

Para averiguar o conceito de razão católico romano devemos começar com o fato de que Aristóteles é tido pelos teólogos católicos romanos como o “filósofo *por excelência*, assim como São Tomás de Aquino é o teólogo” (J. Maritain, *An Introduction to Philosophy*, 1947, p. 99). Agora, afirma Maritain, a teologia pressupõe algumas verdades da “ordem natural”. Essas verdades são naturalmente conhecidas de todos os homens e desenvolvidas cientificamente pelos filósofos, em particular por Aristóteles. As “premissas da filosofia são autossustentáveis e não são derivadas das premissas da teologia” (*idem*, p. 126). Étienne Gilson expressa o mesmo pensamento quando afirma: O legado do pensamento grego, mesmo quando reduzido ao mínimo e julgado da forma mais crítica, é ainda digno de admiração. Isso é tão verdadeiro que alguns Pais da Igreja estavam convencidos de que os pensadores pagãos tiveram acesso à Bíblia, sem que admitissem. Um ser primário, a causa suprema e o princípio e causa da natureza, fonte de toda a inteligibilidade, ordem, e de toda a beleza, que vive eternamente uma vida de alegria, porque, sendo o próprio pensamento, é uma eterna contemplação de seu próprio pensamento, tudo isso havia sido ensinado por Aristóteles; e se compararmos sua teologia com as mitologias antigas veremos, de imediato, o imenso progresso que a razão humana fez desde a era de Cronos e Júpiter, sem a ajuda da revelação cristã. Sem dúvida havia muitas lacunas e erros misturados com essas verdades. Mas elas ainda eram verdades. Descobertas pela razão natural dos gregos, essas verdades nada deviam à fé. Tendo ainda a possibilidade de serem descobertas hoje, e com maior facilidade, pela mesma razão natural, por que estariam mais relacionadas à fé na nossa própria razão do que na de Aristóteles? (*Christianity and Philosophy*, 1939).

Além dessa “ordem natural” que pode ser descoberta pela razão, à parte da fé, existe também a ordem da fé. E, assim como as declarações da razão na ordem natural não dependem da fé para ter sua validade, também a ordem da fé não depende das declarações da razão para sua validação. “As afirmações da fé católica não dependem, de forma final, da razão, falível ou não, mas apenas da Palavra de Deus. Pois, de fato, qualquer razão que seja capaz de conhecer sobre Deus com um conhecimento perfeito, precisamente porque é conhecível, não pode, essencialmente, pertencer à ordem da fé” (*idem*, p. 56).

A ordem da natureza, como é apresentada pela razão autônoma, e a ordem da fé, que é aceita exclusivamente pela autoridade, ambas lidam com Deus e sua relação com o homem. A questão que surge de imediato diz respeito a como saber se o Deus da razão e o Deus da fé são o mesmo Deus. Há uma razão maior para se questionar isso, uma vez que é admitido que a razão que descobre as verdades da ordem natural está “prejudicada”. “A verdadeira posição católica consiste em manter que a natureza foi criada boa, que foi

ferida, mas que pode, pelo menos parcialmente, ser curada pela graça se Deus assim o desejar” (*idem*, p. 21). Parece então que a graça deve em primeiro lugar restaurar o poder da razão, pelo menos curar suas feridas, para que a razão possa funcionar normalmente. E Gilson fala, de fato, de uma filosofia cristã que é o produto de uma razão restaurada pela graça. Tal filosofia, ele argumenta, é a melhor filosofia. É melhor porque nela a razão alcança sua maior expressão. Mas, ainda assim, o problema permanece. Aqui observamos Aristóteles que, por meio de sua razão caída, construiu as verdades da ordem natural. É então o Deus que Aristóteles descobriu o mesmo Deus acerca de quem fala a teologia cristã?

O próprio Gilson nos confronta com a seriedade do problema quando salienta que a razão ou a filosofia só pode lidar com *essências*, e não com existência. Entretanto, é acerca da existência de Deus que ela supõe falar.⁸

Quando, por exemplo, Aristóteles postulava seu primeiro Pensamento autopensoante como o ser supremo, ele certamente o concebia como Ato puro e como uma força infinitamente poderosa; ainda assim, seu deus não era nada mais que puro Ato de um Pensamento. Essa realidade infinitamente poderosa de um princípio autopensoante certamente merece ser chamada de Ato puro, mas era um Ato puro na esfera do conhecimento, e não na da existência. Ora, nada pode dar o que não tenha. Porque o Pensamento supremo de Aristóteles não era ‘Aquele que é’, não poderia dar existência: consequentemente, o mundo de Aristóteles não podia ser um mundo criado. Porque o Pensamento supremo de Aristóteles não era o Ato puro de existência, seu autoconhecimento não compreendia o conhecimento de todo ser, tanto atual como possível; o deus de Aristóteles não era Deus; ele sequer conhecia um mundo que não fez, e que não poderia ter feito porque ele era o pensamento de um Pensamento; nem conhecia a autoconsciência “daquele que é” (*God and Philosophy*, Londres, 1941, p. 66).

Partindo dessa filosofia de Aristóteles, São Tomás foi obrigado, por consequência, a “traduzir todos os problemas acerca do ser, da linguagem da essência para a linguagem da existência”. Mas seria possível fazê-lo sem

8 Nota de W. E: Para esses pensadores católico-romanos, a questão é como chegar a certas verdades sobre Deus através da razão, e, então, justificar Aristóteles, e o uso que Tomás de Aquino fez de Aristóteles, sem negar a função da fé na revelação. Gilson distingue entre essência e existência, o primeiro acessível pela razão, e o último pela fé. Van Til se opõe a esse esquema porque ele torna a razão autônoma.

suprimir a razão? Foi São Tomás o teólogo que, devido à sua fé, foi capaz de fazer essa transposição do mundo das essências abstratas para o da existência? Assim, nenhum progresso foi feito em resolver o problema da relação entre a autoridade e a razão. Aliás, o problema agora parece ainda mais difícil, pois o Deus de Aristóteles começa a mostrar-se bem diferente do Deus da fé cristã. Sabe-se que o deus de Aristóteles não criou o mundo e não conhece o mundo. Se tal deus é o resultado natural da atividade da razão quando não iluminada pela fé, não parece que a fé deveria reverter as decisões da razão com respeito a Deus? Uma filosofia que lida somente com essências assemelhar-se-ia a um carrossel suspenso acima da realidade, mas nunca em contato com ela. Entretanto, de acordo com Roma, o teólogo cristão São Tomás não precisa pedir ao filósofo autônomo São Tomás que reverta suas decisões na questão fundamental acerca da existência de Deus.

Pareceria então que o teólogo Tomás talvez pudesse aparecer com o Deus de Moisés, o “aquele que é”, a fim de apresentá-lo para ser aceito pelo filósofo São Tomás. Se o Deus de Moisés, o criador e controlador do mundo, é aquele que deve ser aceito por São Tomás, o filósofo, ele deve então inicialmente ser reduzido de um Deus existente para uma pura essência, de “aquele que é” para o “aquilo que não é”. São Tomás, o filósofo, está obrigado, pelos princípios de sua razão, a lidar com a informação recebida do teólogo São Tomás numa relação ordenada com seu corpo de crenças acerca da realidade em geral. E isso implica a rejeição da existência de um Deus cuja existência e conhecimento não possam ser relacionados dessa forma. Parece não ser possível escapar da conclusão de que se começarmos com a razão autônoma e sustentarmos que esta lida apenas com essências, o ser que vem a expressar-se através dessas essências é um ser cuja própria existência é correlata a mente humana. Kant e seus seguidores não foram ilógicos quando chegaram a essa conclusão. Não podemos começar com Aristóteles sem que eventualmente nos tornemos presas de Kant.⁹

Gilson busca desesperadamente escapar a essa conclusão. Assim como todos os apologetas católicos romanos, ele deve, em algum momento, enfrentar essa questão de como o “aquele que é” de Moisés e o “aquilo que não é” de Aristóteles estão relacionados. Ele o faz argumentando o seguinte: Além de um mundo onde ‘ser’ está em todo o lugar, e cada natureza pode explicar o que as outras são, exceto a sua própria existência, deve haver alguma causa cuja própria essência é ‘ser’. Pressupor tal ser, cuja essência é um puro Ato de

⁹ Nota de W. E: Kant criticou as provas teístas, por que ele não concebia como, começando com a razão autônoma, elas poderiam conduzir a algo mais que um “deus” à imagem do ser humano, ao invés de ao verdadeiro Deus revelado.

existir, isto é, cuja essência não é ser isto ou aquilo, mas simplesmente ‘ser’, é também postular o Deus cristão como a causa suprema do universo (*God and Philosophy*, p. 72). Mas esse argumento não escapa ao dilema mencionado. A implicação lógica do método de Aristóteles é seu “deus”, o “aquilo que não é”. Isso foi afirmado pelo próprio Gilson e está claramente correto. Este é o único deus que está acessível através do uso exclusivo da razão. Entretanto, Gilson constantemente fala como se “a existência de um Deus, o único Criador do mundo” fosse também acessível à razão (*Christianity and Philosophy*, p. 60). E supõe-se que este Deus seja acessível à razão da forma como foi mostrado na citação anterior. Mas, como pode um deus que não é, e um Deus que é o Criador do mundo, ambos serem a implicação lógica do verdadeiro método da filosofia?

Contudo, parece que alcançamos um ponto que envolve a ideia de autoridade absoluta, pelo menos em uma dimensão da vida. A categoria da fé, e tudo que ela contém, deve ser aceita puramente com base na autoridade. Aqui parecemos haver alcançado a ideia de autoridade absoluta em vez da ideia da autoridade do especialista.¹⁰ Antes que encerremos o estudo da visão católico-romana da relação da autoridade da razão temos ainda alguns assuntos a serem considerados.

Em primeiro lugar deve-se observar quão corajosamente Gilson busca defender a ideia da autonomia da razão. Assim, se as dimensões da razão e da fé puderem ser finalmente unidas, isso ocorrerá através do uso de concessões. Se há uma coisa na qual os católicos romanos insistem é que somente a sua posição faz jus à afirmação de Paulo de que cada homem conhece, naturalmente, algo acerca de Deus sem que isso comprometa a singularidade da fé cristã. Em outras palavras, eles sustentam que em seu sistema como um todo existe uma verdadeira união entre o natural e o sobrenatural. Mas não é difícil observar que se quisermos manter a autonomia da razão ao mesmo tempo da autoridade absoluta da fé, então algum tipo de comprometimento ocorrerá.

Em segundo lugar poderemos descobrir a natureza dessa acomodação prestando atenção à concepção católico-romana da natureza do homem, e especialmente à sua concepção da liberdade do homem em relação a Deus. De acordo com a teologia católico-romana, o homem possui certa medida

10 Nota de W. E: “Autoridade do especialista” se refere à discussão anterior. Como podemos começar com a razão humana e ainda respeitar a autoridade? A incredulidade aceita um tipo de autoridade limitada, como a do especialista. Mas não pode aceitar a autoridade final e ilimitada do Deus da Bíblia. Aqui, Van Til questiona: a posição católico-romana de Maritain e Gilson, encontrou um modo de usar a ideia de autoridade do especialista, para falar com os incrédulos e apresentar-lhes uma visão superior?

de autonomia em contraposição ao plano de Deus. Deus está à espera das decisões humanas em muitos pontos. Dessa forma Deus não controla realmente o que acontece. E isso significa que o ambiente final do homem está apenas parcialmente debaixo da direção de Deus. Tudo isso implica que, baseado na teologia católico-romana, há mistérios para Deus assim como para o homem. Nesses termos, o próprio Deus está, portanto, rodeado por fatos brutos. A conduta do homem está parcialmente relacionada a Deus, mas também parcialmente relacionada aos fatos brutos. Não é de se admirar, portanto, que, sustentando essa doutrina da supremacia da mente e da vontade humana na teologia, a teologia romana venha a reconhecer a legitimidade da ideia de autonomia no campo da filosofia. Mesmo quando fala da filosofia cristã, como é o caso de Gilson, a teologia romana ainda deve basear essa filosofia na ideia de autonomia. E mesmo quando fala da perfeição original do homem, quando sua razão ainda não estava “prejudicada”, Roma ainda sustenta a ideia de autonomia da mente e da vontade do homem até certo ponto. Em todos os estágios e em todos os aspectos de seu pensamento, Roma está comprometida com essa ideia. Assim, em todos os estágios e em todos os aspectos está também comprometida com a ideia dos fatos brutos como uma parte do ambiente final do homem.

E esse fato com o qual Roma está comprometida sempre e em qualquer lugar – a ideia dos fatos brutos como acontecimentos à parte do conselho de Deus – é totalmente determinante na questão de sua concepção da relação entre razão e autoridade. Roma não possui os materiais com os quais pode construir um conceito verdadeiramente cristão de autoridade. Um conceito de autoridade verdadeiramente cristão pressupõe que, em tudo o que faz, o homem encontra-se face a face com as condições de Deus. Mas como pode o homem estar face a face com as condições de Deus se Deus não possui e não controla todas as coisas? Como pode Deus trazer ao homem suas condições aonde ele não possui poder para governar? É apenas na ideia de um plano abrangente de Deus que se pode basear um verdadeiro conceito de autoridade. E isso é semelhante a dizer que apenas na ideia de uma aliança totalmente abrangente com respeito a cada fase da vida humana, a ideia de autoridade pode ter fundamento.

Nossa conclusão, então, é que, conquanto a noção de autoridade católico-romana possa parecer, à primeira vista, bem absoluta – até mesmo mais absoluta do que a do protestantismo – ela não é, de fato, em nada absoluta. Sua ideia de autonomia acaba vencendo em todos os casos. E como resultado, as doutrinas de fé católico-romanas são, em cada caso, ajustadas à ideia da autonomia humana. Certamente ela concebe que o homem natural é caído, contudo, ele é caído apenas por um pouco; mesmo em seu estado de retidão ele insistia corretamente na autonomia. Consistiria o estado caído

do homem no uso de sua autonomia de forma insensata? Decerto o homem cristão é *curado* pela graça; mas mesmo curado ele ainda é aconselhado a, de certa forma, exercitar sua vontade autônoma em contraposição ao plano de Deus. O conceito de *obediência factual* não se encaixa na teologia ou filosofia católico-romana. Nossa conclusão, portanto, deve ser a de que Roma não oferece nada, em termos de autoridade, que seja claramente diferente da ideia do especialista, da forma como esta é aceita, de boa vontade, pelo homem natural.

O conceito católico romano de tradição apenas confirma o que foi dito. Em seu “Decreto sobre as Escrituras canônicas” o Concílio de Trento fala de “tradições não escritas” que foram transmitidas de pessoa para pessoa. A estas tradições não escritas é dada a mesma autoridade das Escrituras. A verdade cristã, é dito, veio a nós através de duas correntes distintas, a saber, uma que é encontrada nas Escrituras e outra encontrada na tradição. Obviamente essa tradição pode, até certo ponto, vir a ser reduzida à forma escrita. Entretanto, não existe nenhum corpo de escritos que a igreja aceite oficialmente como conteúdo as declarações do que é aceito como tradição. É a viva voz da Igreja, falando pelos de seus ministros oficiais, e em especial por meio do papa, que é a guardiã final dessa tradição. A tradição é, portanto, em última instância, aquilo que a Igreja propõe de tempos em tempos.

As implicações desse conceito de tradição para as questões da autoridade e sua relação com a razão devem ser agora apresentadas. A hierarquia da igreja em geral, e a do papa em particular, não deve ser entendida como sujeita à revelação final e abrangente de Deus. Não há espaço no pensamento católico romano para a ideia de que qualquer ser humano deva ser totalmente sujeito a Deus. Pelo contrário, a posição de Roma requer a rejeição do conselho de Deus como determinante. Consequentemente, o próprio papa, ao decidir-se com respeito ao pronunciamento infalível que seu ofício requer ou permite que ele faça de tempos em tempos, deve buscar, como um especialista, interpretar o significado do fato bruto, do ser em geral. Será requerido dele que relacione o que a Bíblia ensina com o que sua razão autônoma ensina com respeito ao ser em geral. O resultado é que a voz de Deus como controlador e governador do homem e do universo nunca pode falar através da voz do papa. Aqueles que ouvem a voz do papa estão ouvindo a voz de um especialista, de quem é suposto, por alguma razão totalmente não racional, que ele seja capaz de entender mais profundamente o campo do “Ser” do que qualquer outro homem.

Parece então que, longe de ser defensora do verdadeiro conceito cristão de autoridade e razão, Roma oferece uma acomodação tanto nas ideias quanto na relação entre elas. Agarrando-se a um conceito de razão que não é propriamente interpretado em termos da doutrina de Deus como absoluto,

Roma não pode oferecer um conceito de autoridade que realmente se firme além da razão. Sua autoridade, portanto, é a autoridade de um homem lidando com o “ser em geral” e conjeturando acerca disso, contra a autoridade de outro homem também lidando com o “ser em geral” e conjeturando acerca deles. É a autoridade que conduz os homens à escravidão.

Toda a posição de Roma, então, com respeito à autoridade e sua relação com a razão ilustra a fraqueza da apologética católico-romana em geral. Ela não possui uma posição clara que possa ser contrastada a do homem natural. Portanto, ela não pode desafiar a posição do homem natural com eficácia em nenhum ponto. Assumindo a veracidade do ponto de partida e o método do homem natural na esfera natural, Roma não pode, logicamente, pedir que os homens aceitem a autoridade de Deus, mesmo na esfera espiritual.

Arminianismo

Pode soar para muitos como uma ideia muito estranha afirmar que a teologia arminiana é similar à do romanismo no que diz respeito à questão da autoridade. Entretanto, isso é realmente o caso. É claro que é verdade que os evangélicos arminianos rejeitam o ritualismo e a hierarquia de Roma. É também verdadeiro que os indivíduos arminianos são bem mais virtuosos em sua atitude prática em relação à Escritura do que seu sistema de teologia permite. É apenas acerca desse sistema de teologia que estamos falando. E acerca dele – e não há como escapar – deve-se afirmar que sua concepção de razão é semelhante à de Roma e, portanto, seu conceito de autoridade não pode ser muito diferente.

Não existe nada mais insistente na teologia arminiana do que a afirmação de que a doutrina reformada da eleição é injusta para com a responsabilidade do homem. Entretanto, a doutrina reformada da eleição nada mais é do que a expressão consistente, no campo do relacionamento do homem com Deus, do ensino geral das Escrituras de que todas as coisas na história acontecem através do plano de Deus. A doutrina arminiana da responsabilidade, portanto, pressupõe a rejeição da ideia do plano de Deus como totalmente abrangente. E isso significa que a ideia de fatos brutos é um dos ingredientes básicos para a posição arminiana. O homem é, portanto, mais uma vez parcialmente relacionado a Deus e parcialmente relacionado a alguma forma de “ser em geral”. E isso, por sua vez, significa que o próprio Deus é confrontado com aquilo que determina seus poderes e ações. Ele é limitado pelos fatos da realidade ao seu redor e seu conhecimento é, por consequência, cercado por mistério.