro quebra-cabeça. Aceita-se, de modo geral, que o *Alcorão* é eterno. Na forma verdadeira ele existe no céu como a “a mãe de todos os livros” (*umm-al-kitab*). Quando Gabriel pela primeira vez comissionou Maomé, o anjo lhe apresentou excertos do *umm-al-kitab* e lhe ordenou a ler e na sequência recitar essas porções (surata [capítulo] 96). A princípio, essa ordem deixou Maomé perplexo, pois ele era analfabeto. O anjo lhe assegurou que o mesmo Deus que cria pessoas de um mero coágulo de sangue (*i.e.*, de um óvulo fertilizado) também lhe daria a capacidade de ler o livro e de repetir seu conteúdo com absoluta precisão. Essa é uma das razões pelas quais os muçulmanos se referem ao *Alcorão* como um milagre (a outra sendo a sua visível perfeição na forma e no conteúdo). Ao mesmo tempo, a natureza do “livro por trás do livro”,

o verdadeiro *Alcorão* no céu, tem causado muita discussão entre os muçulmanos.

Os principais contendores no debate eram historicamente conhecidos como mutazilitas e asharitas.[9] Não podemos neste capítulo fazer justiça a todo o debate, e devemos nos contentar com a avaliação feita por John L. Esposito: “Com o tempo [os asharitas] passaram a ser considerados a escola dominante da teologia sunita”,[10] e nos concentrar assim no ponto de vista deles. O enigma do *umm-al-kitab*, já aludido, diz respeito à sua eternidade. Se ele realmente é um livro eterno, poderíamos de fato ter duas realidades fundacionais, a saber, Alá e o *Alcorão*, e o último faria prejuízo à grandeza de Alá. A maneira mais fácil de lidar com esse resultado indesejado seria dizer que o *Alcorão* foi criado e, portanto, é temporal — a posição dos mutazilitas. Mas a noção do *umm-al-kitab* “eterno” havia ficado tão entranhada no pensamento islâmico que negá-la reduziria a autoridade do livro aos olhos muçulmanos. A solução mais comumente aceita, que é a posição asharita, é dizer que o *Alcorão* é de fato eterno, mas não como realidade independente. Em vez disso, as palavras do *Alcorão* são os pensamentos do próprio Alá, e por isso ele existe há tanto tempo quanto Deus, o que torna o *Alcorão* eterno, mas não estipula o livro como a segunda realidade.

Dado esse ponto de vista, o *Alcorão* não apenas contém os pensamentos de Deus, como também medeia os pensamentos divinos para nós. Como consequência, é preciso pensar no *Alcorão* em dois níveis, distinguindo-o como o conteúdo da mente de Deus (nunca acessível a nós) e a revelação divina (a única forma de obter conhecimento preciso sobre Deus).

O lugar do *Alcorão* na vida dos muçulmanos é um pouco similar ao da Bíblia na vida de judeus e cristãos. Estudiosos têm observado que, em relação ao cristianismo, o *Alcorão* pode ser convenientemente comparado com Cristo, na medida em que o *Alcorão* é crido como a Palavra de Deus que veio ao mundo por milagre na história e na

> humanidade. Se no cristianismo “o Verbo se fez carne”, no islamismo ele se tornou um livro. E o livro só é devidamente apropriado e aplicado onde é recitado ao vivo em um contexto de crença e obediência.
> **Frederick Mathewson Denny**, *An Introduction to Islam* [Uma introdução ao islamismo]

Não é necessário que tomemos partido nesse debate entre estudiosos muçulmanos, mas é importante, quando tentamos identificar o que constitui a realidade fundamental no islamismo, que possamos, no tocante a algumas escolas do islamismo, precisar incluir o *Alcorão* como expressão da mente divina.

2. Pergunta de cosmovisão 2: *Deus (Alá) criou o universo ex nihilo, e todas as criaturas são responsáveis perante ele. Todavia, o mundo é um sistema fechado, na medida em que nada acontece no mundo fora dos seus decretos divinos.*

A magnificência da grandeza de Alá é realçada com nitidez no milagre da criação do universo.

> [Homens] Que se lembram de Alá, estando de pé e assentados e deitados, e refletem na criação dos céus e da terra e dizem: “Senhor nosso! Não criaste tudo isto em vão. Glorificado sejas! Então, guarda-nos do castigo do Fogo” (3:191).

A criação não se limita apenas às coisas materiais. Logo na primeira surata (capítulo), Deus é louvado como “O Senhor dos mundos” (1:2), e Richard C. Martin ressalta: “o plural, mundos, não se refere a outros planetas e estrelas na forma como neles pensamos, mas sim a outros reinos sagrados de anjos e seres espirituais invisíveis”.[11] Antes da criação dos seres humanos, Deus já havia trazido anjos e *jinn* (gênios) à existência. Os últimos são espíritos maliciosos de poder relativamente limitado, mas suficientemente fortes para arruinar a vida de alguém se deixados por contra própria.

O método da criação de Alá consiste em apenas falar para que algo venha à existência. Esse entendimento é ilustrado em dois

versículos no *Alcorão*. Assim, sobre a criação de Adão, lê-se: “Ele o criou de pó; em seguida, disse-lhe: ‘Sê’, então foi” (3:59).

Da mesma forma, quando o anjo anunciou a Maria que, apesar de ser virgem, daria à luz Jesus, ela ficou compreensivelmente intrigada. O anjo reprovou seu ceticismo dizendo: “Assim é! Alá cria o que quer. Quando decreta algo, apenas, diz-lhe: ‘Sê’, então, é” (3:47).

Visto que Alá criou o universo, ele tem poder decisório absoluto sobre o mesmo. Pense em uma criança que construiu um castelo de areia na praia. Ela pode decorá-lo com conchas do mar, protegê-lo da água, reforçá-lo ou pisoteá-lo, deixar que a água o desmorone ou conserve apenas metade dele em pé. A decisão é totalmente dela, e ela não deve nada ao castelo de areia, mas a estrutura lhe deve tudo. Até onde cuida do castelo, se trata puramente da boa natureza da criança, natureza essa que ela não é obrigada a manter. Tal é a relação entre Deus e a criação.

Deus é o criador e dono do universo, e nada acontece nele que estaria fora dos seus planos. Essa doutrina é chamada *qadr*, que literalmente significa “poder”. Neste caso, refere-se ao poder de Deus de conhecer e governar o universo. Não há surpresas para Alá. Até aqui isso é bastante óbvio, mas há várias maneiras de entender esse conceito, e os estudiosos muçulmanos têm debatido suas implicações desde a existência do conceito, no primeiro século, até o momento atual. Mais uma vez, ao longo da história os dois principais contendores foram os mutazilitas e os asharitas e, de novo, sem querer minimizar a importância da posição mutazilita, precisamos notar que a visão asharita se tornou dominante e é, portanto, mais representativa do todo. E, mais uma vez, para os nossos propósitos não precisamos tomar partido de um dos lados nessa discussão sobre quem está certo. Ademais, seria necessário um livro inteiro apenas para descrever todas as variações na interpretação desse grupo.

A providência de Alá começa com o seu conhecimento exaustivo do primeiro ao último detalhe sobre o universo. Todo esse conhecimento é mantido em um banco de dados permanente.

> E nenhuma folha tomba sem que Ele saiba disso, e não há grão algum nas trevas da terra nem algo, úmido nem seco, que não estejam no evidente livro (7:59b).

Para Deus o conhecimento não consiste apenas tomar consciência de certos estados de coisas ou manter todas as proposições corretas como verdadeiras. Com ele, saber uma coisa ou acontecimento significa controlá-lo.

> Nenhuma desgraça ocorre, na terra, nem em vós mesmos, sem que esteja em um Livro, antes mesmo de Nós a criarmos. Por certo, isso, para Alá é fácil. Assim é, para que vos não aflijais com o que perdestes nem jubileis com o que Ele vos concedeu. E Alá não ama a nenhum presunçoso, vanglorioso (27:22-23).

Mahmoud Murad defende uma interpretação bastante rigorosa do *qadr* e insiste em que a aceitação dessa doutrina implica

> Que o conhecimento de Alá engloba todas as coisas e que nada escapa a seu conhecimento, quer nos céus, quer na terra. Alá conhece suas criaturas antes mesmo de as trazer à existência. Ele redefine as provisões delas, tempo de vida, atos, ações, movimentos, seus assuntos internos e externos e quem delas é designada ao *jannah* [paraíso] e qual delas está condenada ao inferno.
>
> Que Alá tenha decretado de antemão o que há de vir à existência. Isso, por sua vez, requer acreditar na caneta que registra todos os decretos divinos, e na tábua preservada sobre a qual os decretos são registrados.
>
> Que a vontade de Alá é eficaz e sua capacidade é inesgotável e inclusiva. Sem dúvida, o que Alá quer acontece, e o que não quer não acontece, devido não à incapacidade, mas à sua infinita sabedoria. Não há nada que frustre a capacidade de Alá.[12]

Outras interpretações são minimizadas a partir dessa descrição, mas devemos ter em mente que, quanto mais nos afastarmos dessa

interpretação, mais nos distanciaremos do que parece ser a posição sunita conservadora mais amplamente defendida.

Assim, surge um retrato que pode parecer paradoxal, mas que é na verdade bastante racional. Por um lado, não é possível exagerar a ênfase na transcendência de Alá. Ele não deve ser associado a nenhum ser finito no mundo. Por outro lado, também está claro que Deus não só vê cada detalhe do mundo, como também não permite que algo aconteça fora do seu plano específico. A última declaração leva muitos muçulmanos a crer que Deus gerencia todos os acontecimentos de modo direto.

Aqui, então, está uma distinção importante do teísmo cristão. Mais cedo no livro, afirmamos que o teísmo cristão é uma cosmovisão aberta. Deus criou um universo que incorpora leis uniformes e dotou os seres humanos da oportunidade de exercer genuína criatividade dentro do mundo que ele criou. Já o teísmo islâmico acrescenta outra restrição além dos limites intrínsecos ao universo. Qualquer criatividade das criaturas só pode ser exercitada por elas até onde Alá o permitir de acordo com sua vontade inescrutável. Assim, no todo, o teísmo islâmico nos deixa em última análise no universo fechado em que a vontade divina define o limite para o que qualquer criatura pode fazer como um agente causal.

Precisamos voltar à doutrina do *qadr* no contexto da quinta pergunta de cosmovisão, que diz respeito ao conhecimento humano.

3. Pergunta de cosmovisão 3: *Os seres humanos são o ápice da criação de Deus. Eles receberam capacidades que outras criaturas, como os anjos e os* gênios*, não possuem. Contudo, sua elevada condição também traz consigo a responsabilidade de viver de acordo com os padrões divinos.*

O fato de enfatizarmos a absoluta grandeza de Alá no islamismo não deve nos induzir ao erro de achar que, por causa disso, o islamismo tem uma visão baixa dos seres humanos. O relato a

seguir segue os acontecimentos narrados na surata 2 e é repetido em outros lugares. De acordo com o *Alcorão*, quando Deus planejou criar Adão, convocou uma reunião geral de todos os seres espirituais até então criados e anunciou o que estava prestes a fazer. Quando os anjos souberam de sua intenção, ficaram ofendidos e de fato questionaram a sabedoria de Alá. Afinal, alegaram eles, eles estiveram até então louvando a Deus com fidelidade. Por que colocaria ele agora outra criatura acima deles, em particular alguém propenso a maldades?

> E quando teu Senhor disse aos anjos: "Por certo, farei, na terra, um califa", disseram: "Farás, nela, quem nela semeará a corrupção e derramará o sangue, enquanto nós Te glorificamos, com louvor, e Te sagramos?" Ele disse: "Por certo, sei o que não sabeis" (1:30).

A resposta misteriosa de Alá, de que ele sabia algo que os anjos desconheciam, tomaria logo um significado concreto. Deus educou pessoalmente Adão em como identificar as muitas criaturas na terra (presumivelmente plantas, animais e objetos na natureza). Ele então convocou outra reunião, na qual desafiou os anjos a darem rótulos adequados aos vários itens na criação, mas eles fracassaram. Deus trouxe então Adão e, para surpresa dos anjos, ele foi capaz de fazer o que eles não conseguiram levar a cabo. Os anjos se retrataram das críticas e reconheceram que Alá não cometera um erro ao criar esse ser maravilhoso. Para reforçar esse ponto, Alá ordenou que todos os anjos se curvassem perante Adão.

> E quando dissemos aos anjos: "Prosternai-vos diante de Adão"; então, eles prosternaram-se, exceto Iblīs. Ele recusou fazê-lo, e se ensoberbeceu e foi dos infiéis (1:34).

Iblis (Iblīs)[13] se tornou assim Satanás ou *Shaytan*. Note, então, que no islamismo, como no judaísmo e no cristianismo, o diabo é um ser espiritual caído (embora neste caso um gênio, um ser espiritual da ordem inferior) desobediente a Deus. É significativo para o entendimento da posição dos seres humanos no islã que a ocasião específica da rebelião do diabo não ocorreu por ele se

rebelar contra a superioridade do próprio Deus, mas da recusa em demonstrar a superioridade dos seres humanos sobre si mesmo, o diabo.

Prossigamos um pouco mais nessa história, e então seremos capazes de extrair algumas conclusões importantes. Deus agora coloca Adão e sua esposa (seu nome não é mencionado na surata) em um jardim e dá a ordem conhecida de não comerem de uma certa árvore. De uma maneira não especificada, Satanás foi capaz de persuadi-los à desobediência, e eles foram expulsos do jardim e privados da própria felicidade.

Mas essa versão da história tem um final feliz relativamente rápido.

> Então, Adão recebeu palavras de seu Senhor, e Ele Se voltou para ele, remindo-o. Por certo, Ele é o Clemente, o Misericordioso (1:37).

Mesmo quando estava sem o favor de Deus, Adão recebia instruções dele, e, sob a devida penitência, Alá o restaurou à comunhão. Assim, não houve uma maldição permanente, Adão não permaneceu criatura caída e a humanidade não foi afligida pelo "pecado original" hereditário.

Temos, então, o seguinte quadro preliminar do que o islamismo ensina sobre os seres humanos. Somos representantes de Deus na terra, mais elevados que qualquer outra criatura viva e (em contraste com a fé cristã) temos uma natureza que não foi corrompida pela queda de Adão. Como consequência, nascemos no estado de pureza e inocência, fato que implica que qualquer recém-nascido vem ao mundo como muçulmano.

Contudo, torna-se agora nossa obrigação viver à altura dessa posição. Nascer puro não garante a permanência na pureza. O *Alcorão* ordena:

> Ó humanos! Adorai vosso Senhor, que vos criou e aos que foram antes de vós, na esperança de serdes piedosos (1:21).

Privilégio implica responsabilidade, e as apostas são muito elevadas. Nos termos mais simples, o islamismo vê cada ser humano passando a vida inteira em período probatório. Uma coisa é reconhecer com meras palavras, ainda que com sinceridade, que Deus é o maior. Outra, totalmente diferente, é viver a vida toda em submissão a ele, e essa exigência é o teste para ver se uma pessoa se qualificará para a salvação. Citando John L. Esposito:

> A fé coloca o muçulmano no caminho reto; os atos demonstram compromisso e fidelidade. No islamismo, o propósito da vida não é apenas afirmar, mas realizar; não só professar a crença em Deus, mas entender a vontade dele — difundir a mensagem e a lei do islamismo. A fé sem obras é vazia, sem mérito; de fato, o Livro de Obras que será a base para o julgamento divino.[14]

Assim, precisamos adicionar uma alteração importante no resumo acima sobre o que significa ser humano. Foi-nos dado o *ranking* de segundo ser mais elevado no universo, nascemos no estado de pureza, podemos inclusive ter a vantagem de viver em uma cultura onde o islamismo é ensinado e praticado. Porém, essas coisas não significam nada se não dedicarmos a vida ao serviço de Alá e aos ensinos de Maomé. Se não passarmos no teste, nosso destino será o inferno.

4. Pergunta de cosmovisão 4: *A morte é o momento de transição entre a vida e o nosso estado eterno, que consistirá no paraíso ou no inferno.*

Podemos, assim, fazer um seguimento fácil para o próximo assunto, que é sobre o que acontece com a pessoa na morte. Se tomarmos a questão em sentido completamente literal, haverá duas respostas: uma sobre os restos físicos da pessoa e uma sobre a alma. No entanto, as duas estão inter-relacionadas. A observância adequada dos costumes funerários contribui para o destino da alma após a morte. Algum tempo no futuro, a pessoa falecida enfrentará um interrogatório por dois anjos, Munkar e Nakir,[15] e qualquer coisa que os sobreviventes possam fazer para ajudar o falecido a dar as

respostas adequadas aumentará suas chances de entrar no paraíso. Portanto, é uma boa coisa encorajar a pessoa logo antes de morrer a fazer a confissão uma última vez: “Não há outro Deus além de Alá e Maomé é o profeta de Deus”. Se não for mais possível fazê-la, as pessoas reunidas no funeral a repetirão em nome do falecido. O cadáver deve ser lavado e transformado em um estado de pureza ritual. Por fim, deve ser enterrado deitado para o lado direito, voltado à direção de Meca.

Essas medidas físicas exteriores têm o propósito de orientar a alma para estar de todo preparada para o juízo iminente no fim dos tempos. Todos concordam com a ocorrência do último dia em que todos os mortos serão levantados para enfrentar o juízo. Enquanto isso, o que acontece no intervalo logo após a morte e antes da ressurreição e do julgamento é questão de debate. Alguns muçulmanos defendem que a alma apenas dorme em paz até chegar esse momento; outros acreditam que entre a morte e a ressurreição há um período de purgação espiritual em que o sofrimento pós-morte purifica a alma para que ela se torne apta para o céu.[16]

Sem levar essas especulações em conta, não há dúvida do que acontecerá quando a ressurreição chegar. Todos os seres humanos serão chamados perante o tribunal divino e todas as suas crenças e atitudes, bem como o registro de cada pequeno e derradeiro ato que realizaram durante toda a sua vida, se tornarão a base do juízo. Cada ser humano terá acumulado um livro dos seus atos, quer bons, quer maus, realizados durante a vida. Ninguém pode ter certeza plena de ter bons atos em quantidade suficiente para contrabalançar os maus que tiver cometido e assim ter certeza de ir para o paraíso. As três notáveis exceções a isso são os mártires, as crianças antes da puberdade e os deficientes mentais, os dois últimos por não serem plenamente responsáveis por seus atos. No caso de qualquer outra pessoa, ela pode pensar que tem uma boa chance, mas, para repetir nossa observação anterior, alegar certeza

de salvação implica que se pode ditar a Alá o que ele deve fazer, e essa atitude é considerada inapropriada. Suzanne Haneef afirmou:

> nenhum muçulmano, mesmo o melhor deles, imagina que está garantido no paraíso; ao contrário, quanto mais consciencioso e temente a Deus ele for, mais ciente das suas próprias deficiências e fraquezas estará. Portanto, o muçulmano, sabendo que só Deus controla a vida e a morte e que a morte lhe pode sobrevir a qualquer momento, tenta encomendar à futura existência atos que venham a merecer o prazer do seu Senhor, de sorte que possa aguardar com expectativa a sua graça e misericórdia.[17]

Ainda assim, quando o último dia chegar, não haverá mais ambivalência. Quando Alá tiver estabelecido seu veredito, um dos anjos se aproximará da pessoa e lhe dará em mãos o livro dos seus atos. Sem nada precisar ser dito, o ser humano reconhecerá seu destino pela mão em que o anjo colocar o livro. Se o colocar na mão direita da pessoa, ela saberá que experimentou a misericórdia de Alá e terá permissão para entrar no paraíso. Na possibilidade infeliz de o anjo colocar o livro na mão esquerda da pessoa, terá chegado o momento de se conformar em viver doravante no inferno (29:13-37).

Tendo em mente a origem dessas crenças na cultura desértica da Arábia, as torturas do inferno são descritas como algo que um nômade consideraria imensamente horrível. Haveria tortura pior que estar no deserto sem água? A resposta é você estar no deserto, deparar com um poço e pensar em se refrescar, mas então perceber que a água está tão poluída que é impossível um ser humano tomar mesmo um pequeno gole dela. Na descrição do *Alcorão*, o inferno é antes de mais nada um lugar de água quente, odorífera e envenenada em que o incrédulo terá de suportar inúmeras torturas.

Já o céu é retratado como um lugar ideal de prazer para o nômade do deserto. Imagine um lindo oásis com água fresca, plantas verdes gostosas, bonitos garotos servindo o melhor da comida e da bebida, as belas huris, as sedutoras virgens de olhos

negros cujos serviços estão perenemente disponíveis. Ora, não há dúvida de que a descrição do céu dada no *Alcorão* é uma descrição totalmente voltada aos homens. Porém, não se deve inferir a inaptidão feminina para o céu. Acerca dos crentes fiéis, o *Alcorão* diz que eles são predestinados a

> Jardins do Éden, em que entrarão, junto com os que se emendaram dentre seus pais *e seus cônjuges* e sua descendência. E os anjos entrarão junto deles, por todas as portas, dizendo: "Que a paz seja sobre vós, porque pacientastes! Então, que excelente final feliz da Derradeira Morada!" (13:23-24; grifos acrescidos)

Assim, embora as descrições no *Alcorão* sejam sem dúvida orientadas para os desejos masculinos, não há intenção de excluir as mulheres. Presume-se que as mulheres receberão a contrapartida da felicidade para elas.

5. Pergunta de cosmovisão 5: *Alá dotou os seres humanos com a capacidade de conhecimento por meio da razão e dos sentidos. Desse modo, eles também podem conhecer a revelação divina. Entretanto, os decretos soberanos de Deus limitam o conhecimento humano.*

Vimos antes, em conexão com a criação de Adão, que os humanos têm maior inteligência que os anjos e os gênios. Deus criou os seres humanos de tal maneira que seus sentidos sejam fontes confiáveis de informação e suas habilidades de raciocínio sejam dignas de confiança. Al-Faruqi vai longe a ponto de começar toda a sua descrição do islamismo com a declaração de que "em primeiro lugar, o islamismo é racionalista".[18] Ele baseia essa conclusão no versículo do *Alcorão* que proíbe a conversão forçada:

> Não há compulsão na religião! Com efeito, *distingue-se a retidão da depravação.* Então, quem renega A**ṭ-Ṭ**āghūt [Satanás, um ídolo ou qualquer outra coisa maléfica] e crê em Alá, com efeito, ater-se-á à firme alça irrompível. E Alá é Oniouvinte, Onisciente (3:256; grifos acrescidos).

A razão humana é suficiente para discernir a verdade da falsidade. Somos capazes de lidar com o mundo à nossa volta de

forma racional e não precisamos abdicar da racionalidade quando se trata de assuntos religiosos. Isso é algo muito bom porque, como vimos, precisamos utilizar todo o nosso potencial para provar a devoção a Alá a fim de vivermos à altura dos seus padrões, e os riscos são muito elevados: a felicidade eterna ou o tormento eterno.

Claro, nossa capacidade de raciocínio, por mais afiada que seja, é inútil se não tivermos a informação necessária para aplicá-la, mas é aí que a revelação divina nos ajuda. Em todo o mundo, cada grupo de pessoas já teve um ou mais mensageiros de Deus que lhes ensinaram os mesmos preceitos de Maomé. Não há uma lista definitiva de todos os profetas anteriores a Maomé, mas as várias listagens incluem inúmeras figuras do Antigo Testamento, como Adão, Noé, Abraão, Ló, Davi e Jonas, assim como Isaque e Ismael, para mencionar apenas algumas. O profeta com a mais alta posição além do próprio Maomé é Abraão, seguido muito de perto em importância por Jesus. Embora o *Alcorão* negue a crucificação e a natureza divina de Jesus, afirma com vigor seu nascimento virginal e seus ensinos, curas e milagres. Além disso, na surata 11 o *Alcorão* também menciona profetas fora da Bíblia que Deus enviou a seu povo nos seus dias: Hud para A'ad, Saleh para Tamude e Shu'yeb para os midianitas. Assim, qualquer coisa que deva ser conhecida pode sê-lo com facilidade bastando ouvir os profetas.

Todavia, os seres humanos são propensos a ceder a tentações e cair na incredulidade. Infelizmente, cada um dos profetas anteriores se deparou com esse mesmo obstáculo. Mesmo para seu desfavor, as pessoas zombavam dos profetas e os rejeitavam. Quando, dia após dia, Noé construía a arca, seus contemporâneos, ao vez de se arrependerem dos pecados, zombavam dele. O que poderia ser um sinal mais claro de advertência que, junto com suas palavras, Noé construía em público a enorme embarcação que seria a única escapatória do dilúvio? Contudo, as pessoas resistiam. Assim, os profetas eram uma fonte clara de conhecimento; e se as pessoas

não se submetiam a Alá, isso decorria da maldade delas e não da informação insuficiente.

Além disso, entre os profetas havia alguns mais distintos. Eram os "mensageiros", que também deixaram livros dos seus ensinamentos à posteridade: Moisés trouxe a Lei. Davi trouxe os Salmos e Jesus trouxe o Evangelho. Mas as mesmas pessoas incrédulas que não os tinham ouvido em pessoa corromperam seus escritos para acomodar suas preferências idólatras. Como resultado, as mensagens claras de Deus, que poderiam ter sobrevivido por escrito ainda que seus portadores originários tivessem sido rejeitados, também se tornaram distorcidas sob a forma escrita.[19]

Tudo isso deveria ter mudado com a chegada de Maomé. Ele era considerado o "selo dos profetas", e o que o distinguia aos olhos islâmicos era a crença que sua mensagem, registrada no *Alcorão*, estava preservada do erro ou da interferência humana. Não há assim necessidade de mais nenhum profeta, e por mais que a mensagem possa ter sido obscura no passado, deve ser agora clara e acessível a todos. Judeus e cristãos recebem, assim, um estímulo especial:

> Ó seguidores do Livro! Com efeito, Nosso Mensageiro chegou-vos para tornar evidente, para vós, a Verdade, após um interregno de Mensageiros, para que não digais: "Não nos chegou alvissareiro nem admoestador" (6:19).

A evidência específica para a autoridade do *Alcorão* é o próprio *Alcorão*. As pessoas que já acreditam no islamismo consideram o *Alcorão* autoautenticável:

> Dize: "O que há de maior testemunho?" Dize: "Alá. Ele é Testemunha entre mim e vós. E foi-me revelado este *Alcorão*, para com ele admoestar-vos e àqueles a quem ele atingir" (7:19a).

No entanto, quem rejeita o profeta Maomé e afirma que o *Alcorão* não passa de uma falsificação é desafiado pela natureza do próprio *Alcorão*.

> Ou dizem: “Ele o forjou?” Dize: “Então, fazei vir dez suras forjadas, iguais às dele, e, para tal, convocai quem puderdes, em vez de Alá, se sois verídicos” (12:13).

A mensagem foi entregue, e não deveria haver desculpa para não a aceitar.

Todavia, uma revelação clara não implica aceitação automática da revelação. Para deixar o ponto a seguir o mais claro possível, fornecerei algumas citações do *Alcorão*, mas deixarei de fora algumas frases que integram os versículos. Então restaurarei as peças faltantes, e você entenderá meu ponto. Esses versículos ensinam que as pessoas comprometidas com a incredulidade não mudarão de ideia, por mais forte que seja a evidência.

> E há, dentre eles, quem te ouça, ao recitares o *Alcorão* [...] [elisão 1] [...] a fim de o não entenderem, e fizemo-lhes, nos ouvidos, surdez. E, se vissem todos os sinais, neles não creriam, a tal ponto que, quando te chegassem, discutindo contigo, os que renegam a Fé diriam: “Isto não são senão fábulas dos antepassados” (7:25).

Indicadores sobrenaturais não fariam nenhuma diferença para as pessoas confirmadas na incredulidade.

> E, se te é grave que eles deem de ombros, então, se puderdes buscar um túnel na terra ou uma escada no céu e fazer-lhes chegar um sinal, para que creiam, faze-o [...] [elisão 2]... (7:35)

e

> E os que desmentem Nossos sinais são surdos e mudos: estão nas trevas [...] [elisão 3]... (7:39).

Em suma, os incrédulos estão presos à incredulidade e não creriam se pudessem. Eles têm apenas a si mesmos para culpar pelas consequências da incredulidade. Essas conclusões são corretas e sua verdade não será alterada se restaurarmos as elisões. Todavia, colocar de volta as partes que faltam com certeza complica o cenário.

São estas as partes que deixei de fora nas citações acima:

Elisão 1: E fizemo-lhes véus sobre os corações;

Elisão 2: E, se Alá quisesse, juntá-los-ia na orientação.

Elisão 3: Alá descaminha a quem quer e faz estar na senda reta a quem quer.

Assim, vemos agora que quem não reconhece a verdade também será impedido por Deus de fazê-lo. Eis outro versículo da mesma surata que assinala que a crença e a incredulidade dependem, em última análise, da vontade de Deus:

> Então, a quem Alá deseja guiar, Ele lhe dilatará o peito para o Islã. E a quem deseja descaminhar, Ele lhe tornará o peito constrito, oprimido, como se se esforçasse para ascender ao céu. Assim, Alá faz cair o tormento sobre os que não creem (8:125).

Nós podemos conhecer a verdade — o que depende da nossa vontade e da de Deus. Se a nossa vontade não está disposta a acreditar na revelação de Deus, podemos esperar pouca ajuda de Deus. Alá pode ter misericórdia se assim preferir (como teve de Adão), mas isso vale como regra.

> E, se fizéssemos descer-lhes os anjos e lhes falassem os mortos e lhes reuníssemos todas as cousas a sua frente, não creriam, exceto se Alá quisesse. Mas a maioria deles o ignora (8:111).

Agora podemos ver mais diretamente como o *qadr*, a predestinação divina, afeta os seres humanos. Embora os homens tenham a escolha de obedecer ou não a Alá, a escolha não é ilimitada. Parece que Deus classifica cada pessoa em um de dois grupos: os crentes e os seus inimigos. Uma vez que as pessoas incorram na segunda categoria, Deus não apenas se recusará a ajudá-las, como também usará seu poder para garantir que permaneçam iludidas na incredulidade.

É útil neste ponto esclarecer esse aspecto do islamismo fazendo uma distinção do cristianismo. Em Romanos 5.10, o apóstolo Paulo exulta: “Porque, se nós, quando inimigos, fomos reconciliados com Deus mediante a morte do seu Filho, muito mais, estando já reconciliados, seremos salvos pela sua vida!”.

Embora já fôssemos inimigos de Deus devido à nossa natureza caída, Deus nos amou e fez paz conosco por causa da morte de Cristo na cruz. Todavia, no *Alcorão* se lê: “Alá é inimigo dos renegadores da Fé” (1:98b).

Independentemente de quanta agência atribuímos às criaturas de Deus, todas as ações delas são delimitadas pela vontade divina. A bem da verdade, o *Alcorão* promete ocasiões em que Deus intencionalmente fornecerá oportunidades para que os crentes demonstrem que aceitam os planos divinos como definitivos.

> E, em verdade, pomo-vos à prova, com algo do medo e da fome e da escassez de riquezas e de pessoas e de frutos. E alvissara o paraíso aos perseverantes. Àqueles que, quando uma desgraça os alcança, dizem: “Por certo, somos de Alá e, por certo, a Ele retornaremos”. Sobre esses são as bênçãos e a misericórdia de seu Senhor. E esses são os guiados (2:155-57).

6. Pergunta de cosmovisão 6: *O certo e o errado são baseados nos ensinamentos do Alcorão, conforme amplificados pelo* Hadith *e interpretados pelas escolas da lei, a sharia.*

Assim, nada nos resta além de nos esforçarmos para seguir todos os mandamentos de Deus. Não há espaço para especular sobre a vontade divina. Em vez de procurar os propósitos de Alá, devemos aceitar o que quer que ele coloque em nosso caminho *bilā kayf*, que significa “sem perguntar o porquê”.[20] Qualquer declaração de intenções da nossa parte deve ser acompanhada pela expressão “*inshallah*” — “se Alá quiser!” (15:24), expressão que pode manifestar genuína confiança em Deus (também ensinada aos cristãos em Tg 4.15), mas no uso popular também pode se tornar uma fórmula de resignação ou um mantra para afastar o mal. Nossa obrigação não é pensar adiante de Alá, mas fazer sua vontade.

A fonte de conhecimento sobre o certo e errado, como já indicado, é o *Alcorão*. Caso haja ambiguidade sobre como um mandamento específico deve ser interpretado, podem-se consultar os *Ahadith* [plural de *Hadith*] — várias coleções de ditos e atos de Maomé —

registrados, como se alega,[21] por quem o conheceu bem. Por exemplo, algumas dessas compilações são atribuídas a Aisha, sua jovem esposa, que se tornou uma corajosa viúva e podia debater com os próprios califas. Embora o uso da expressão *Hadith* no singular seja uma prática aceita, não existe uma única coleção detentora de autoridade, e os vários componentes contam com autoridade desigual. Por consequência, entre os muçulmanos sunitas se desenvolveram quatro escolas de lei islâmica (*shari'a*) advogadas de diferentes graus de rigor na aplicação das regras do *Alcorão* e do seu relacionamento com o *Hadith*. Das quatro, a que aderia de maneira mais estrita às aplicações mais literais do *Alcorão* era a Escola Hanbalita. Entre o seu legado está o movimento de reforma vaabita, que por sua vez deu origem ao Talibã no Afeganistão, um dos chamados movimentos fundamentalistas do islamismo.[22]

As obrigações do muçulmano começam pelos cinco pilares: recitar a confissão (não há Deus além de Alá), rezar cinco vezes por dia, jejuar no mês do Ramadã, dar a contribuição anual para os pobres e fazer a peregrinação a Meca pelo menos uma vez na vida. Mas isso é apenas o começo. A vida muçulmana é estritamente regulada. Há três categorias fundamentais de ações: as comandadas (*fard*), as permitidas (*halal*) e as proibidas (*haram*). Claro, qualquer violação do *halal* é *haram*, e não cumprir as obrigações que são *fard* também é *haram*. Menciono esse truísmo lógico porque a mentalidade negativa resulta mais comumente entre os seres humanos que creem seu destino eterno estar baseado no cumprimento de regras. Quando tudo depende das ações de alguém, e quando não há nenhuma garantia da indulgência divina nem de qualquer graça, evitar as consequências de potencialidade negativa de qualquer pecado se torna o incentivo primário das ações, em vez da motivação positiva de guardar as regras com base na gratidão.

7. Pergunta de cosmovisão 7: *A história humana tem significado porque demonstra a absoluta soberania de Deus, mas ainda mais porque é a oportunidade de as pessoas demonstrarem sua submissão a ele.*

A história humana é o exame final mais longo do mundo, e o teste já começa com as palestras. No nível menos definitivo, o objetivo da história é subjugar o mundo inteiro à *umma*, a comunidade islâmica, uma entidade política e uma congregação de crentes. O significado dessa afirmação pode ser esclarecido traçando-se outro ponto de contraste. Muitas religiões preveem um momento em que suas crenças e práticas serão observadas em todo o mundo.[23] A questão é: o que você espera fazer enquanto isso? Por exemplo, no cristianismo os crentes são exortados a se submeter aos governantes, mesmo que sejam pagãos; e ainda que muitos cristãos esperem pelo governo real de Cristo na terra no "milênio", só o próprio Deus fará chegar esse fim.[24] Até lá, devemos fazer o que pudermos para promover a justiça e a paz enquanto aguardamos Deus levar pelo seu próprio poder as coisas à consumação. Já o islamismo surge com o mandato de estabelecer governos islâmicos, e nunca é totalmente implementado a menos que haja um Estado islâmico.

> E, assim, fizemos de vós uma comunidade mediana, para que sejais testemunhas dos homens (2:143).

Yusuf Ali (tradutor da versão inglesa do *Alcorão*) explica em seu comentário sobre esse versículo e o anterior que *umma* é uma nova nação, "um povo independente com leis e rituais próprios". Nesse Estado não se permitirá idolatria, mas as "pessoas do livro", judeus e cristãos, serão tolerados, desde que "paguem al jizyah, com as próprias mãos, enquanto humilhados" (10:29). *Al jizyah* é uma compensação exigida aos cristãos e judeus por gozarem dos benefícios de viver em uma comunidade muçulmana sem contribuir com ela.

Muitos muçulmanos acreditam que pouco antes do julgamento final o Mahdi aparecerá. Existem várias tradições conflitantes em relação a essa figura. No islamismo xiita ele é o duodécimo imame, que, como uma criança de 5 anos de idade em 878 a.C., entrou em retiro em uma caverna remota, onde vive até chegar o momento em que se revelará de novo. Em outras versões sua identidade é menos específica. Muitos muçulmanos também acreditam na segunda vinda de Cristo: ele descerá na Mesquita dos Omíadas em Damasco, na Síria. Alguns acreditam que Cristo é o Mahdi, enquanto outros acreditam que Jesus e o Mahdi são duas pessoas distintas.[25] Ainda outros não fazem muito uso da ideia do Mahdi, já que Maomé é o profeta definitivo. Menciono esse debate por ilustrar o fato de que as expectativas islâmicas sobre o fim dos tempos não são unânimes. Como a história acaba não é crucial, tendo em vista que o tão importante julgamento final vem logo a seguir.

8. Pergunta de cosmovisão 8: *O muçulmano devoto é grato a Alá por este fornecer a oportunidade de lhe servir e se esforçará para seguir as instruções divinas até nas menores coisas da vida.*

Obviamente, encontramos entre o povo muçulmano a mesma distribuição de graus de compromisso que em todas as outras religiões. Assim, vamos nos concentrar nas pessoas sérias na devoção a Alá. Esses homens ou mulheres expressarão gratidão por Alá lhes propiciar a chance de entrarem no paraíso. Os muçulmanos se referem aos ensinamentos do *Alcorão* como “boas-novas”. Os cristãos podem se surpreender com esse uso do termo, evidentemente sinônimo de “evangelho”, pois entre os cristãos a ideia do evangelho está vinculada ao estado caído e à total incapacidade de melhorar a própria situação perante Deus mediante o próprio esforço e à graça de Deus que nos salva à parte das boas obras. Não há no islamismo a doutrina do pecado original, pela qual todos os seres humanos são condenados desde o nascimento, nem uma doutrina de salvação pela graça, segundo a qual as obras não

podem contribuir para a salvação. Na verdade, os muçulmanos tendem a achar a ideia da salvação gratuita irresponsável, e, mesmo sem a noção de pecado original, estão suficientemente convencidos da pecaminosidade humana a ponto de considerarem qualquer chance de salvação um verdadeiro ato de misericórdia da parte de Deus. Todas as suratas do *Alcorão*, à exceção de uma (de número 9), começam com a expressão “Em nome de Alá, o clemente, o misericordioso”. Eles não consideram um fardo o dever de viver à altura dos padrões divinos para receber a salvação, e sim uma oportunidade.

Ainda assim, o islamismo exige da pessoa nada menos que tudo. Os padrões da vida verdadeiramente aceitável são altos e se tornam extremamente detalhados quanto mais se busque implementá-los de acordo com o *Hadith*. Para mencionar apenas alguns óbvios, há restrições à comida, claro, como evitar carne de porco, sangue ou carne de animais sufocados. Não só as mulheres, mas também os homens devem seguir princípios de vestuário e ornamentação pessoal nas roupas. Para ser mais específico, os homens devem manter o corpo coberto pelo menos até os cotovelos e os joelhos e não podem usar ouro ou malhas feitas totalmente de seda. Há regras para cada aspecto da vida normal, incluindo a realização de ações comuns e as orações ou fórmulas recitadas com elas.[26] O muçulmano mais sincero não se irritará com esses requisitos, mas os seguirá com gratidão a Alá por lhe dar essa chance de demonstrar fidelidade.

No entanto, gratidão e esperança não são a mesma coisa que alegria e graça. O peso das obrigações e suas consequências são muito profundos para induzir à alegria automática (embora haja, claro, muçulmanos felizes). Em um extremo, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, o fundador do movimento vaabita na Arábia Saudita, proibia música, regra mais tarde relaxada no seu país de origem, mas revivida por sua descendência, o Talibã. O que torna de fato a imagem tão pungente é que, não obstante toda a conformidade

realizada pelo ser humano, a vontade de Alá pode sempre anular todas as boas obras entesouradas pela pessoa. É fácil acreditar que Deus tem em si o poder de perdoar os pecados sem a necessidade de qualquer expiação. Mas, como Colin Chapman observou:

> Essa compreensão do perdão, entretanto, nos expõe à incerteza assustadora, pois nunca podemos ter certeza do veredito divino para cada indivíduo no dia do julgamento.[27]

Acompanhando essa declaração, Chapman faz uma referência aos sentimentos de terror manifestados pelos dois primeiros califas (considerados exemplares na vida, como expressa o termo “corretamente guiados”) em seu leito de morte, já que nem eles sabiam se seriam aceitos por Deus.

O verdadeiro muçulmano deve afirmar que Deus é todo-acolhedor, todo-perdoador e todo-misericordioso, mas não pode extrair disso a implicação de que Deus, portanto, lhe concederá definitivo acesso ao paraíso. Ele foi ensinado a descartar a crença cristã na expiação, mas pode não entender que, precisamente porque a expiação é obra de Deus e não de um ser humano, o cristão é capaz de expressar a convicção de salvação. Assim, o vizinho muçulmano se contenta em fazer o possível para cumprir as exigências até o último dia e saber que Alá é bom, mas não pode apagar o ponto de interrogação que sempre paira sobre ele, quando se trata do seu destino eterno. Já ouvi mais de um muçulmano afirmar com certeza de que vai para o céu — enquanto permanecer ciente de Deus e dos seus mandamentos a cada segundo da vida. A qualificação toma toda a certeza da afirmação de segurança.

Número de mortos em Meca é confirmado: rei chama de destino
O ministro do Interior saudita, príncipe Nayef, disse hoje que 1426 peregrinos muçulmanos morreram em um tumulto no túnel de pedestres que liga essa cidade a um acampamento para peregrinos. O príncipe Nayef disse que o tumulto foi causado quando sete peregrinos caíram de uma passarela próxima ao túnel. Outros oficiais disseram que uma falha de energia levou o ar-condicionado no túnel de

> 457 metros de comprimento e 18 metros de largura a desligar em um calor de 45 graus na segunda, desencadeando o tumulto. “Foi a vontade de Deus, que está acima de tudo”, disse o rei Fahd sobre o desastre. “Foi o destino”.
> AP News Report, publicado pelo *New York Times*, 4 de julho de 1990

Contudo, para milhões de pessoas o islamismo proporcionou estabilidade. Elas estão convencidas de que, a despeito de qualquer incerteza, estão do lado certo. “*Allahu akbar*” é o grito de vitória sobre qualquer religião concorrente. Entretanto, nosso olhar sobre o teísmo islâmico tem revelado uma cosmovisão de aparência desigual: é em última análise um sistema fechado que coloca os seres humanos em um dilema entre a responsabilidade pessoal e o determinismo divino. Alá parece oscilar entre a misericórdia e nada menos que o ódio contra os incrédulos.

Talvez, para chegar ao melhor entendimento sobre o papel positivo desempenhado pelo islamismo na vida dos fiéis, não devamos limitar a comparação aos dois teísmos: cristianismo e islamismo. Devemos ter em mente que o islamismo surgiu no que os muçulmanos designam “época das trevas”. A mensagem primária de Maomé era voltada contra a idolatria e superstição da sociedade em que a justiça e o poder eram sinônimos, muitas pessoas eram tratadas pior que os animais e o infanticídio era uma prática comum. Precisamos reconhecer os avanços inicias promovidos pelo islamismo na cultura de sua época, que de algumas maneiras importantes (p. ex., nos direitos das mulheres) também o colocava à frente da cultura europeia no período. Em sentido histórico, as origens do teísmo islâmico estão ligadas a certa influência do judaísmo e cristianismo, mas esse novo teísmo estabeleceu uma cultura que trouxe algumas melhorias para a sociedade, inexistentes nessa época nas culturas estabelecidas sob as insígnias das duas formas mais velhas de teísmo. Embora o debate sobre se o islamismo primitivo ter se espalhado, ou não, pela espada ainda continue, é um fato que muitas localidades abriram com alegria as

portas para o islamismo e estavam contentes de se verem livres da corrupção desenfreada do Império Bizantino. O islamismo descobriu algumas verdades e trouxe uma grande contribuição ao espalhá-las.

No entanto, o islamismo levantou ao mesmo tempo um muro a seu redor, isolando-se das duas formas mais velhas de teísmo, e se declarou a verdade final, superior às suas duas fontes principais desde o início. Enquanto que o judaísmo tem uma longa história milenar de desenvolvimento, e o cristianismo não começou a resolver questões cruciais em seus conselhos antes de centenas de anos se passarem desde Cristo, o islamismo em sua maior parte fechou a porta para qualquer refinamento posterior do seu teísmo, afastando particularmente a possibilidade de aprender algo mais do judaísmo e do cristianismo. As escolas de *sharia* se desenvolveram, mas eram predominantemente escolas de jurisprudência, não de investigação teológica. Inovações potenciais na teologia, como as propostas pelos mutazilitas, ainda que recebessem audiência ou endosso público por certo tempo, eram recebidas com suspeita; e mesmo que não fossem declaradas heréticas, seriam cedo ou tarde engolidas pelas formulações tradicionais.

Ora, nenhuma das observações acima deve ser considerada uma crítica *per se*. Eu também, como cristão evangélico, desconfio de inovações teológicas. Mas meu ponto é que, da minha perspectiva, o islamismo fechou as linhas de comunicação externas e internas cedo demais. Como consequência, incorporou as ambiguidades e incertezas mencionadas acima, que poderiam ser resolvidas se o teísmo islâmico se tivesse permitido continuar aprendendo e crescendo em *insights* nos primeiros séculos. O teísmo islâmico sem dúvida é um teísmo autêntico, mas um teísmo que infelizmente se tornou truncado antes de atingir a plena maturidade.

ISLAMISMO POPULAR

Em quase todas as religiões, incluindo suas várias escolas, denominações e seitas, é possível encontrar um grande fosso entre

a versão “padrão” da religião — a forma ensinada nos livros e pela liderança — e a versão “popular” — a forma vivida de fato no cotidiano pelas pessoas comuns. Por exemplo, é bastante fácil discernir o cristianismo “popular” no Estado de Indiana (dos EUA), onde eu vivo.[28] Muitos autores apontam que, como o islamismo enfatiza tanto a transcendência divina, ele se destaca como a religião em que o fosso entre a forma “padrão” e a versão “popular” se tornou largo. Colin Chapman, por exemplo, argumenta que o sufismo se desenvolveu como uma forma de lidar com “a fome do coração” de quem “ansiava pela fé que contém realidade para o indivíduo”,[29] e que o islamismo “popular” pode ser visto como um passo adicional (embora talvez muito grande) em falar às mesmas necessidades prementes.[30] (Embora a divisão possa ser arbitrária às vezes, continuarei agora sem mais incluir os dois termos entre aspas.)

Muitos relatos do islamismo popular tendem a retratá-lo como genuíno, mas vivido com a atitude diferente da esperada pela versão padrão. As pessoas realizam os deveres básicos dos cinco pilares e observam outras obrigações islâmicas, mas seu objetivo não é adorar Alá como um fim, e sim acessar as fontes de poder e bênção fornecidas pelo islamismo. Por exemplo, um fenômeno comum é que as pessoas que manifestaram grande devoção na sua vida sejam consideradas santas, e quem as admira visita seus túmulos para receber bênçãos especiais. Com base na minha experiência na Índia, não é de todo improvável que alguém possa descer as ruas de, digamos, Hyderabad e encontrar um pequeno vão entre as casas e as lojas. Nessa pequena área aberta pode haver o túmulo de um santo moldado como um prisma de concreto do tamanho de um caixão de grande porte e cercado por uma parede de concreto, com talvez um metro de altura. A pequena estrutura é toda pintada e coberta por símbolos islâmicos e talvez outras decorações associadas à pessoa ali sepultada. Quem precisa

de uma ajuda espiritual particular pode visitar o local e fazer orações.

A vida é muito extensa e complicada para que os seres humanos individuais possam administrá-la sozinhos, e as pessoas sempre buscam soluções que forneçam ajuda imediata quando as colheitas falham, os relacionamentos estão desajustados, um membro da família está doente ou outros problemas invadem a vida. O chamado islamismo popular tenta fornecer essa ajuda. Além disso, as práticas na religião popular islâmica são orientadas para a proteção espiritual contra espíritos maliciosos (os gênios), maldições ou “mau-olhado”. De fato, em algumas áreas esse segundo aspecto é tão dominante que se poderia concluir que o islamismo popular não tem realmente nenhum lugar no capítulo sobre o teísmo islâmico, pois se parece mais com uma forma de animismo que de teísmo.

Em muitas áreas do mundo, o islamismo popular ultrapassa a descrição do islamismo como algo que lida com as necessidades prementes valendo-se de práticas supersticiosas. Se aceitarmos a suposição subjacente do islamismo popular de que o islamismo padrão não satisfaz certas necessidades, e se ocorre de a população muçulmana viver em uma área onde outra religião prospera, e se parece que a outra religião satisfaz essas necessidades específicas, o resultado é muitas vezes o sincretismo em que elementos da outra religião são incorporados às práticas islâmicas.

Pude ver o islamismo popular em muitas situações diferentes no Sul da Ásia e no Sudeste Asiático. Por exemplo, a cerca de uma hora de passeio de barco de Cingapura se encontra uma pequena ilha chamada Kusu, ou “Ilha da Tartaruga”, cujas casas abrigam um santuário em honra a um santo muçulmano, com sua esposa e filha, algo parecido com os túmulos mencionados acima. Nesse caso, porém, reza a lenda que eles não morreram, mas que no final do século XIX foram arrebatados ao céu. A ilha Kusu é bastante plana,

mas os devotos construíram uma colina artificial de cerca de 30 metros de altura em uma extremidade da ilha. Plantaram árvores nela e ergueram no topo um santuário de madeira, coberto de tinta amarela. Há dois caminhos diferentes, um que leva ao santuário e um que leva para baixo, permitindo assim uma procissão eficiente de devotos no mês de outubro, quando muitos muçulmanos da Malásia observam dias especiais lá. Mas o santuário está sempre aberto, e as pessoas o visitam durante o ano todo, de modo especial se enfrentam problemas financeiros ou lidam com crianças rebeldes.

Quando se entra nas instalações, não há dúvida de que se trata de uma estrutura islâmica, com a lua crescente e a estrela na simbologia, nas paredes e nas “tumbas”. Além disso, há uma tapeçaria que retrata a Caaba, em Meca, e há cortinas com versículos do *Alcorão*. Mas isso não é tudo o que se encontra no santuário islâmico da ilha Kusu. Ao pé de um dos túmulos está uma prateleira que contém blocos no formato yin e yang usados para adivinhação chinesa, e em um canto da instalação há um grande forno do tipo usado para queimar papel como oferenda aos espíritos das religiões animistas chinesas. Há mais coisas que não parecem se encaixar no islamismo padrão. Depois de haver feito preces e realizado outros rituais, o devoto pode pegar uma pequena sacola plástica de supermercado, enchê-la com pedras e pendurá-la em uma das árvores ao longo do caminho de descida, tendo criado assim um “objeto sagrado”, uma atitude muito questionável no islamismo padrão. Então, passado algum tempo, quando espera já ter as preces atendidas, ele visitará o santuário outra vez, expressará sua gratidão e removerá a sacola repleta de pedras.

Vemos assim que o islamismo popular não é um tipo de versão revisada do islamismo, mas, em muitos lugares, uma adaptação à cultura não muçulmana do entorno e uma forma clara de sincretismo religioso.

Para quem tentar aprender sobre o mundo islâmico e sobre como enfrentar muçulmanos no cenário da vida real, é essencial aprender o máximo possível sobre o islamismo popular. Ainda assim, em muitos casos o islamismo popular está tão longe do islamismo padrão que, se o objetivo for entender o teísmo islâmico e a natureza do islamismo da forma que tem afetado o mundo nos últimos anos, o islamismo popular ocupa uma categoria muito diferente. O islamismo vaabita, a versão praticada pelo Talibã, por exemplo, foi fundada precisamente para eliminar as práticas do islamismo popular. Ademais, até onde vai o meu conhecimento, os muçulmanos nos EUA (agora cerca de 7 milhões de pessoas) não são particularmente inclinados ao islamismo popular. Portanto, é bom saber sobre ele, mas se trata de uma cosmovisão diferente da que tentei descrever neste capítulo.

1 Em sentido mais técnico, existem quatro escolas de lei islâmica (*sharia*), das quais a mais conservadora é a Escola Hanbalita, nomeada em homenagem ao seu fundador Ibn-Hanbal, que viveu por volta de 800 a.C. Passados cerca de 100 anos de sua morte, sua abordagem foi colocada em primeiro plano por Abu Al-Hasan Al-Ash'ari, cujos seguidores são conhecidos como asharitas. Essa vertente conservadora foi reavivada na Arábia Saudita no séc. XVIII pelo reformador bastante rigoroso Muhammad ibn Abd al-Wahhab. O islã vaabita se tornou a única escola aceitável do islamismo na Arábia Saudita e muito tempo depois deu origem ao Talibã no Afeganistão. Até certo ponto, ele também está por trás da Al-Qaeda, pois seu líder, Osama bin Laden [1957-2011] mantinha raízes pessoais no vaabismo. Pelo fato de adotar uma abordagem deliberadamente conservadora no meu relato, ela refletirá mais as crenças hanbalita e asharita. Essa forma conservadora de islamismo é mantida pelos grupos mais destacados, criando maior interesse por eles; assim dificilmente erraremos se nossa descrição dos ensinos do *Alcorão* lançarem luz sobre o entendimento desses grupos sobre sua religião.

2 Frederick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam*, 2. ed. (New York: Macmillan, 1994), p. 387.

3 Usarei *Deus* e *Alá* intercambiavelmente, em parte para variar o estilo (se eu fosse escrever sobre o Deus bíblico, usaria sinônimos como *o Senhor* ou *Yahweh*) e em parte para nos alertar para a existência de semelhanças e diferenças entre o teísmo cristão e o islâmico.

4 "Tradução do sentido do nobre *Alcorão* para a língua portuguesa (Com a colaboração da Liga Islâmica Mundial, em Makkah Nobre)", p. 164-5. Todas as citações do *Alcorão* vêm da tradução do dr. Helmi Nasr, prof. de estudos árabes e islâmicos na Universidade de São Paulo (USP). Na versão em inglês usada pelo autor do capítulo, toma-se por base a tradução de Yusuf Ali, conforme a justificativa que segue [N. do T.]. O islamismo defende que o *Alcorão* é somente a sua forma árabe original, pois qualquer tradução deve interpretar, e interpretar é potencialmente distorcer. Há muito debate sobre qual tradução/interpretação é a mais acurada. A versão de Yusuf Ali tem recebido certa crítica, mas segue sendo a versão distribuída por mesquitas e centros islâmicos aos visitantes; é, portanto, uma inferência justa dizer que ela deve ser suficientemente acurada para representar a fé deles. Ademais, Yusuf Ali era um muçulmano devoto, cujas notas de estudo refletem uma abordagem conservadora comumente aceita, podendo-se assim confiar que elas representam uma visão islâmica sólida nas suas frases e ensinamentos. Contudo, é preciso estar ciente da maneira de traduzir de Yusuf Ali. Ao mudar de um idioma para outro, uma única palavra precisa às vezes ser traduzida por várias palavras, ou uma frase curta por uma longa. Normalmente, os tradutores simplesmente fazem esses ajustes automaticamente e esperam que os leitores estejam cientes dessas coisas. Yusuf Ali coloca essas palavras ou frases entre parênteses, mesmo sendo claramente uma parte integrante do significado transmitido. Ademais, seu uso de maiúsculas é um tanto incomum.

5 Por favor note que, estritamente do ponto de vista gramatical, em outros cenários o elativo pode não carregar uma força maior que os graus comparativo ou superlativo, mas que, neste ponto pelo menos, ele inclui o significado exclusivista.

6 “Islam”, in: *The Great Asian Religions*, Wing-tsit Chan; Isma‘il Ragi al Faruqi; Joseph M. Kitagawa; P. T. Raju, orgs. Indianapolis: Macmillan, 1969, p. 309.

7 *Islam in Focus*. Indianapolis: American Trust Publications, 1975, p. 5.

8 Menahem Milson, trad. e org., *A Sufi Rule for Novices* (Cambridge: Harvard University Press, 1975).

9 Os mutazilitas surgiram no início do séc. VIII entre convertidos ao islamismo filosoficamente letrados que tentavam desenvolver um argumento racional (*kalām*) para o islamismo. Eles mantinham posições incomuns sobre duas questões: a eternidade do *Alcorão* e a liberdade das pessoas individuais (para o que iremos nos voltar mais tarde neste capítulo). Quanto ao *Alcorão*, os mutazilitas afirmavam que o *Alcorão* fora criado. A eles se opunham os asharitas (v. n. 1 acima), que defendiam o entendimento de que o *Alcorão* era eterno, mas apenas como os pensamentos de Deus, não como uma realidade separadamente existente. Embora os asharitas tenham conseguido fazer os mutazilitas serem declarados hereges, as ideias mutazilitas têm sido reavivadas até certo ponto pelos muçulmanos contemporâneos. Todavia, não faz muito sentido considerar que mutazilitas ou asharitas tenham “resolvido” o problema para o islamismo, embora a visão asharita tenha sido a mais duradoura. O debate ainda segue. David S. Noss, *A History of the World’s Religions* (Upper Saddle River: Prentice Hall, 2008), p. 569-72.

10 *Islam: The Straight Path*, 3. ed. New York: Oxford University Press, 1998, p. 73.

11 *Islam: A Cultural Perspective*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1982, p. 92.

12 *This Message Is for You*. Disponível em: www.scribd.com/doc/295593/This-Messageis-for-You.

13 Se você olhar para a combinação de letras “*bl*” em Iblīs, pode fazer sentido saber que esse nome compartilha a mesma raiz linguística da nossa palavra *diabólico*.

14 *Islam: The Straight Path*, p. 68-9.

15 Denny, *Introduction*, p. 289.

16 *Ibid*.

17 *What Everyone Should Know About Islam and Muslims*. Chicago: Kazi Publications, 1979, p. 37. Como iremos apontar mais adiante, a palavra “graça” aqui está muito distante do que os cristãos querem dizer com termo, pois no contexto islâmico o que Haneef chama de “graça” se baseia nas nossas obras.

18 *Islam*, p. 308.

19 Os muçulmanos contemporâneos receberam muito auxílio nessa contenda pela prática da crítica textual da Bíblia, na qual até mesmo os cristãos expõem as muitas variantes dos manuscritos bíblicos. No entanto, a alegação de que o texto da Bíblia foi alterado remonta à época do próprio Maomé, muito antes de essa disciplina acadêmica ter surgido. Para uma resposta cristã a esse assunto, v. Winfried Corduan, *Neighboring Faiths: A Christian Introduction to World Religions* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1998), p. 81-2, 108.

20 Martin, *Islam*, p. 100.

21 Existem várias coleções de *Ahadith*, considerados de confiabilidade desigual, mesmo entre os muçulmanos. Uma coleção representativa (na língua inglesa) é fornecida por Maulana Muhammad Ali, *A Manual of Hadith* (Lahore, Pakistan: The Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam, 1944). Disponível em: http://www.sacred-texts.com/isl/hadith/index.htm.

22 A primeira aparição de um grupo islâmico “radical” se deu na luta pelo sucessor (califa) de Maomé como líder da nova comunidade islâmica, que colocou a própria família de Maomé (seu genro Ali bin Talib e seus netos Al-Hassan e Al-Hussein) contra o clã omíada, que acreditava ter direito ao cargo. Um grupo chamado carijita (“dissidente”) surgiu com a mensagem de que a pessoa que seria mais qualificada para ser califa deveria ser a mais devotada a Alá e exemplar na obediência ao *Alcorão*. Quem pensasse o contrário teria se desviado do verdadeiro islamismo e merecia o mesmo tratamento dado aos incrédulos que lutam contra o islã. Na verdade, o *Alcorão* considera os muçulmanos desviados e os hipócritas piores que os incrédulos: “Juram, por Alá, não haver dito moléstia alguma, e, com efeito, disseram a palavra da renegação da fé e renegaram a fé, após se islamizarem. E intentaram o que não conseguiram alcançar. Mas eles não fizeram censuras, senão porque Alá e Seu Mensageiro os haviam enriquecido com Seu favor. Então, se se voltam arrependidos, ser-lhes-á melhor, e se voltam as costas, Alá castigá-los-á com doloroso castigo, na vida terrena e na derradeira vida. E não terão, na terra, nem protetor nem socorredor” (10:74). Ademais, “Por certo, os hipócritas estarão nas camadas mais profundas do Fogo — e, para eles, não encontrarás socorredor algum” (5:145). Há um fenômeno notável ocorrendo nas ciências sociais no meio acadêmico contemporâneo no tocante à explicação da natureza do “fundamentalismo” nas suas várias manifestações, que são geralmente consideradas fundamentalismo cristão, islamismo radical e judaísmo hassídico. A questão subjacente é o que esses “fundamentalistas” têm em comum e quais influências semelhantes poderiam ter nos respectivos cenários. Desnecessário dizer, há muitas opiniões conflitantes. V., p. ex., Bruce Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age* (New York: Harper & Row, 1989). Eu gostaria de sugerir que o problema é que esses grupos têm pouco em comum além do fato de representarem o conservadorismo nos contextos individuais. Os observadores tomaram um termo adequado apenas ao cristianismo, e o aplicaram com arbitrariedade a outras religiões e tentam agora explicar um fenômeno criado por eles mesmos mediante o uso irrefletido da terminologia. No caso do islamismo, por exemplo, se grupos como o Talibã precisam receber um rótulo além de vaabita e hanbalita, o melhor termo não seria “fundamentalista”, mas “neocarijita”. Sua autodesignação preferida é *salafi,* que significa “seguidor do profeta”.

23 O judaísmo aguarda a era messiânica, os cristãos esperam pela segunda vinda de Cristo (amiúde acompanhada da expectativa de um milênio) e os zoroastristas contam com Saoshyant para corrigir o mundo. Mesmo entre as religiões onde a história é um ciclo sem fim, os hindus esperam Kalki, os budistas esperam Maitreya e jainistas outro conjunto inteiro de 24 Tirthankaras. Veja Winfried Corduan, *A Tapestry of Faiths: Common Threads Among the World’s Religions* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003), p. 171-94.

24 Como fiz o tempo todo com o islamismo, refiro-me aqui ao cristianismo no que considero a forma mais representativa e me fiando com mais literalidade à Bíblia. O fato de existirem cristãos que tentam estabelecer o reino de Deus na terra por seu próprio poder, às vezes até pela força física, não significa que essa perspectiva esteja em pé de igualdade com a visão mais bíblica que utilizo no texto.

25 Uma imagem paralela interessante é fornecida pelo grupo paquistanês (na atualidade dois grupos) chamado Ahmadi. Essa seita foi iniciada no séc. XIX por Ghulam Ahmad de Qadian, que afirmou ser o Mahdi, o equivalente à segunda vinda de Cristo, e o cumprimento das esperanças hindus pelo retorno de Krishna (embora não, como tão amiúde falsificado, o próprio Krishna). O islamismo ahmadita é pacifista, estando agora

dividido em dois subgrupos, nomeados de acordo com as cidades que servem de sede. O ramo de Qadian diz que Ghulam foi apenas um reformador, ao passo que o ramo de Lahore assume a visão não ortodoxa de que ele também foi um profeta. Como consequência, o islamismo ahmadita não é reconhecido no Paquistão como uma vertente verdadeira do islamismo.

26 Para enfatizar este ponto, permita-me estendê-lo um pouco mais, não para parecer exagerado aos não muçulmanos, mas para ilustrar a realidade a que me refiro. O *Hadith* inclui até mesmo os meios adequados de saneamento e as orações para proferir antes e depois de realizar atos biológicos de necessidade. Ademais, ele faz isso de forma tão clara e aberta sem violar qualquer sensibilidade que é mais provável que isso seja o produto de escrúpulos "cristãos" ocidentais que de atitudes islâmicas. Maulana Muhammad Ali, *A Manual of Hadith*, chapter 4, section 1: "Natural Evacuations". Disponível em: http://www.sacred-texts.com/isl/hadith/had07.htm.

27 *The Cross and the Crescent: Responding to the Challenge of Islam*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, p. 259-60.

28 Corduan, *Neighboring Faiths*, p. 37-8.

29 *Cross and Crescent,* p. 122.

30 *Ibid*., p. 129.

Capítulo 11

A VIDA EXAMINADA

CONCLUSÃO

Em meu convés de viés luz uma vez
Um farol, lume eterno. / Carne falida e mortal lama
Vertam ao verme residual; / em fumo o mundo mude a chama:
Irrompe a flama, e trompa clama
E eu sou súbito o que Cristo é, / pois ele foi, por amor, tal qual eu sou,
E este João, pulha, pobre palha, / hulha,
maravalha, diamante imortal,
É diamante imortal.[1]

Gerard Manley Hopkins, *Da natureza, fogo heraclitiano,*
e do conforto da ressurreição

Já examinamos oito cosmovisões básicas — sete, se não contarmos o niilismo, ou nove, se contarmos em separado as duas formas de existencialismo.

Ou onze, se acrescentarmos o animismo mencionado com brevidade e a perspectiva pós-moderna. Mas quem está contando? Poderíamos multiplicar as cosmovisões para condizer com o número de habitantes conscientes que existem no universo em qualquer momento — ou em todos os tempos, se dermos uma guinada oriental ou vermos o universo pelo aspecto da eternidade. Do contrário, poderíamos dizer que existe uma cosmovisão básica composta de uma proposição: todos têm uma cosmovisão!

Ainda assim, podemos perguntar: são estas as únicas escolhas disponíveis? Onde está a filosofia hedonista? E o que dizer do artista que “cria” para trazer ordem do caos da vida? Essas opções com certeza possuem adeptos. Todavia, quando examinamos cada opção, descobrimos tratar-se de uma subdivisão ou versão específica de uma ou mais cosmovisões já discutidas. A filosofia hedonista é uma versão não sofisticada de naturalismo. As pessoas são máquinas sexuais; lubrifique-as, passe a graxa, coloque-as em movimento, sinta a emoção. Uau! Naturalismo puro, em que o bem é o que faz você se sentir bem e, com alguma sorte, não machuca ninguém.

Esteticismo — a cosmovisão de quem faz a arte da vida para dar forma ao caos e significado ao absurdo — é bem mais sofisticada e atraente. Seus adeptos (pessoas como Walter Pater, no final do século XIX, e Ernest Hemingway, Hermann Hesse, James Joyce, Wallace Stevens, Somerset Maugham, Pablo Picasso, Leonard Bernstein, no século XX) são atraentes, até mesmo carismáticos. Mas o esteticismo é uma forma de existencialismo em que o artista faz o valor, ao dotar o universo de certa formalidade e ordem. O herói do código de Hemingway é um exemplo. Suas normas éticas não eram tradicionais, mas eram coerentes. Ele viveu de acordo com suas regras, caso não tenham sido regras de outros. Os papéis desempenhados por Humphrey Bogart em *Paixões em fúria*, *Casablanca* e *O tesouro de Sierra Madre* deram a essa cosmovisão uma dimensão mais que profissional e levaram o esteticismo (a vida como certo estilo) ao mercado. Contudo, o esteticismo é apenas um tipo específico de existencialismo ateísta em que as pessoas escolhem os próprios valores e constituem seu caráter a partir das próprias escolhas e ações. Vimos no Capítulo 6 aonde isso leva.

O fato é que, embora as cosmovisões a princípio pareçam proliferar, elas são constituídas de respostas a perguntas com apenas um número limitado de respostas. Por exemplo, para a pergunta da realidade primordial, apenas duas respostas básicas:

ou o universo é autoexistente e sempre existiu, ou o Deus transcendente é autoexistente e sempre existiu. Os teísmos cristão, islâmico e também o deísmo afirmam o último; o naturalismo, o monismo panteísta oriental, o pensamento da nova era e o pós-modernismo afirmam o primeiro. Como disse um teólogo, ou o universo atual teve origem pessoal, ou é produto do impessoal somado ao tempo e ao acaso.[2]

Ou tomando um exemplo diferente, para a pergunta sobre a possibilidade de saber algo de verdade ou não, há só duas respostas possíveis: é possível saber, ou não, algo sobre a natureza da realidade. Se a pessoa pode saber algo, a linguagem da expressão desse conhecimento corresponde de forma inequívoca à realidade, e o princípio da não contradição opera. A rejeição pós-modernista dessa ideia é incoerente em sentido autorreferencial.

Dizer que podemos saber a veracidade de algo não significa afirmar que devemos saber o que é verdadeiro em caráter exaustivo. O conhecimento está sujeito a refinamento, mas se se trata de conhecimento verdadeiro; assim, deve haver pelo menos uma ponta de verdade na concepção não refinada da pessoa. Algum aspecto dessa concepção deve permanecer como era no início, ou então não era conhecimento. Por exemplo, os povos antigos observavam o sol se mover no céu. Sabemos que o sol está parado e que a terra gira. Mas nosso conhecimento inclui a verdade observada pelos antigos: para nós e para eles o sol parece nascer. Caso possamos saber algo sobre a realidade, isso exclui o número infinito de possíveis explicações sugeridas pelo relativismo conceitual. Nesse sistema, não podemos saber o que de fato condiz com a realidade. Estamos sujeitos aos limites do sistema da linguagem. Em essência, isso é niilismo.

Assim, há também um número limitado de escolhas em relação à noção de tempo. O tempo é cíclico ou é linear; ou ele vai para algum lugar (isto é, não repete), ou retorna eternamente (não existindo, portanto, como categoria significativa). Há um número limitado de

escolhas em relação à ética básica e metafísica e às questões sobre a sobrevivência pessoal na morte. E assim por diante.

As cosmovisões, em outras palavras, não existem em número infinito. Na sociedade pluralista elas parecem existir em profusão, mas as questões e opções básicas são na verdade bastante pequenas. O campo, da forma como eu o reduzi, contém onze opções (ou dez, ou oito — o nosso problema de contagem!). A escolha pessoal está em algum lugar desse campo, mas se o argumento do livro for válido, resultam dele duas conclusões. Primeira, nossa escolha não precisa ser cega. Existem formas de trazer luz para os caminhos a partir dos quais fazemos escolhas. Segunda, seja qual for a escolha feita, se não formos hipócritas, comprometemo-nos a viver com base nela. Como indica a própria definição de cosmovisão: “vivemos, nos movemos e existimos” de acordo com a cosmovisão que mantemos, não a que meramente confessamos. A honestidade destemida deveria caracterizar nossa autoanálise — onde estamos agora — e nossa busca da verdade.

Escolha da cosmovisão

Assim, como escolheremos viver? Como podemos decidir entre as opções finitas? O que pode nos ajudar a escolher entre a cosmovisão que assume a existência do Deus transcendente e pessoal e a que não o faz? Com certeza, algo da minha visão sobre o assunto deve ter ficado evidente nas descrições e críticas das várias opções. Agora é hora de tornar essa visão mais explícita.[3]

A menos que cada um de nós comece pressupondo que nós somos, no atual estado, o único criador do universo, e quem unicamente lhe confere significado — posição mantida por poucos mesmo na cosmovisão da nova era —, seria bom aceitar, como quadro de referência de trabalho, uma atitude humilde. Seja qual for a cosmovisão adotada, ela será limitada. Nossa finitude humana, independente do que humanidade seja, nos impedirá da absoluta precisão na forma como compreendemos e expressamos nossa

cosmovisão e impedirá sua completude ou exaustividade. Algumas verdades passarão pelas malhas intelectuais mais finas, e nossas malhas terão alguns buracos nem sequer percebidos. Assim, o ponto inicial é a humildade. Tendemos a adotar posições que nos rendem poder, sejam verdadeiras ou falsas.

Todavia, a humildade não é ceticismo. Se esperamos saber qualquer coisa, devemos presumir a possibilidade de saber algo. E com esse pressuposto outros elementos estão implicados, em sentido básico as chamadas leis do pensamento: identidade, não contradição e terceiro excluído. Ao seguir essas leis somos capazes de pensar com clareza e nos assegurar da validade de nosso raciocínio. Essas pressuposições, então, levam à primeira característica necessária de nossa cosmovisão: a coerência intelectual interna. Keith Yandell, da Universidade de Wisconsin, afirmou isso de modo sucinto: “Se um sistema conceitual contém um conjunto de proposições logicamente inconsistentes como elemento essencial, ele é falso”.[4]

Com base nisso, as cosmovisões do deísmo, naturalismo, monismo panteísta e outras foram examinadas nos capítulos anteriores. Todas foram consideradas inconsistentes em alguns dos pontos principais. Os naturalistas, por exemplo, declaram que o universo deve ser fechado; todavia a maioria deles afirma que os seres humanos podem reordená-lo. Se meu argumento estiver correto, vimos que para ser capazes de moldar ou reordenar o ambiente devemos ser capazes de transcender o ambiente imediato. Como o naturalismo declara essa impossibilidade, ele é inconsistente e não pode ser verdadeiro, pelo menos de acordo com a formulação normal.[5]

A segunda característica da cosmovisão adequada é a capacidade de compreender os dados de todos os tipos da realidade: a experiência consciente do cotidiano, a análise crítica e investigação científica, a experiência dos outros. Evidentemente, todos esses dados devem ser avaliados com cuidado primeiro no

nível mais baixo (é verídico? é ilusório?). Se passarem no teste, devemos ser capazes de incorporá-los à cosmovisão. Se um fantasma se recusa a desaparecer quando investigado, a cosmovisão deve lhe ceder um lugar. Se um homem ressuscita dos mortos, nosso sistema deve explicar essa possibilidade. Se nossa cosmovisão nega os dados ou falha em compreendê-los, ela é falsa ou, pelo menos, inadequada.

É exatamente esse tipo de desafio ao naturalismo que tem levado alguns a aceitar o teísmo como opção. Para muitas pessoas, a evidência histórica da ressurreição de Cristo e de vários outros "milagres" foi considerada tão pesada que elas abandonaram um sistema conceitual por outro. As conversões ao cristianismo, em especial entre os intelectuais do nosso tempo, são quase sempre acompanhadas de mudanças na cosmovisão, pois o pecado, de acordo com a Bíblia, conta com uma dimensão intelectual bem como moral.[6]

Terceira, a cosmovisão adequada deve explicar o que ela alega explicar. Alguns naturalistas, por exemplo, explicam a moralidade como referência à necessidade de sobreviver. Mas como vimos, isso é explicar a qualidade moral (*dever*) tendo como referência única a qualidade metafísica (*é*). Talvez a espécie humana deva desenvolver o conceito da moralidade para sobreviver, mas por que ela deveria sobreviver? E não faz sentido responder com Burrhus F. Skinner: "tanto pior" se não sobrevivermos, pois isso significa apenas incorrer em uma petição de princípio.

Assim, as perguntas cruciais para fazer uma cosmovisão são: "Como ela explica o fato de os seres humanos pensarem — ainda que de forma hesitante —, amarem — e também odiarem — serem criativos — mas também destrutivos —, sábios — e muitas vezes tolos —, e assim por diante? O que explica o nosso desejo da verdade e de realização pessoal? Por que o prazer, como agora o conhecemos, raras vezes é o suficiente para nos satisfazer por completo? Por que sempre queremos mais — mais dinheiro, mais

amor, mais êxtase? Como explicamos a recusa humana de agir de forma amoral?

Essas são, claro, grandes questões. No entanto, a cosmovisão serve para responder a essas questões ou, pelo menos, oferecer a estrutura em que elas podem ser respondidas.

Por fim, a cosmovisão deve ser subjetivamente satisfatória. Ela deve satisfazer o senso de necessidade pessoal da mesma forma que uma tigela de mingau quente acaba com o jejum de uma longa noite de sono. Menciono a satisfação em último lugar por consistir na qualidade mais efêmera. Se fosse o primeiro aspecto mencionado, isso sugeriria representar a subjetividade o fator mais importante, o que também conduziria a uma petição de princípio. Dizer que uma cosmovisão adequada deve satisfazer significa argumentar de forma circular. A questão é: como a cosmovisão pode satisfazer? A resposta, creio eu, é clara: a cosmovisão satisfaz pela veracidade. Se considerarmos ou mesmo suspeitarmos remotamente que algo em nossa compreensão da realidade é ilusório, temos uma rachadura que pode crescer até se tornar uma fissura de dúvida e romper a paz do nosso mundo em uma guerra civil intelectual. A verdade é, em última análise, a única satisfação. Contudo, para determinar a veracidade da cosmovisão, somos lançados de volta às três primeiras características acima: coerência interna, tratamento adequado dos dados e capacidade de explicar o que se alega.

Ainda assim, a satisfação subjetiva é importante, e sua falta pode fazer com que investiguemos nossa cosmovisão em primeiro lugar. O sentimento vago e desconfortável que temos de que algo não se encaixa faz com que busquemos a satisfação. Nossa cosmovisão não é totalmente viável. Enterramos a dúvida, mas ela volta à tona. Mascaramos a insegurança, mas a máscara cai. Descobrimos, na verdade: só quando perseguimos as dúvidas e buscamos a verdade começamos a obter satisfação verdadeira.[7]

Onde, então, estamos hoje? Em termos de cosmovisões possíveis, nossas opções são variadas — mas, como vimos, limitadas. Das cosmovisões que investigamos, em todas elas foram encontradas falhas sérias, à exceção do teísmo. Se meu argumento estiver correto, nenhuma delas — o deísmo, o naturalismo, o existencialismo, o monismo panteísta oriental ou a filosofia da nova era e a perspectiva pós-moderna — pode justificar com adequação a possibilidade do conhecimento genuíno, a facticidade do universo externo ou a existência de distinções éticas. À sua própria maneira, cada uma acaba em alguma forma de niilismo.

O islamismo representa uma alternativa e um desafio à parte. Porque se basear no conceito teísta de Deus como criador, sustentador e revelador das verdades da realidade, a noção de cosmovisão mais fundacional (a natureza da realidade última) é parecida com a do cristianismo. Pesquisadores da verdade precisarão olhar com mais atenção para os detalhes específicos de cada cosmovisão — possíveis inconsistências internas e, em especial, os conceitos divergentes da natureza e do caráter de Alá e do Deus da Bíblia, a evidência histórica da natureza e do caráter de Jesus e as razões para a autoridade concedida às escrituras fundamentais: a Bíblia e o *Alcorão*. Essa é uma tarefa que deve aqui ser deixada para vocês, leitores.[8]

O TEÍSMO CRISTÃO REVISTO

Há uma cosmovisão que oferece uma base intelectual firme e uma rota para fora do niilismo. Para quem acompanha o declínio da certeza religiosa no percurso do século XVII ao século XXI, a saída não é ir além do niilismo. Antes, significa retornar à bifurcação no início da estrada intelectual.

Pode parecer estranho sugerir que nos livremos dos pensamentos moderno e pós-moderno e voltemos para o século XVII. Mas devemos ser lembrados de que o teísmo cristão, como eu o defini, foi culturalmente abandonado não por uma inconsistência interna ou

falha em explicar os fatos, mas por ter sido compreendido de maneira inadequada, esquecido por completo ou não aplicado aos assuntos em pauta. Além disso, nem todos abandonaram o teísmo três séculos atrás. Em cada nível da sociedade e em cada disciplina acadêmica — na ciência e nas humanidades, na tecnologia e no mundo dos negócios — permanecem pessoas que assumem o teísmo cristão com completa seriedade e honestidade intelectuais.[9]

O teísmo conta de fato com questões e bordas ásperas — e há problemas. A humanidade finita, ao que parece, deve ser humilde o suficiente para reconhecer que toda cosmovisão sempre os terá. No entanto, o teísmo explica por que temos essas questões e problemas. O fundamento do teísmo não é o eu, nem o cosmo, mas o Deus que transcende todas as coisas — o Deus infinito e pessoal em quem toda a razão, bondade, esperança, realidade, todo o amor e todas as distinções encontram sua origem. Ele fornece a estrutura de referência para podermos encontrar significado e importância. Ele passa pelo teste quádruplo da cosmovisão adequada.

Gerard Manley Hopkins, um poeta jesuíta do século XIX, cuja jornada intelectual fornece um estudo fascinante de como a mente e o coração inquisitivos podem encontrar um lugar de descanso, legou-nos uma veia rica de poemas que incorporam a cosmovisão cristã. Nenhum deles, penso eu, captura melhor o tom do teísmo cristão que *A grandeza de Deus*, que servirá como um desfecho pessoal adequado da nossa consideração bastante intelectual das cosmovisões:

> A grandeza de Deus o mundo inteiro a admira.
> Em ouro ou ouropel faísca o seu fulgor, e
> Grandiosa em cada grão, qual limo em óleo amortecido.
> Mas por que não temem sua ira?
> Gerações vem e vão, tudo o que gera, gira
> E gora em mercancia, em barro, em borra de labor
> E o homem mancha o sua, o suo, a sujeição, sem cor
> O solo agora é: nem mais, solado, o pé o sentira.

E ainda assim a natureza não se curva,
Um límpido frescor do ser das coisas vaza:
E quando a última luz o torvo Oeste turva
Ah, a aurora, ao fim da fimbria oriental abrasa —
Porque o Espírito Santo sobre a curva
Terra com alma ardente abre ah! a alva asa.[10]

Claro, há muito mais a dizer sobre as dimensões pessoais e teológicas desse modo de olhar a vida.[11] Aceitar o teísmo cristão apenas como construção intelectual não significa tomá-lo em plenitude. Há uma profunda dimensão pessoal envolvida em compreender essa cosmovisão e viver nela, pois ela envolve o reconhecimento da nossa dependência individual de Deus como suas criaturas, nossa própria rebelião individual contra Deus e nossa confiança individual em Deus para a restauração da comunhão com ele. Significa também aceitar Jesus como nosso libertador da escravidão e Senhor do nosso futuro.

Ser teísta cristão não significa apenas manter uma cosmovisão intelectual; é estar comprometido pessoalmente com o Senhor infinito e pessoal do universo. E isso conduz à vida examinada que vale a pena ser vivida.

1 *Across my foundering deck shone / A beacon, an eternal beam. / Flesh fade, and mortal trash / Fall to the residuary worm; / world's wildfire, leave but ash: In a flash, at a trumpet crash, / I am all at once what Christ is, / since he was what I am, / and This Jack, joke, poor potsherd, / patch, matchwood, immortal diamond, / Is immortal diamond.*

2 Francis A. Schaeffer, *The God Who Is There* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1968), p. 88. [Lançado em português com o título *O Deus que intervém* (São Paulo: Cultura Cristã, 3. ed., 2017).]

3 Escrevi com detalhes sobre o motivo da escolha de uma cosmovisão em detrimento de outra em *Why Should Anyone Believe Anything at All?* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1994).

4 Keith Yandell, "Religious Experience and Rational Appraisal", *Religious Studies*, June 1974, p. 185.

5 Claro, a formulação de cada cosmovisão deve ser considerada pelos próprios méritos. Mas para cada cosmovisão que considerei e achei deficiente não conheço nenhuma formulação que não tenha problemas de inconsistência.

6 Veja, p. ex., Rm 1.28.

7 O tratamento completo da natureza da dúvida e sua contribuição para a formulação de uma cosmovisão adequada, pode ser encontrado no livro de Os Guinness *God in the Dark* (Wheaton: Crossway, 1996).

8 Veja, por exemplo, Colin Chapman, *The Cross and the Crescent: Responding to the Challenge of Islam* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003); e Chawkat Moucarry, *The Prophet and the Messiah: An Arab Christian's Perspective on Islam and Christianity* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001).

9 Veja, por exemplo, duas coleções de ensaios pessoais de filósofos abertamente cristãos: Kelly James Clark, ed., *Philosophers Who Believe: The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993); Thomas V. Morris, ed., *God and the Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason* (New York: Oxford University Press, 1994); e Paul M. Anderson, *Professors Who Believe: The Spiritual Journeys of Christian Faculty* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1998).

10 *The world is charged with the grandeur of God. / It will flame out, like shining from shook foil; / It gathers to a greatness, like the ooze of oil / Crushed. Why do men then now not reck his rod? / Generations have trod, have trod, have trod; / And all is seared with trade; bleared, smeared with toil; / And wears man's smudge and shares man's smell: the soil / Is bare now, nor can foot feel, being shod. / And for all this, nature is never spent; / There lives the dearest freshness deep down things; / And though the last lights off the black West went / Oh, morning, at the brown brink eastward, springs — / Because the Holy Ghost over the bent / World broods with warm breast and with ah! bright wings*. [Tradução de Augusto de Campos, "Hopkins: a Beleza Difícil" (São Paulo: Perspectiva, 1997).]

11 O Novo Testamento é o texto básico para o teísmo cristão, mas também recomendo os livros de John Stott *Cristianismo básico* (Viçosa: Ultimato, 2007) e de James Packer, *O conhecimento de Deus* (São Paulo: Cultura Cristã, 2014).

POSFÁCIO: JAMES SIRE, R.I.P.

Foi há muitos anos, numa cidade distante,[1] que pela primeira vez alguém me recomendou *O universo ao lado*. O título estranho, somado à teologia duvidosa de quem o elogiava, deixou-me no mínimo com dois pés atrás. Bastaram algumas páginas para que eu me tornasse aquele que eventualmente causaria estranhamento em conhecidos e desconhecidos. Jamais sonharia naquele tempo que, em sua providência, Deus me agraciaria com uma Editora e com a oportunidade de publicar, digamos, este clássico da cosmovisão.

Não tenho grandes pretensões neste posfácio, salvo registrar a minha gratidão pela vida de James Sire. Tive o privilégio de trocar algumas mensagens com esse renomado apologista, tendo obtido inclusive um gracioso prefácio seu para a edição brasileira de *Cosmovisões em conflito*,[2] de Ronald Nash, assim como um endosso para *Gênesis no espaço-tempo*[3], de Francis Schaeffer.

Embora tenha sido um célebre e reconhecido autor, palestrante e apologista, Sire jamais se fez conhecido por envolver-se em brigas "intramurais". Os seus livros têm como foco a edificação dos seus irmãos e a vindicação da fé cristã contra os verdadeiros *inimigos* do Evangelho. Mesmo aquele que poder-se-ia chamar seu livro "mais negativo", *Scripture Twisting*, lida especificamente com as distorções que as Escrituras sofrem no ambiente das seitas, e não com interpretações divergentes desta ou daquela questão secundária (ou terciária) nos distintos espectros do cristianismo protestante.

Em uma de nossas conversas em 2012, disse ao dr. Sire que não me importava em publicar perspectivas tão distintas e por vezes divergentes como as de Clark, Plantinga, Van Til, Dooyeweerd e outros. Sua resposta muito me alegrou: *Felipe, you're a Christian publisher after my own heart!*[4]

Sire foi editor da IVP durante muitos anos[5], e as perguntas retóricas elencadas naquele dia revelam a sua postura quando à frente daquela organização: *Como podemos servir à igreja se publicamos dentro de espectros restritos? Onde está a nossa confiança na inteligência dos nossos leitores? E onde está a nossa confiança no Espírito Santo para guardar nossos leitores de se afastar do cerne da fé cristã tradicional? Eu sou um presbiteriano na igreja e um mero cristão na mesa do editor.*

Infelizmente, por diversos motivos alheios a este posfácio, esta edição brasileira de *Universo ao lado* tardou para ser publicada. Assim, não terei o prazer de enviar ao dr. Sire a informação do lançamento, a foto da bela capa deste livro que foi criada por Babi, a tradução do excelente prefácio escrito pelo rev. Heber Campos Jr., e muito menos o exemplar físico em capa dura.

Mas o que para mim é perda para ele, no entanto, é lucro: em 6 de fevereiro de 2018, aos oitenta e quatro anos de idade,[6] James W. Sire entrou no seu descanso eterno, e finalmente viu a Cristo, seu Redentor, para quem sempre apontou por meio dos seus escritos.

"Entra no gozo do teu Senhor" (Mt 25.21).
"Bem-aventurados os mortos que, desde agora,
morrem no Senhor" (Ap 14.13).

R.I.P., my dear brother!

Soli Deo Gloria!

— Felipe Sabino de Araújo Neto
Brasília-DF, 20 de março de 2018

1 Não muito distante de Poconé.

2 Editora Monergismo, 2012.

3 Editora Monergismo, 2014.

4 “Felipe, você é um editor cristão segundo meu coração!”

5 Além de ter escrito mais de vinte livros em sua carreira de trinta e cinco anos na IVP, Sire publicou obras de Francis Schaeffer, Os Guinness (o primeiro a publicar as obras deste), J.I. Packer, J. P. Moreland, *Calvin Miller, Rebecca Manley Pippert, John White* e muitos outros.

6 Sire nasceu em 17 de outubro de 1933, em Sandhills, Nebraska (EUA).

SOBRE O AUTOR

JAMES W. SIRE (1933-2018), além de editor sênior da editora InterVarsity Press, foi um preletor e escritor prolífico. Ensinou Língua Inglesa, Filosofia, Teologia e realizou cursos breves em muitas universidades e seminários. Seus outros livros incluem Dando nome ao elefante: cosmovisão como um conceito (Editora Monergismo), Hábitos da mente: a vida intelectual como um chamado cristão (Editora Hagnos), Apologética além da razão(Cultura Cristã), entre muitos outros.