

# O Impacto da Filosofia sobre a Religião: O Princípio da Modernidade

Rousas John Rushdoony

Tradução: Felipe Sabino de Araújo Neto<sup>1</sup>

Com o surgimento da filosofia moderna, uma reversão de papéis aconteceu entre a teologia e a filosofia. Em uns poucos pensadores medievais tais como Anselmo, e em muito do pensamento calvinista, a teologia determinava a filosofia. Cedo, no Escolasticismo, a filosofia tinha ganhado a supremacia como um resultado da filosofia de Aristóteles. Com o Iluminismo, a filosofia moderna começou seu aprisionamento da vida da igreja e da teologia, a qual, como resultado, se tornou uma câmara de eco da cultura, refletindo o racionalismo, o experimentalismo, a nova inspiração e o carisma do novo.

O ponto de partida da filosofia moderna com Descartes era a mente autônoma do homem como o fundamento, o juiz e o árbitro sobre a realidade. Foi essa razão autônoma que se tornou o ponto de partida para a teologia também. Os fundamentos para essa abordagem racionalista foram plenamente desenvolvidos pelo Bispo Joseph Butler (1692-1752) em *The Analogy of Religion*. Butler pressupôs, *primeiro*, a mente autônoma do homem como o juiz, competente para decidir se Deus existe ou não e se a religião é verdadeira ou não; e *segundo*, ele assumiu que essa razão autônoma é ou pode ser neutra e não-preconceituosa. Com essas pressuposições ele pôde concluir: “para uma mente não-preconceituosa, dez milhares de milhares de casos de desenhos não podem provar a existência de um desenhista.”<sup>2</sup>

Terceiro, a certeza dessa razão autônoma é sua própria existência e fundamento. Todos os outros conhecimentos têm, na melhor das hipóteses, apenas *probabilidades*. A “Introdução” de Butler estabelece esse ponto como um preliminar para a “evidência” da religião natural e do Cristianismo:

A evidência provável é essencialmente distinta da demonstrativa por isso: ela admite graus; e de toda a variedade deles, da mais alta certeza moral, até a mais pobre suposição. De fato, não podemos dizer que uma coisa é provavelmente verdadeira mediante uma suposição muito vaga para ela; pois, assim como pode existir probabilidades de ambos os lados de uma questão, pode existir algumas contra ela; e a despeito de não existir, todavia,

---

<sup>1</sup> E-mail para contato: [felipe@monergismo.com](mailto:felipe@monergismo.com). Traduzido em fevereiro/2007.

<sup>2</sup> Joseph Butler, *The Analogy of Religion* (London: George Bell & Sons, 1897), 320.

uma suposição vaga não gera essa certeza de convicção que está implicada em dizer que uma coisa é provavelmente verdadeira. Mas que a mais vaga suposição possível é da natureza de uma probabilidade, fica evidente a partir disso: que tal lei da suposição freqüentemente repetida equivalerá à certeza moral. Assim, um homem tendo observado o refluir e as correntes da maré baixa de hoje, fica com um tipo de suposição, mesmo que a menos imaginável, que isso pode acontecer amanhã de novo; mas a observação desse evento por muitos dias, e meses, e anos, com tem sido observado pela humanidade, dá uma plena segurança que tal evento acontecerá.

Que isso constitui primariamente a Probabilidade é expresso na palavra Semelhança, isto é, como alguma verdade, ou evento verdadeiro (*verossímil*); como esse evento, em si mesmo, em sua evidência, em algumas de suas circunstâncias. Pois quando determinamos que uma coisa é provavelmente verdadeira, supondo que um evento aconteceu ou acontecerá, isso é feito a partir da observação da mente de alguma semelhança nele com algum outro evento, que observamos acontecer. E essa observação forma, em inúmeros exemplos diários, uma suposição, opinião, ou plena convicção, que tal evento tem algumas vezes, mais comumente, ou sempre, até onde diz respeito a nossa observação, acontecido em distâncias de tempo ou lugar semelhantes, ou sob ocasiões parecidas.<sup>3</sup>

O mundo da mente é o mundo da certeza e do conhecido; o mundo de Deus é na melhor das hipóteses o mundo da probabilidade, e do desconhecido. O ponto de partida de Butler é a mente do homem; a partir do homem ele raciocina até a Natureza, e então da Natureza até Deus. Tudo isso faz com que as probabilidades com respeito a Deus residam em probabilidades com respeito à Natureza. Butler usa o método de Descartes, embora divergindo dele um pouco para seguir John Locke.

*Quarta*, Butler não somente raciocina a partir do conhecido até o desconhecido, mas ele assume, com Van Til mostrou, “que o desconhecido será, numa extensão considerável, diferente do conhecido”, pois aquele transcende esse, mas sua constituição básica é similar ao que conhecemos, de forma que, com respeito ao Cristianismo, “estamos, segundo Butler, numa posição de crer nele primariamente porque ele é *semelhante* à constituição e o curso da natureza.”<sup>4</sup> Isso é religião antropomórfica: Deus é feito à imagem do homem, e não *vice-versa*, e a conclusão da nova teologia tem sido de fato a exaltação do futuro homem e sua sociedade como deus.

Contudo, assim como o mundo objetivo começou a se desmoronar na filosofia, assim, também, na esfera da teologia, ele chegou a ter menos e menos significância em face da devastadora e autônoma realidade interior. O

<sup>3</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>4</sup> Cornelius Van Til, *Christian-Theistic Evidences* (Philadelphia, PA: Westminster Theological Seminary, 1947), 4.

resultado foi o Pietismo, a religião do coração, do sentimento, da *religião experimental* e *experiencial*. Conhecer a verdade agora chegou a significar *experiência*. Verdade como experiência teve um efeito erosivo sobre a natureza histórica do Cristianismo. Em Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1769-1834), as formas de Pietismo e Kantianismo se uniram para guerrear contra a metafísica e o dogma na religião. Schleiermacher criou um “fenomenalismo religioso. Não existe nenhuma virtude em decretar o intelecto como autônomo se alguém estabelece em seu lugar um sentimento autônomo. E isso é precisamente o que Schleiermacher faz. Em sua teologia, ainda é a personalidade humana como tal que tem o critério ou verdade final dentro de si.”<sup>5</sup>

Para Schleiermacher, a inspiração natural do coração e sua comunhão com o Absoluto resolve todos os dogmas. Ele ignorou a doutrina da inspiração da Escritura em favor da doutrina implícita da inspiração natural dos sentimentos religiosos do homem. Alguns têm tentado sustentar que Schleiermacher tinha uma teologia centrada em Deus, pois sua idéia da consciência religiosa do homem é que ela é um *sentimento de dependência absoluta*. Mas Schleiermacher não diz que ela é realmente *dependência absoluta*, mas sim que ela é um *sentimento* de dependência absoluta. Ele separou religião de metafísica, e de qualquer carência ou necessidade de se ter verdadeiro conhecimento do próprio Deus, e em vez disso localizou a religião inteiramente no reino do sentimento. O caminho estava preparado para uma fé existencialista. A doutrina foi reduzida à experiência e consciência. “Assim, o pecado é entendido como uma falta de santidade, e não como culpa diante de Deus; a redenção como santificação, e não como justificação; a morte de Cristo como um simples incidente em sua vida de auto-sacrifício; a expiação como a apresentação da união de Deus com o homem; o modo de obter a salvação como uma percepção espiritual dessa união abraçando-se a Cristo em amor. O Espírito Santo é apresentado como simplesmente o Espírito coletivo da Igreja, como resultante da união da natureza humana com a divina.”<sup>6</sup>

O palco estava então lançado para a afirmação do pleno princípio da modernidade. Os Unitarianos que iriam formular a Religião da Humanidade fizeram desse o seu primeiro princípio. O. B. Frothingham (1822-1895) escreveu:

O espírito interior de qualquer era é o espírito de Deus; e nenhuma fé que tenha esse espírito contra ela pode estar viva; nenhuma Igreja pode ser

<sup>5</sup> Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Philadelphia, PA: Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1955), 146. Veja a página 139 na edição revisada e expandida de 1967.

<sup>6</sup> J. P. Lacroix, “Schleiermacher”, em John M’Clintock e James Strong, editores, *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, vol. IX (New York: Harper & Brothers, 1894), 414.

forte, exceto nessa união. A vida do tempo aponta o credo do tempo e modifica o estabelecimento do tempo.<sup>7</sup>

Sade afirmou a doutrina da inspiração natural para o indivíduo. Seja o que for que um indivíduo escolha fazer, não influenciando pelo Cristianismo, é um produto de inspiração natural e não deve ser negado. A doutrina de Frothingham da inspiração e infalibilidade natural não é individualista, mas coletivista. É o espírito da era que é o Espírito de Deus, é o geral que representará a verdade da era. Em termos disso, Frothingham logicamente teria se oposto às idéias sexuais de Sade quando sustentadas por Sade somente, ma, numa revolução sexual Sadeana, tal como agora está a caminho, ele logicamente teria visto tal revolução como o espírito de Deus e o credo necessário par a igreja.

Para Frothingham, a verdade é inteiramente relativa ao movimento histórico do dia. A história é o novo deus, e o homem como o animal histórico é, em sua vontade geral, a expressão de Deus.

Em Paul Tillich, a teologia como um movimento antropocêntrico deu mais um passo adiante. Karl Barth ainda usava a terminologia da ortodoxia, enquanto falando a linguagem de um dialeticismo pós-Kantiano. Assim, seu Deus era um conceito limitado, não uma realidade. Em Tillich, a *existência* foi negada a Deus, que foi apresentado nem como ser, e nem como não-ser.

A escola *A Morte de Deus* declarou abertamente que Deus estava morto, morto porque o homem tinha por definição o excluído. Conforme Altizer, à medida que ele define história,

Esse significado de 'histórico' está intimamente relacionado com a idéia moderna de 'historicidade'; pois, nessa perspectiva, 'historicidade' significa uma imersão total no tempo histórico, uma imersão que é totalmente isolada de qualquer significado ou realidade que poderia residir além dela.<sup>8</sup>

Em termos disso, somente o homem pode ser histórico, e Deus é por definição não-histórico. A idéia de *o sagrado* é separada de Deus e amarrada ao tempo, de forma que a história ao invés de Deus se torna o assunto da religião. Contudo, porque a idéia do sagrado é isolada de Deus, ela se torna profana, e a idéia do profano se torna em grande parte a base da teologia.

Na nova antropologia, o homem, como Feuerbach esperava, tinha tomado o lugar de Deus, e o significado uma vez atribuído a Deus é agora designado ao homem. Além do mais, de acordo com o teólogo Sam Keen,

<sup>7</sup> Octavius Brooks Frothingham, *The Religion of Humanity*, terceira edição (New York: G. P. Putnam's Sons, 1875), 7f.

<sup>8</sup> Thomas J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1963), 23.

O homem moderno entende a si mesmo como pertencendo totalmente ao fluxo da história. Visto que ele pode crer somente no que pode experimentar e pensar, e visto que seus modos de pensamento são empíricos, pragmáticos e operacionais, ele descobre-se crescentemente fora da possibilidade de se relacionar em esperança com qualquer realidade transcendente. O caráter antigo e ambíguo do homem é negado. O homem moderno vive uma vida profana... as virtudes de fé e esperança são impossíveis para ele.

Não seria muito extravagante dizer que a tese fundamental da nova visão do homem, que está a ponto de dominar o intelecto do século 20, é que o homem moderno se tornou pós-humano...<sup>9</sup>

Deus não pode ser “concebido como ser”, de acordo com o teólogo católico Leslie Dewart.<sup>10</sup> Qual é então a esperança religiosa, se não é Deus? As respostas são muitas, e são essencialmente similares, quer de Teilhard de Chardin ou de teólogos americanos. Nas palavras do Padre Metz, um teólogo da Universidade de Munster, a esperança da igreja “deve ser percebida numa escatologia criativa-militante.”<sup>11</sup> O teólogo da Universidade de Tübingen, Moltmann, chama esse objetivo religioso neo-Marxista de a *Teologia da Esperança*. O Deus de tal teologia é o *futuro*, o futuro percebido do homem. Ele é um Deus que não pode estar em nós ou sobre nós, “mas sempre apenas diante de nós.”<sup>12</sup>

Para Moltmann, nem o Deus da Escritura nem a fé são básicas. Antes, é a *esperança*, a esperança do homem quanto a uma ordem mundial melhor. Além do mais, embora essa seja uma esperança histórica, Moltmann dissolve a história na experiência do homem autônomo. Bahnsen chamou a atenção para a confusão que resulta disso:

À medida que o evangélico chega ao julgamento inicial de Moltmann sobre a ressurreição de Cristo, ele poderia ganhar certo encorajamento; Moltmann diz: “O Cristianismo permanece de pé ou cai com a realidade da ressurreição de Jesus dentre os mortos por Deus. No Novo Testamento não existe nenhuma fé que não inicie *a priori* com a ressurreição de Jesus.” Mas tão logo ele faz tal afirmação ousada, ele começa a enfraquecer o pensamento, até que todo o interesse evangélico na ressurreição é retirado. Moltmann continua e diz: “A questão ‘o que posso saber dos fatos históricos?’ não pode ser aqui separada da questão ética e existencial: ‘o que devo fazer?’ e da questão escatológica: ‘o que eu posso esperar?’... A questão então não é mais se essa proclamação (da ressurreição) é correta no sentido ‘histórico’, mas se e como a proclamação é legitimada e necessariamente instada a ser vivida pelo evento do qual ela fala... O evento da ressurreição de Cristo dentre os mortos é um evento que deve ser

<sup>9</sup> Sam Keen, “Hope in a Posthuman Era”, em Martin E. Marty e Dean G. Peerman, *New Theology* N°. 5 (New York: Macmillan, 1968), 82.

<sup>10</sup> Leslie Dewart, “God and the Supernatural”, em *ibid.*, 155.

<sup>11</sup> Johannes B. Metz, “Creative Hope”, em *ibid.*, 137.

<sup>12</sup> Jurgen Moltmann, *Theology of Hope* (New York: Harper and Row, 1967), 16.

entendido somente no modo de promessa. Por conseguinte, o registro da ressurreição sempre terá que ser lido também escatologicamente à luz da questão, ‘o que posso esperar?’”. Uma pessoa é deixada confusa e intrigada no meio da verbosidade de Moltmann sobre “a associação do crucificado com o ‘ressurreto’”, se ele realmente cria na ressurreição corporal histórica ou no quê. Quase ficamos com a impressão que a ressurreição para Moltmann é sinônimo de envolvimento sócio-político, ao invés de uma descrição de um evento.<sup>13</sup>

Leslie Dewart, em *The Future of Belief*, sugere abandonar todo uso do nome de Deus, bem como pintar ou esculpir imagens dele. Para Dewart, “o nome de *Deus* é possivelmente um nome não particularmente significativo” para o homem moderno.<sup>14</sup> Deus não tem existência; ele “não é caridoso; ele é a caridade.”<sup>15</sup>

Outro teólogo católico escreveu: “Em *Man Becoming* eu tento traduzir cada sentença sobre Deus, contida nos credos tradicionais, para uma sentença tratando com as possibilidades humanas prometidas ao homem e mudanças de consciência oferecidas a ele.”<sup>16</sup> Baum, ao descrever seu pensamento, e o pensamento de Eugene Fontinell, Leslie Dewart, e Eulalio Baltazar, todos eles teólogos católicos, acha os quatro em concordância essencial que,

O que está errado, hoje, na maneira tradicional, é a objetivação de Deus. Por causa da mudança no entendimento do homem e do seu mundo, tornou-se impossível pensar em Deus como um ser diferente e acima de toda a história humana. Deus não é objetivo: Deus não pode se tornar um objeto da mente humana, do qual ele possa adquirir algum conhecimento, embora análogo, e sobre o qual ele seja capaz de fazer declarações verdadeiras. Deus não é um ser supremo, do qual o homem possa buscar algum tipo de conhecimento espectador.

Os quatro autores dão várias razões pelas quais se tornou impossível pensar em Deus como o ser supremo. As razões teóricas estão ligadas com a visão de desenvolvimento ou evolucionária da realidade, característica do presente. Outras razões são extraídas da própria piedade cristã. Para um grande número de cristãos, a oração tradicional tornou-se quase impossível; eles não podem mais projetar Deus diante deles como o amigo ou pai invisível e então dirigir-se a ele em suas orações.<sup>17</sup>

O homem está no processo de transformação: “O homem é sempre mais que homem. Há um mistério divino operante na transformação do homem e do seu mundo.”<sup>18</sup> “A doutrina de Deus são as Boas Novas que a

<sup>13</sup> Greg L. Bahnsen, “Moltmann’s Hope of Theology”, ensaio não publicado, 1969.

<sup>14</sup> Leslie Dewart, *The Future of Belief* (St. Louis, MO: Herder and Herder, 1968), 213.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 206.

<sup>16</sup> Gregory Baum, “Toward a New Catholic Theism”, *The Ecumenist, a Journal for Promoting Christian Unity* 8, n.º. 4 (Maio-Junho 1970): 55.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 55s.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 58.

humanidade é possível.”<sup>19</sup> Embora Deus não tenha existência, Baum declara que,

Para Dewart, Baltazar, e Baum Deus é pessoal; com isso eles querem dizer que o relacionamento do homem para com a dimensão mais profunda de sua história, as demandas sempre novas e gratuitas presente em sua vida, é pessoal, isto é, consiste de ouvir e responder, de receber dádivas e ser grato por elas, de ser chamado, e como Abraão, deixar o passado e marchar com confiança para o futuro.<sup>20</sup>

Quando Deus falou ao jovem Samuel, o mesmo respondeu: “Fala, porque o teu servo ouve” (1Samuel 3:10). Em termos do comentário de Baum, o teólogo moderno aparentemente atende à sua própria consciência, ouve a voz mística do seu futuro auto-criado, e, talvez, contemple seu umbigo também, e então responde para si mesmo: “Fala, Senhor, pois teu senhor ouve.” Isso talvez explique o fato de menos e cada vez menos pessoas estarem prontas para ouvir um teólogo: elas estão muito ocupadas ouvindo a si mesmas.

**Fonte:** *The Death of Meaning* Rousas John Rushdoony,  
Ross House Books, pg. 63-71.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 61. Os teólogos católicos estão agora tentando sobrepujar os teólogos protestante nas blasfêmias!