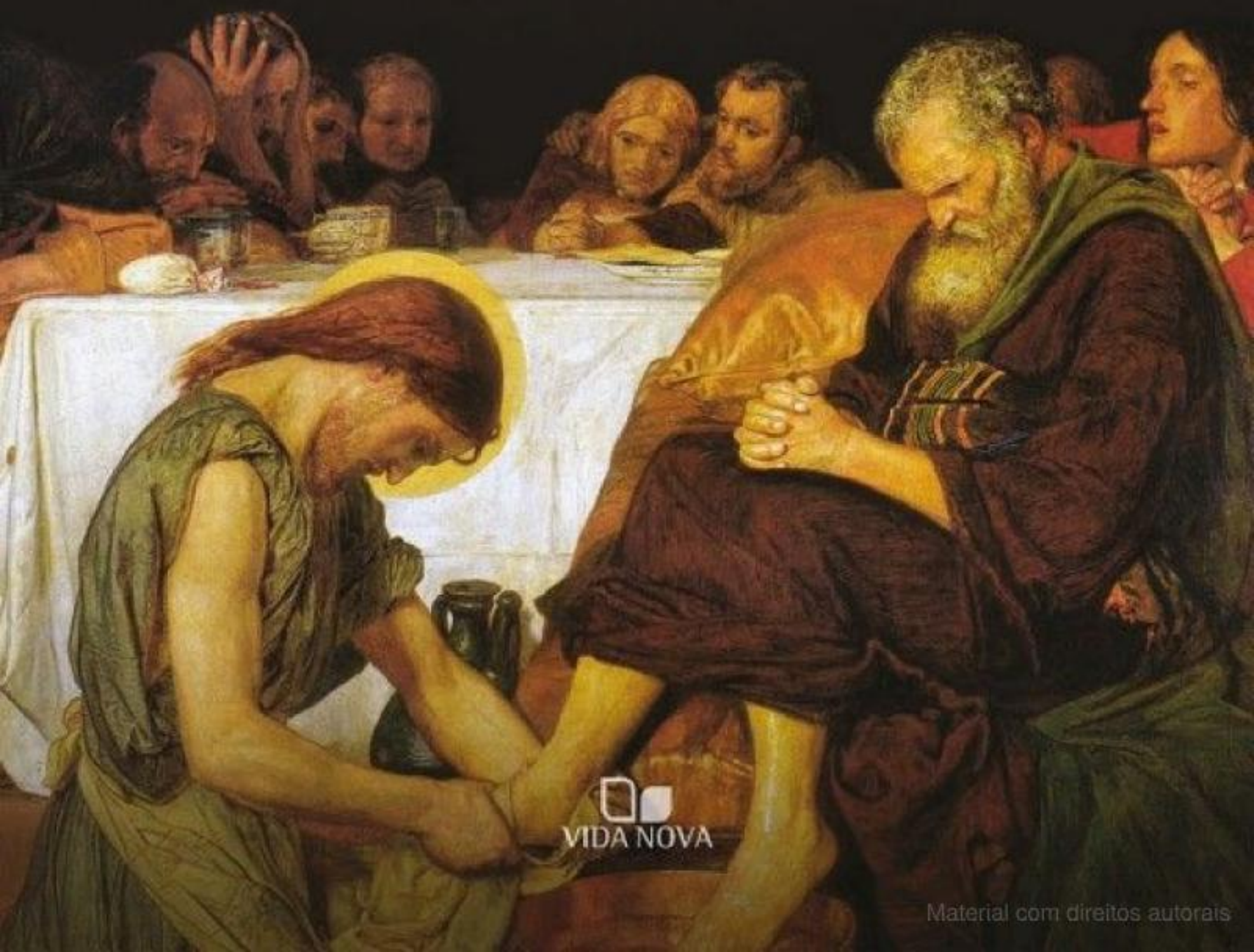


JONAS MADUREIRA

INTELIGÊNCIA
HUMILHADA



VIDA NOVA



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

Madureira, Jonas

Inteligência humilhada / Jonas Madureira. - São Paulo: Vida Nova, 2017.

ePub

Bibliografia

ISBN 978-85-275-0774-5 (recurso eletrônico)

1. Teologia 2. Cristianismo I. Título

17-0133

CDD 230

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia: Cristianismo

¹Kevin J. Vanhoozer; Owen Strachan, *O pastor como teólogo público: recuperando uma visão perdida* (São Paulo: Vida Nova, 2016), p. 15.

²Bertrand Russell, *Os problemas da filosofia* (Lisboa: Edições 70, 2008), p. 69.

³Ibidem, p. 181-225.

⁴Ibidem, p. 205, n. 51. Cf. João Calvino, *Gálatas* (São Paulo: Paracletos, 1998), p. 82.

CAPÍTULO 1

A TEOLOGIA DIANTE DE DEUS

O homem não é um balão que sobe ao céu nem uma toupeira que vive unicamente cavando na terra, mas antes algo semelhante a uma árvore, cujas raízes se alimentam da terra enquanto os ramos mais altos parecem subir quase até as estrelas.¹

— G. K. CHESTERTON

FIDEÍSMO OU RACIONALISMO?

Nenhum dos dois. Meu ponto de partida é dispor o conceito de inteligência humilhada entre dois extremos, o fideísmo e o racionalismo, reconhecendo que, em certa medida, ele seria um meio-termo entre os dois. Para tanto, quero primeiro apresentar, em linhas gerais, os conceitos de fideísmo e de racionalismo, a fim de, logo em seguida, contrapô-los ao conceito de inteligência humilhada.

O que é *fideísmo*? O termo vem do latim *fide*, que significa “fé”. Em geral, o fideísmo é caracterizado pela negação — ou talvez pela tentativa de negação — de qualquer evidência, fundamento ou argumento racional que possa servir de garantia ou aval para o conhecimento de Deus. Nega-se, por conseguinte, que a compreensão da realidade divina seja mero fruto da racionalidade, visto que essa realidade é apreendida apenas por um exercício de fé ou por um “salto de fé”. Segundo o filósofo José Ferrater Mora, “fideísmo é a doutrina que sustenta a impotência da razão para alcançar certas verdades e a conseqüente necessidade de introdução da fé”.² O fideísta é, portanto, aquele que defende o ponto de vista de que a fé é suficiente para garantir ou avalizar o conhecimento de Deus. Em suma, deixa-se de lado a razão e prioriza-se a fé.

Em contrapartida, o que é “racionalismo”? O termo vem do latim *ratio*, que significa “razão”. Ao contrário do fideísta, o racionalista é

aquele que se esforça para encontrar razões, evidências ou indícios que sirvam para fundamentar o conhecimento de Deus. Nas palavras de Ferrater Mora, “racionalismo’ é o nome da doutrina cuja única faculdade adequada ou completa de conhecimento é a razão, de modo que todo conhecimento (verdadeiro) tem origem racional”.³ Ou seja, a fé não é necessária para o conhecimento. Aliás, para os racionalistas, a fé é algo subjetivo e, por isso, não passa de uma questão de foro íntimo. Assim, não se pode pensar na aquisição ou apreensão de qualquer conhecimento verdadeiro de Deus com base meramente na fé.

Como é possível notar, estamos diante de duas posições radicais que, de certo modo, apontam para a conhecida polarização entre fé e razão. De um lado, tem-se o fideísmo, que seria o sacrifício da razão em favor da fé; do outro, o racionalismo, que seria o sacrifício da fé em favor da razão. O conceito de inteligência humilhada não pretende favorecer nenhuma dessas duas posições. Não se trata de tender nem para o racionalismo nem para o fideísmo. A inteligência humilhada não quer sacrificar nem a fé nem a razão, mesmo porque não é necessário eliminar uma das duas para chegarmos ao conhecimento de Deus. Mas como isso é possível? Qual é o viés da inteligência humilhada? Há como fugir desses dois extremos? É preciso optar pela fé em detrimento da razão, e vice-versa?

Não se trata da morte da fé nem da morte da razão, mas da fé que busca compreensão e reconhece o papel importantíssimo da razão na busca pelo conhecimento de Deus. A inteligência humilhada é a fé que não tem medo de pensar, duvidar ou questionar. A fé não precisa morrer, só precisa pensar. Uma fé assim percebe a racionalidade e a ordem divina nas coisas criadas sem, de forma alguma, anular-se ou destruir-se. É possível ser piedoso e, ao mesmo tempo, inteligente!

Em contrapartida, a inteligência humilhada é também a consciência da humilhação da razão que nos faz reconhecer o papel fundamental da fé. A razão não precisa morrer, só precisa dobrar os

joelhos. A razão que se sujeita a Deus não deve se envergonhar da sua sujeição, nem se inferiorizar pelo fato de reconhecer sua dependência da revelação. Pelo contrário, a razão, consciente da sua miséria, deveria ser grata pela dádiva da revelação, pois, como aprendemos com nossas mães, quando alguém nos dá um presente, a única reação adequada é a gratidão. É possível ser inteligente e, ao mesmo tempo, piedoso!

Todavia, antes de ser piedoso é preciso ser grato. A propósito, não é a razão que faz o teólogo piedoso, mas, sim, a gratidão. A razão faz o teólogo inteligente, mas somente a gratidão torna-o piedoso e inteligente. Portanto, não passa de uma piada de mau gosto a ideia de que “Das duas, uma: ou você é piedoso ou você é inteligente; os dois, ao mesmo tempo, não dá!”. Mesmo porque, para ser inteligente, o teólogo precisa, em primeiro lugar, ser capaz de praticar a intelecção mais profunda que a mente humana pode realizar: a oração. Ora, é indubitável que a oração é a intelecção mais profunda do teólogo; porém, ao orar, o teólogo também oferece o testemunho mais patente de sua piedade.

Assim, a inteligência humilhada é a consciência ferida pela Palavra, é o coração ferido, porém grato, pela dádiva da revelação, é o intelecto estendido a ponto de encontrar Deus quando sobe aos céus e quando faz a cama no mais profundo abismo. Parafraseando Chesterton, a inteligência humilhada não é como “um balão que sobe ao céu” (o fideísta) ou “uma toupeira que vive unicamente cavando na terra” (o racionalista), mas é como “uma árvore cujas raízes se alimentam da terra enquanto os ramos mais altos parecem subir quase até as estrelas”. A inteligência humilhada não desfalece quando atormentada pelos limites da razão; antes, suspira pela possibilidade de receber a revelação com as mãos vazias. Essa é a condição intelectual mais apropriada para manter o teólogo íntegro nas sendas soturnas e tenebrosas da fé.

TEOLOGIA NA SEGUNDA PESSOA

Feitas essas breves considerações sobre fideísmo e racionalismo, podemos agora compreender com maior precisão o conceito de *inteligência humilhada*. Nosso primeiro passo será recorrer sobretudo às origens do conceito no contexto da grande tradição cristã. Alguém poderia perguntar: “Seria a inteligência humilhada um novo conceito, que surgiu do nada, *ex nihilo*, sem qualquer ligação histórica?”. É claro que não. Ora, não podemos ser negligentes quanto aos grandes pensadores que já refletiram sobre os limites da inteligência humana. Assim, precisamos, de alguma forma, tirar o máximo proveito desse rico tesouro intelectual que herdamos da tradição cristã. Afinal, como dizia o monge medieval Bernardo de Chartres, “Somos como que anões montados em ombros de gigantes para podermos ver mais, muito mais longe do que eles, não pelo alcance do nosso olhar ou pela estatura do nosso corpo, mas porque, quando erguidos ao alto, somos alçados pela grandeza dos gigantes”.⁴ Sobre os ombros de alguns gigantes da tradição cristã, apreenderemos melhor essa forma de pensar caracterizada pelo viés da humilhação intelectual. Ou seja, não há ponto de partida que seja mais apropriado para pensar o conceito de inteligência humilhada do que a boa e velha “tradição viva dos que já morreram”, como costumava dizer Jaroslav Pelikan.⁵

Para a elaboração do conceito de inteligência humilhada, fomos basicamente influenciados por cinco pensadores da tradição cristã,⁶ que nos servem de ponto de partida e fundamentação do conceito: Agostinho de Hipona (354-430), Anselmo da Cantuária (1033-1109), João Calvino (1509-1564), Blaise Pascal (1623-1662) e Herman Dooyeweerd (1894-1977). Ao longo deste livro, essas cinco vozes serão ouvidas, nos mais diversos assuntos. Entretanto, entre os cinco pensadores, não posso negar que Agostinho foi o mais importante para a elaboração do conceito. Depois das Escrituras, a minha principal fonte de inspiração para as reflexões sobre os limites da inteligência humana foi e ainda é o livro X das *Confissões*, em especial os capítulos 1 a 6.⁷ A obra como um todo não

é fruto do excesso de brilhantismo de um jovem principiante nos estudos da fé cristã. Ao contrário, seu autor já contava com 43 anos de idade, apenas alguns anos depois de se tornar bispo de Hipona.⁸ A essa altura, Agostinho já era uma autoridade respeitada, que, na condição de pastor, filósofo e teólogo, tinha decidido abrir seu coração para falar (diante de Deus e dos homens) sobre si mesmo, seus vícios, suas virtudes e sua fé.

Quase sempre tenho a impressão de que a leitura das *Confissões* é uma das experiências literárias mais constrangedoras que um leitor ávido pode vivenciar — pelo menos, foi assim que me senti quando li a obra pela primeira vez: constrangido. É como se fôssemos gente intrometida, mexeriqueira, bisbilhotando algo que não nos diz respeito. Esse constrangimento tem uma razão de ser. As *Confissões* não foram escritas apenas para nós, leitores humanos, mas para Deus, o leitor, por excelência, das *Confissões*. Ou seja, as palavras que estão ali foram dirigidas especificamente a Deus. O curioso é que o conhecedor de tudo e de todos nem sequer leu o livro de Agostinho — o primeiro exemplar das *Confissões* por certo não está guardado numa imensa biblioteca celestial! Esta é, portanto, a grande tensão da obra: Agostinho escreveu para Deus, que, por sua vez, não abriu o livro nem folheou suas páginas para saber o que nele havia. E por quê? Porque o Senhor do universo, o Criador dos céus e da terra, jamais precisaria ler as *Confissões* para conhecer seu conteúdo. O próprio Agostinho tinha consciência de que, antes mesmo que as palavras lhe chegassem à boca, Deus já as conhecia (Sl 139.4). Assim, nada do que foi dito nas *Confissões* seria novidade para Deus, mesmo porque tudo o que foi ali escrito tinha sua origem na luz divina, que brilha na escuridão de todas as almas humanas. Foi essa mesma luz que permitiu a Agostinho enxergar a si mesmo muito além de suas idiosincrasias.

Entretanto, embora Agostinho tivesse escrito um livro para Deus, isso não quer dizer que sua intenção era que as *Confissões* devessem ser efetivamente lidas por Deus. Pelo contrário, ele

escreveu para que eu e você pudéssemos ler e refletir sobre as palavras que ele dirigiu a Deus, tal como são ouvidas as orações proferidas na igreja, diante da congregação. E não é, de fato, assim que fazemos? Ao fecharmos os olhos, falamos publicamente com Deus, e as pessoas ali reunidas escutam e participam da nossa oração, à medida que se esforçam por entender cada palavra dirigida a Deus. Contudo, o que é dito deve ser dito, antes de tudo, para Deus, e não para as pessoas — embora haja orações que, apesar de dirigidas a Deus, na verdade são feitas somente para as pessoas ouvirem. A propósito, é preciso recordar que Jesus nos advertiu contra esse tipo de oração: “E quando vocês orarem, não sejam como os hipócritas. Eles gostam de ficar orando em pé nas sinagogas e nas esquinas, a fim de serem vistos pelos outros” (Mt 6.5, NVI). Portanto, como numa verdadeira oração, cada palavra das *Confissões* foi escrita para Deus; porém, somos nós que as apreciamos, assim como apreciamos as orações dirigidas a Deus na comunhão dos santos. Não é sem razão que Evágrio Pôntico (345-399), discípulo de Gregório Nazianzo, dizia: “Se és teólogo, vais orar verdadeiramente; se oras verdadeiramente, és teólogo”.⁹

O método das *Confissões* é um exemplo inegável daquilo que o teólogo luterano Helmut Thielicke chamou de “pensar em segunda pessoa”. Em suas palavras,

O estudante de teologia, e especialmente o estudante de dogmática, precisa vigiar-se constantemente contra o perigo de pensar em terceira, e não em segunda pessoa. Vocês sabem o que quero dizer com isso. Essa transição de um nível de pensamento para outro, do relacionamento pessoal com Deus para uma mera referência técnica, ocorre geralmente em exata sincronia com o momento em que deixo de ler a palavra das Escrituras como palavra dirigida a mim e faço dela um mero objeto de meu labor exegético.¹⁰

Confissões é uma obra de profundo teor teológico e filosófico. Todavia, trata-se de uma obra produzida em oração. Ao escrever para Deus, Agostinho deixou uma lição que é de suma importância para a compreensão do conceito de inteligência humilhada: o

pensamento genuinamente teológico só consegue respirar e sobreviver em uma atmosfera de intenso diálogo com Deus. Ou seja, a teologia, antes de indagar, precisa aprender a orar, e orar outra coisa não é senão ouvir e responder a Deus. É como Evágrio costumava dizer: “A oração é uma conversa da inteligência com Deus”.¹¹ Para travar essa conversa, é preciso reconhecer que (1) a revelação (o que é dito por Deus) é dirigida a mim e (2) a teologia não é outra coisa senão a formulação de uma resposta à revelação de Deus (o que é dito por mim). Mais uma vez, nas palavras de Thielicke,

Só dentro desse diálogo o método teológico torna-se compreensível (Gl 4.9). Tenha em mente que a primeira vez que alguém falou de Deus na terceira pessoa (falou sobre Deus, e não mais com Deus) foi no exato momento em que soou a famosa pergunta: “Foi assim que Deus disse...?” (Gn 3.1). Esse fato deveria fazer-nos pensar. [...] Na história recente da teologia, o mesmo fato — essa mudança da segunda para terceira pessoa — é visto naquele fenômeno chamado “Escola da História das Religiões” (*Religionsgeschichte*). Embora seja muito difícil ver isso tratado dessa forma nos livros, o achatamento e a relativização do evangelho são consequência de um fato espiritual muito sutil e a princípio quase imperceptível: uma troca de papéis de alguém que recebe pessoalmente a mensagem divina para um observador neutro; uma mudança da segunda para a terceira pessoa.¹²

Um exemplo típico de teologia feita na terceira pessoa pode ser encontrado em abundância nos escritos dos teólogos liberais. Um deles, Leopold Immanuel Rückert (1797-1871), no prólogo de seu comentário à Epístola de Paulo aos Romanos, defende que o discurso do teólogo tem de ser neutro¹³ e jamais deve ser influenciado por comprometimentos teológicos ou piedosos. Vejamos.

Como exegeta, o intérprete do Novo Testamento não pode ter um sistema, seja ele dogmático, seja meramente baseado em seus sentimentos. Em sua posição de exegeta, ele não pode ser nem heterodoxo nem ortodoxo; nem supranaturalista nem racionalista; nem a favor do panteísmo nem a

qualquer outro “ismo”. Ele não deve ser nem piedoso nem perverso, não deve ser nem moral nem imoral, não pode ser nem sensível nem insensível.¹⁴

Todas as vezes que deparo com esse argumento de Rückert, pergunto-me por onde andaria este teólogo que ele descreveu. E quase sempre me vem à mente aquela personagem do *Star Trek*, o inesquecível capitão Spock, interpretado por Leonard Nimoy, saudando-nos com a famosa frase “Live long and prosper!” [Vida longa e próspera!]. Brincadeiras à parte, esse teólogo imaginado por Rückert, que, semelhante ao capitão Spock, não se deixa levar por sentimentos e oferece apenas argumentos supostamente imparciais e baseados só em evidências, não passa de ficção. Ao contrário do que Rückert pensa, a verdadeira teologia é produzida numa atmosfera de piedade, devoção e amor. Para tanto, o teólogo precisa ser regenerado, pois apenas o regenerado pode amar a Deus sobre todas as coisas e, por isso, é capaz de conhecê-lo com profundidade. Homem nenhum conhece verdadeira e profundamente a Deus senão aquele que o ama acima de todas as coisas. Nas palavras contundentes de Lewis Bayly,

Aquele que quiser alcançar o conhecimento salvífico de Deus precisa aprender a conhecê-lo pelo amor; pois Deus é amor, e o conhecimento experimental do amor de Deus excede a todo o conhecimento (Ef 3.19; 1Jo 4.1-21). Porquanto, se devemos dar crédito a Salomão, todo conhecimento que esteja além do conhecimento sobre como amar a Deus e servir unicamente a ele não é nada senão vaidade de vaidades e aflição de espírito (Ec 1.2 e 17).¹⁵

CONHECER-TE, Ó CONHECEDOR DE MIM!

Voltemos às *Confissões*. Ao que tudo indica, a obra está basicamente dividida em duas partes. É verdade que há divergências entre os especialistas agostinianos quanto a essa divisão, porém não convém discutirmos seus pormenores aqui.¹⁶ Os mais tradicionais dividem as *Confissões* em duas partes, e, particularmente, concordo com essa

divisão, pois, considerada a obra como um todo, ela parece fazer mais sentido. A primeira parte — que vai do livro I ao IX — é a confissão que Agostinho faz de si mesmo a partir de um relato de sua vida pregressa. O Bispo de Hipona começa as *Confissões* narrando alguns acontecimentos de sua infância, como, por exemplo, o episódio em que furtara peras de um vizinho. O importante é notar a forma como Agostinho ressalta que o motivo pelo qual furtara as peras não era porque estava com fome, mas porque simplesmente era proibido. Vejamos como ele narra esse episódio:

Com efeito, furtei aquilo que tinha em abundância e muito melhor, e não queria fruir daquilo que desejava obter com o fruto, mas, sim do próprio furto e do pecado. Havia uma pereira junto da nossa vinha, carregada de frutos que não eram tentadores nem pelo aspecto, nem pelo sabor. Fomos sacudi-la e pilhá-la um grupo de jovens péssimos, já de noite, à hora até que tínhamos prolongado, por mau hábito, a brincadeira nas eiras, e trouxemos enormes quantidades, não para os nossos banquetes, mas para as deitarmos aos porcos, ainda que tenhamos comido uma ou outra pera, desde que fizéssemos o que nos apetecia, precisamente porque era proibido. Eis meu coração, ó Deus, eis o meu coração do qual tiveste misericórdia no mais fundo do abismo. Diga-te agora o meu coração o que pretendia com isso, a ponto de eu ser mau sem motivo, e a causa da minha maldade não ser senão a maldade. Era feia, e eu amei-a; amei perder-me; amei o meu defeito, não aquilo por que ansiava, mas amei o meu próprio defeito, torpe alma que saltava fora da tua base firme para a morte, não desejando alguma coisa por indecência, mas a própria indecência (*Confissões*, II.4.9).¹⁷

Diante de Deus, o teólogo confessa o seu drama: “O pecado é feio, irracional e destrutivo, mas mesmo assim eu o amo. Como, ó Senhor, explicar o amor que tenho pelo que é feio, irracional e destrutivo?”. É nessa atmosfera de oração e confissão que Agostinho interpela Deus, escancarando seu coração até o ponto de nós, leitores, nos identificarmos com ele e fazermos de suas palavras a nossa própria oração. Isso é no mínimo curioso. Quando chegamos a determinada idade, como a de Agostinho, por exemplo, ainda que

começamos a pensar sobre tudo o que fizemos de errado, parece que a nossa tendência — não que isso seja louvável — é esconder cada vez mais nossos deslizes em nome da vanglória. Parece que a aparência de um indivíduo equilibrado, que nunca falha, é o que se pretende evidenciar a todo custo. Mas Agostinho resolve fazer o contrário: ele abre seu coração para Deus e, diante dos homens, assume sua fragilidade e suas limitações ao narrar cada momento significativo do seu passado. É óbvio que ele não quer informar algo que, porventura, Deus ainda não saiba. Ao contrário, seu objetivo é provocar nossa identificação com o testemunho sincero de seu coração diante de Deus.

A partir do livro X, há uma mudança significativa. Agostinho não vai mais falar sobre quem ele era e o que fez, mas, sim, sobre quem ele é no momento em que escrevia as *Confissões*, isto é, depois da “conversão”, da mudança que fez com que sua vida adquirisse um novo significado, um novo rumo. Vejamos as palavras que inauguram o livro X das *Confissões*:

Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti. Ó virtude da minha alma, entra nela e molda-a a ti, para que a tenhas e possuas sem mancha nem ruga. Esta é a minha esperança; por isso falo e nesta esperança me alegro, quando experimento uma sã alegria. Pois as restantes coisas desta vida tanto menos se devem chorar quanto mais por causa delas se chora, e tanto mais se devem chorar quanto menos por causa delas se chora. Mas tu amaste a verdade, porque aquele que a põe em prática alcança a luz. Também a quero pôr em prática no meu coração: diante de ti, na minha confissão, diante de muitas testemunhas, nos meus escritos (*Confissões*, X.1.1).¹⁸

Faz-se necessário ressaltar que Agostinho, com frequência, faz diversas alusões a passagens bíblicas. Em momento algum ele se desprende do texto bíblico. Servais Pinckaers, teólogo dominicano e profundo conhecedor da obra de Agostinho, afirmou que a Escritura, em especial os Salmos, foi amiúde citada e intimamente inserida na trama das *Confissões*.¹⁹ Entretanto, Goulven Madec,

teólogo agostiniano, observou algo bastante interessante: “Há, por certo, inúmeros empréstimos da Bíblia nas *Confissões*, mas eles não são, em rigor, citações propriamente ditas”.²⁰ Segundo Madec, a obra de Agostinho não é um sistema teológico construído com base no uso da *dicta probantia*, ou dos “textos-prova”,²¹ mesmo porque sua intenção não era citar passagens bíblicas para validar seu discurso. Na verdade, ele se apropriou da linguagem bíblica de tal maneira que tomou como suas as palavras da Escritura. Ou seja, sua forma de pensar — embora Agostinho sustentasse o diálogo com as diversas correntes filosóficas de seu tempo e fosse bastante influenciado por elas —, se constitui sobretudo a partir da apropriação do discurso bíblico. Agostinho pensa biblicamente, o que é bastante diferente da mera citação de textos bíblicos para validar argumentos.

Desse modo, uma das características mais notáveis das *Confissões* é a constante apropriação da linguagem da Escritura, o que mostra a enorme dependência intelectual de Agostinho em relação à palavra de Deus. Em momento algum, ele abre mão do texto bíblico, seja para iniciar, seja para concluir um raciocínio. E a despeito de qualquer suspeita que se possa nutrir quanto à validade da hermenêutica alegórica do Bispo de Hipona, por mais que seja legítima essa suspeita, é inegável que o pensamento agostiniano está inteiramente comprometido com a Escritura como referência.

O livro X não foge ao padrão²² e, como era de esperar, inicia-se exatamente com a apropriação de uma passagem bíblica que vai servir como uma espécie de *Leitmotiv*, aquela sequência melódica que, em uma sinfonia ou ópera, torna-se a ideia central — ou referência —, repetida várias vezes durante o concerto, com diversas variações. Trata-se, assim, da apropriação de 1Coríntios 13.12 como ideia central e dominante do raciocínio no livro X.1-6. Vejamos o texto bíblico.

Porque agora vemos como por um espelho, de modo obscuro, mas depois veremos face a face. Agora conheço em parte, mas depois *conhecerei*

plenamente, assim como também sou plenamente conhecido (grifo do autor).²³

Agostinho se apropria da última frase do versículo, quando diz: “Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti”. O que ele está dizendo diretamente para Deus reflete a verdade bíblica que fora interiorizada e que, então, externalizou-se em forma de oração. Como diz Madec, “não se trata de uma ‘recitação literária’ ou de uma ‘declamação poética’, mas de uma legítima oração pessoal”.²⁴

Para refletir sobre essa passagem, Agostinho primeiramente ressalta a divisão temporal que se estabelece na argumentação do apóstolo Paulo. Há um tempo presente, expresso pelo advérbio “agora” e pelos verbos “vemos” e “conheço”, e um tempo futuro, expresso também por um advérbio, “depois”, e pelos verbos “veremos” e “conhecerei”. Ao observar a primeira ação que se dá no tempo presente, Agostinho nos lembra de que eu e você “vemos como por um espelho”. O que está implícito na menção ao ato de “ver como por um espelho”? A obscuridade. Sim, isso mesmo. Se levarmos em consideração os nossos espelhos de hoje, é bem provável que não conseguiremos entender o que Agostinho está dizendo — e muito menos o que Paulo disse. Afinal, nem Paulo nem Agostinho enxergaram sua imagem em um espelho tal como os modelos disponíveis nos nossos dias. Não havia espelhos como os nossos na época deles. O que de fato existia era um metal polido, que dificilmente lhes proporcionaria a limpidez da imagem que encontramos nos artefatos de hoje. Apesar dessa falta de nitidez, ter algo que funcionava como espelho era ainda melhor do que nada. Mas qual é, então, a função exercida por um espelho, pensando no sentido atribuído por Paulo? Segundo Agostinho, a função é de mediação. Pense no retrovisor de um carro. Para que o usamos? Qual é a sua finalidade? Usamos o retrovisor para superar uma limitação. Não somos capazes de enxergar nada que esteja atrás de nós enquanto estivermos olhando para frente. Apenas um espelho posicionado à nossa frente pode ajudar-nos na superação dessa

limitação. Em outras palavras, precisamos de um instrumento, de uma mediação. O espelho é esse mediador, isto é, o meio pelo qual enxergamos alguma coisa que está atrás de nós e que jamais conseguiríamos enxergar sem ele. Como diz D. A. Carson, “Seja pela qualidade inferior dos espelhos no mundo antigo, seja pelo ângulo de visão, os espelhos somente podem prover uma imagem indireta e incompleta da realidade”.²⁵

No entanto, o ato de “ver” no “agora” é contraposto por outra realidade, introduzida pela conjunção adversativa “mas”. Essa realidade que marcadamente remete ao futuro se expressa pela possibilidade de, no porvir, ver a Deus face a face: “veremos face a face”. Mas o que significa “ver face a face”? É tão somente ver sem espelho, é não precisar mais de uma mediação, de um meio ou de um instrumento. Apenas para ilustrar, quando conheço uma pessoa em uma rede social, como o Facebook, por exemplo, posso ter acesso às suas fotos e a diversas informações sobre ela. Posso até dizer que tenho certo conhecimento dessa pessoa, sem, contudo, jamais tê-la visto pessoalmente. Entretanto, a visão que tenho dela é limitada, não é fruto de um encontro face a face. Só quando eu tiver a oportunidade de vê-la e apertar-lhe a mão, poderei dizer que realmente a conheço sem mediações. Mas atenção: o simples fato de eu a ter visto face a face não significa que a conheço de forma exhaustiva, mas apenas diretamente, sem mediações. Portanto, “conhecer plenamente” implica a ausência de mediações e o estabelecimento de um contato direto; não se trata de um conhecimento exhaustivo, mas de um conhecimento do todo. Ou seja, ao afirmar “Agora conheço em parte”, o apóstolo caracteriza o conhecimento mediado como um conhecimento parcial, em contraste com outro tipo de conhecimento, que é pleno; contudo, “pleno” aqui jamais deve ser entendido como “exhaustivo”. A própria infinitude de Deus não nos permite conceber esse tipo de conhecimento, já que ele, por sua própria natureza, não pode ser conhecido de forma exhaustiva. Dessa forma, o conhecimento de

Deus face a face diz respeito ao ato de conhecer sem a necessidade de mediações. E isso, sem dúvida, não se compara ao conhecimento mediado e parcial. Como diz Francis Schaeffer, em *O Deus que se revela*, “podemos conhecer as coisas de verdade sem necessariamente conhecê-las de forma exhaustiva. Ninguém, além de Deus, conhece absolutamente de forma exhaustiva. Ninguém!”.²⁶

A relação face a face possibilita, portanto, um contato muito mais profundo que o virtual. Dito de outra maneira, o virtual não substitui o real. O conhecimento real é sempre mais profundo que o virtual. O conhecimento que se pode ter face a face é infinitamente mais rico que o que se obtém virtualmente. Todavia, o fato de o conhecimento face a face ser mais rico que o virtual não deveria nos levar à conclusão de que último seja, por isso, falso ou desprezível. Não se pode argumentar com razão que é falso todo conhecimento que se dá por alguma mediação. Em contrapartida, não se pode comparar esse conhecimento mediado com o conhecimento face a face.

Resumindo, de acordo com 1Coríntios 13.12, Paulo expõe dois tipos de conhecimento: (1) o conhecimento no presente estado da vida (agora) e mediado (por espelho); (2) o conhecimento no futuro estado da vida (depois) e direto, não mediado (face a face). O que temos agora, no presente estado da vida, é um conhecimento de Deus por mediação. Neste exato momento, nosso conhecimento e nossa inteligência só nos permitem ver por meio de espelhos.

A perspectiva que Agostinho tem desse versículo é bastante sagaz. Isso fica bem evidente, principalmente, quando notamos o desfecho da passagem: “Conhecerei plenamente, assim como também sou plenamente conhecido”. Quem é plenamente conhecido? Todos nós! O apóstolo Paulo, Agostinho, eu, você, enfim todos somos plenamente conhecidos por Deus. O contraste é fundamental nesse ponto. A virtualidade, o espelhamento, a parcialidade e a finitude são realidades ligadas aos homens e não a Deus, que jamais nos vê por meio de espelhos. Deus conhece, vê e

contempla cada um de nós diretamente, face a face. E é justamente porque ele nos conhece assim que a nossa inteligência já se encontra humilhada.

Mas por que humilhada? Porque, para conhecermos a Deus, precisamos sempre de mediações, o que nos impede de, por nós mesmos, falar sobre Deus de maneira adequada; por sua vez, para conhecer-nos, Deus não precisa de nenhuma mediação. Ele sempre tem um conhecimento adequado de todas as coisas, incluindo o de si mesmo. Isso, por si só, já nos coloca em posição de irreduzível inferioridade em relação a ele. Nada compreendemos sem espelhos, nem a nós mesmos. Não nos vemos face a face. Você já parou para pensar que jamais se viu sem mediações? Todas as perspectivas que você tem do seu rosto sempre contaram com o auxílio de uma mediação. Você jamais se viu face a face. Em outras palavras, se Deus nos conhece face a face, isso quer dizer que ele nos conhece mais do que nós mesmos nos conhecemos. Como, então, haveríamos de afirmar que podemos conhecer a Deus exhaustivamente se nem sequer conhecemos a nós mesmos de forma adequada? Por isso, no limiar dessa condição de humilhação, a tarefa da teologia não poderia ser outra senão a de falar sobre Deus sempre com humildade, pois, como Karl Barth argumentou em seu comentário do *Proslogion* de Anselmo, “A teologia não pode evitar nem ignorar o fato de ser condicionada, tampouco deve se envergonhar por causa disso”.²⁷

Não bastasse a irreduzível superioridade de Deus, dependemos também do conhecimento que ele tem de nós para nos conhecermos. Qualquer conhecimento verdadeiro que possamos ter de nós mesmos será sempre fruto de revelação, e não de mera inteligência. Não há autorreflexão que seja suficiente para nos levar ao autêntico autoconhecimento. O conhecimento que Deus tem de nós nos humilha não apenas porque somos ignorantes com respeito a ele, mas sobretudo porque somos ignorantes com respeito a nós próprios e, por conseguinte, dependemos dele para saber realmente

quem somos. Nosso problema se origina no fato de — a despeito de nossa ignorância sobre quem somos — termos a pretensão de falar sobre Deus, ostentando um discurso do tipo: “O que você quer saber sobre Deus? Sei tudo sobre ele!”, como uma espécie de “Teólogo Mister M”, um especialista em desvendar os mistérios divinos. Quanta presunção! Mal sabemos o que precisamos saber sobre nós e já nos precipitamos a falar sobre Deus apenas contando com nossas limitadas capacidades intelectuais. Quanta arrogância! Acreditamos que podemos elaborar profundas proposições teológicas sobre Deus, quando, na verdade, ignoramos a nós mesmos. Ainda que tenhamos algum acesso ao nosso coração, permaneceremos ignorantes quanto a nós mesmos enquanto não nos submetemos à revelação que Deus tem a nosso respeito. Mesmo assim, diante dessa grande desvantagem, há momentos em que, conscientes ou inconscientes, ainda acreditamos que podemos falar com propriedade sobre Deus. Ledo engano, lépida arrogância. Quem, por si só, conhecerá a Deus e a si mesmo de modo adequado?

A HUMILDADE ARROGANTE

O reformador suíço Ulrico Zuínglio (1484-1531) dizia que, *por nós mesmos*, não sabemos mais sobre a natureza de Deus do que os besouros sabem sobre a natureza dos seres humanos.²⁸ Ou seja, *por nós mesmos*, nada sabemos sobre Deus.²⁹ A constatação de tamanha ignorância deveria nos tornar mais humildes, ou, no mínimo, nos fazer falar menos. Afinal, como disse o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”.³⁰ Mas se, contrários ao bom senso, desatamos a falar copiosamente sobre o que não conhecemos, das duas, uma: ou somos tolos ou somos arrogantes. Seremos tolos se, por mero impulso verborrágico, tagarelarmos sobre o que não conhecemos; seremos arrogantes se, conscientes de nossa ignorância, falarmos como se não fôssemos ignorantes. Em outras palavras, se, por um lado, a tolice não passa de atitude irrefletida, por outro, a arrogância

não é outra coisa senão ignorância dissimulada. Afinal, é possível ser ignorante o suficiente para não apenas ser arrogante, mas, ao mesmo tempo, se passar por humilde.

A dissimulação da arrogância só é possível porque a humildade é uma virtude mal compreendida. E tão mal compreendida que um gesto de humildade pode ser considerado por muitos uma atitude arrogante. Explico. É possível depararmos com um cristão realmente humilde, mas que, ao mesmo tempo, é considerado muito arrogante, em especial naquelas ocasiões em que defende a exclusividade da sua visão sobre Deus. Aliás, ele não apenas pode ser considerado arrogante, mas sobretudo perigoso, pois não são poucos os que vociferam contra a exclusividade religiosa por considerarem que se trata da causa contumaz das guerras e dos conflitos religiosos entre homens e até entre nações. Por isso, há quem pense que todo argumento que defende a exclusividade religiosa, além de ser uma atitude arrogante, deverá ser sumariamente repudiado, uma vez que coloca em risco a paz entre os homens.

Em contrapartida, o argumento contra a exclusividade religiosa quase sempre se reveste com ares de humildade; ares que, por sua vez, escondem a inegável arrogância imiscuída nas entrelinhas da argumentação antirreligiosa. Em geral, por trás do semblante humilde que adorna o argumento contra a exclusividade religiosa, mascara-se, na verdade, uma presunção quase sempre imperceptível: a presunção do pleno conhecimento da realidade. Por exemplo, em *Ostra feliz não faz pérola*, Rubem Alves defende um famoso argumento contra a exclusividade religiosa fazendo uso de um conto budista que é bastante apropriado para exemplificar como a arrogância pode se ocultar nas entrelinhas de um discurso aparentemente humilde. Trata-se do conhecido conto “Os cegos e o elefante”. Vejamos.

Viviam, num país do oriente, cinco cegos que mendigavam juntos à beira de um caminho. Eram amigos em virtude de seu infortúnio comum. Todos tinham um grande desejo. Já haviam ouvido falar de um animal

extraordinário, enorme, chamado elefante. Tão maravilhoso era o dito animal que muitos afirmavam que ele era divino. Mas eles, pobres cegos, nunca haviam estado com um elefante. Ah! Como gostariam de conhecer um elefante. Aconteceu, porque Alá ouviu suas preces, que um domador de elefantes foi por aquele caminho conduzindo seu animal. Foi uma festa! A criançada gritando, homens e mulheres falando. Ouvindo tal rebuliço, os cegos perguntaram:

— O que está acontecendo?

— Um elefante, um elefante! — responderam.

Eles se encheram de alegria e pediram ao domador que os deixasse tocar o elefante, já que ver não podiam. O domador parou o animal e os cegos se aproximaram. Um deles foi pela traseira, agarrou o rabo do elefante e ficou encantado. O segundo foi pelo lado, abraçou uma perna e ficou encantado. O terceiro apalpou o lado do elefante e ficou encantado. O quarto passou as mãos nas orelhas do elefante e ficou encantado. E o último segurou a tromba e ficou encantado. Ido o elefante, os cegos começaram a conversar.

— Quem diria que o elefante é como uma corda! — disse o primeiro.

— Corda coisa nenhuma — disse o segundo. — É como uma palmeira.

— Vocês estão loucos — disse o terceiro. — O elefante é como um muro muito alto.

— Vocês não são só cegos dos olhos — disse o quarto. — São também cegos da cabeça. Pois é claro que o elefante é como uma ventarola.

— Doidos, doidos — disse o quinto. — O elefante é como uma cobra enorme...

Por mais que conversassem, eles não conseguiram chegar a um acordo. Começaram a brigar. Separaram-se. E cada um deles formou uma seita religiosa diferente: a seita do deus corda, a seita do deus palmeira, a seita do deus parede, a seita do deus ventarola, a seita do deus cobra... Assim são as religiões.³¹

O objetivo de Rubem Alves, ao reconsiderar esse conto, é mostrar que, no final das contas, todos os caminhos levam a Deus, ou melhor, que todas as religiões se referem à mesma coisa, mas com palavras ou perspectivas diferentes. Ou seja, todas as disparidades entre as religiões são meras diferenças na percepção, e não na realidade. Por conseguinte, nenhuma religião poderia reivindicar o direito de considerar exclusivamente verdadeira sua perspectiva sobre Deus. A finalidade do argumento é, portanto, rotular as religiões como arrogantes para, em seguida, exortá-las a

que sejam humildes. O problema é que esse apelo por humildade esconde, nas entrelinhas, uma atitude demasiado arrogante.

Voltemos ao conto. Você notou que a história foi contada do ponto de vista de alguém que não era cego? Se você percebeu isso, então não há mais como ignorar a arrogância dissimulada nesse discurso, pois, como você já deve ter constatado, a pessoa que, no conto, narra o encontro dos cegos com o elefante só poderia saber que cada cego via apenas uma parte do elefante porque, em tese, ela era capaz de ver o elefante todo. Ora, isso quer dizer que o religioso inclusivista — isto é, aquele que afirma que todas as religiões são verdadeiras porque todas elas não passam de apreensões parciais da realidade divina — pressupõe ter apreendido a realidade divina de modo adequado e total ou, pelo menos, numa amplitude maior do que a dos demais religiosos. Nesse caso, quem é arrogante?

Em *The gospel in a pluralist society* [O evangelho em uma sociedade pluralista], o missiólogo Lesslie Newbigin apresentou uma das mais argutas análises dos contrassensos do “agnosticismo religioso”.³² A propósito, neste livro, Newbigin escrutina a arrogância presente no argumento da narrativa de “Os cegos e o elefante”. Em suas palavras,

A história é sempre contada com o objetivo de neutralizar as afirmações das grandes religiões e de insinuar que elas precisam aprender a humildade, conscientes de que só podem ter acesso a uma parte da verdade. Todavia, a história revela, na realidade, o exato oposto disso. Se quem conta a história fosse igualmente cego, provavelmente não teríamos história alguma. A história é narrada por alguém que não é cego e que expressa sua imensa arrogância ao falar como quem contempla a verdade absoluta, coisa que as religiões do mundo conseguem apenas tatear. Aqui existe apenas uma pretensão, a de conhecer a realidade plena que relativiza todos os argumentos das religiões e filosofias.³³

Desse modo, a relativização das perspectivas religiosas é um posicionamento bastante arrogante, ainda que, à primeira vista, aparente ser humilde. Todavia, o fato de a relativização das

perspectivas religiosas ser um argumento inadequado não deve nos levar a concluir que o argumento a favor da exclusividade de uma perspectiva religiosa esteja livre da arrogância. Por exemplo, é possível encontrarmos cristãos que, de fato, são arrogantes, porém sua arrogância não é fruto da exclusividade da perspectiva cristã, mas da negação, consciente ou inconsciente, das limitações humanas diante da compreensão da realidade. Por causa da superestimação das capacidades intelectuais, um cristão pode realmente argumentar que, no presente estado da vida, ele é capaz de acessar a verdade total e exclusiva sobre a realidade divina, acreditando que apenas os cristãos são capazes de dizer algo verdadeiro sobre Deus. Apesar de o cristianismo ser uma perspectiva religiosa exclusivista, essa perspectiva não exige a crença de que todas as outras perspectivas religiosas sejam inteiramente falsas. Em *Cristianismo puro e simples*, C. S. Lewis diz algo que vale a pena considerarmos:

Se você é um cristão, você não precisa crer que tudo nas demais religiões é simplesmente errado. Se você é ateu, então, sim, você tem de crer que o ponto central de todas as religiões do mundo não passa de um enorme engano. Mas se você é um cristão, você é livre para pensar que todas as demais religiões, mesmo as mais excêntricas, contêm ao menos alguma alusão à verdade. Quando eu era ateu, tinha que procurar persuadir-me de que a maior parte da humanidade sempre se enganou no ponto mais importante; quando me tornei cristão, pude ver as coisas de modo mais abrangente. Contudo, o cristão tem de admitir que, nos pontos em que o cristianismo diverge de outras religiões, ele é verdadeiro e as outras religiões são falsas. É como em aritmética: há somente uma resposta certa para uma soma, e as outras estão erradas; mas algumas das respostas erradas estão muito mais próximas da certa do que outras.³⁴

O cristão acredita na “absolutidade” da verdade revelada por Deus por meio de Jesus Cristo. Entretanto, quais são as implicações dessa *absolutidade*? Em *Symphonic theology* — livro que você não deveria passar desta vida para a outra sem ler — o filósofo e teólogo reformado Vern Poythress afirma que a *absolutidade*, ou “caráter absoluto da verdade cristã”, não deveria nos conduzir à negação da

multiplicidade de perspectivas. Diga-se de passagem, algo com que estamos plenamente de acordo. Em suas palavras:

Acredito que a verdade é absoluta. Contudo, precisamos tratar com cuidado as implicações dessa *absolutidade*. O uso da multiplicidade de perspectivas não promove a rejeição da *absolutidade* da verdade. Pelo contrário, ela promove o reconhecimento da riqueza da verdade. A multiplicidade de perspectivas se constitui sob a constatação de que seres humanos são limitados. Nosso conhecimento da verdade é parcial. Sim, conhecemos a verdade, mas não toda a verdade. Outra pessoa pode conhecer verdades que ora desconhecemos. Somos capazes de aprender o que outras pessoas conhecem, em parte porque elas podem ver as coisas de sua perspectiva.³⁵

Nesse caso, não somos obrigados a rejeitar todas as outras verdades sobre Deus só porque elas são ditas por não cristãos. Há afirmações sobre Deus que são válidas, ainda que estejam na boca de um não cristão. Afinal, não podemos negar a verdade sobre algo só porque ela está sendo argumentada por alguém que não compartilha da nossa “cosmovisão”.³⁶ Na realidade, é porque nossa cosmovisão é cristã que devemos reconhecer e aceitar como legítimas todas as verdades, ainda que sejam afirmadas ou apresentadas por não cristãos. Você já parou para pensar que ridículo, para não dizer arrogante, seria o comportamento de um cristão que dissesse a um ateu: “Porque você é ateu discordo de você quando diz que $2 + 2 = 4$ ”? Ou como seria esnobe discordar de um historiador que apresente uma perspectiva de Jesus como um judeu do primeiro século meramente pelo fato de que ele não é cristão? Contudo, é preciso dizer que essa perspectiva — a de Jesus como um judeu do primeiro século — não é suficiente para sabermos tudo o que precisamos saber sobre Cristo. Entretanto, imagine outro exemplo, o de um teólogo supostamente cristão que, dizendo ser pós-moderno, nos apresentasse a defesa de uma perspectiva de Jesus como uma chinesa do primeiro século. Não é porque esse teólogo é membro ou até mesmo pastor de sua igreja que você deveria considerar válida tal

perspectiva. Portanto, reconhecer a existência de múltiplas perspectivas não é incorrer em relativismo. Na verdade, o relativismo é a validação de todas as múltiplas perspectivas. Não negamos a multiplicidade de perspectivas, porém tampouco afirmamos a validade de todas elas. O que estamos dizendo é que existem múltiplas perspectivas — algumas válidas, outras não.

A CONDIÇÃO DA HUMILHAÇÃO

“O homem humilde se ajoelha perante toda verdade”,³⁷ afirma o filósofo francês Ernest Hello. E é justamente isso que a inteligência humilhada, antes de tudo, pretende nos ensinar: o teólogo só terá condições de falar dignamente sobre Deus se tiver temor e humildade. Na verdade, o conceito de inteligência humilhada tem como finalidade última evidenciar que não há ponto de partida para o conhecimento de Deus que seja mais promissor que o temor e a humildade. Alcançaremos mais sabedoria quanto mais cultivarmos o temor para falar com Deus e a humildade para falar sobre ele. Se não cultivarmos esse temor e essa humildade, enveredaremos por um caminho que pode nos levar ao “autoengano complacente”, como disse J. I. Packer em seu aclamado livro *O conhecimento de Deus*:

É preciso indagar a nós mesmos: “Qual o alvo final e a razão de eu estar ocupando a mente com estas coisas? Que pretendo fazer com o conhecimento de Deus que vou adquirir?”. Pois o fato que teremos de enfrentar é este: a busca por conhecimento teológico como um fim em si mesmo talvez nos prejudique, tornando-nos orgulhosos e convencidos. A própria magnitude do assunto nos embriagará e chegaremos a pensar que somos bem melhores e superiores aos demais cristãos, dado nosso interesse no assunto e a compreensão dele. Olharemos com superioridade para aqueles cujas ideias teológicas nos pareçam rudes e inadequadas, pondo-as de lado com desprezo. Isso se conforma às palavras de Paulo aos presunçosos cristãos de Corinto: “O conhecimento traz orgulho [...] Quem pensa conhecer alguma coisa ainda não conhece como deveria” (1Co 8.1b,2). Preocupar-se em adquirir conhecimento teológico como um fim em si mesmo, aproximar-se da Bíblia para estudá-la sem nenhum motivo

além do desejo de saber todas as respostas é o caminho direto para o *autoengano complacente*. Precisamos proteger o coração contra essa atitude e orar para que isso não aconteça (grifo do autor).³⁸

Se você acha que é um conhecedor de Deus apenas porque sabe o que Agostinho pensava sobre Deus, o que Dionísio, o Aeropagita, pensava sobre Deus, o que Boécio pensava sobre Deus, o que Tomás de Aquino pensava sobre Deus, o que Guilherme de Occam pensava sobre Deus etc., então o que você sabe é apenas o que os outros pensam sobre Deus. Mas e você? O que você pensa sobre Deus a partir de sua experiência com ele e as Escrituras? Para falar apropriadamente sobre Deus, é preciso encarnar uma postura que Agostinho chamou de *coram Deo*, “diante de Deus”. Ou seja, é preciso fazer teologia diante de Deus; escrever teologia diante de Deus; dar aulas de teologia diante de Deus; abençoar a igreja com pregações que são feitas para a igreja, mas diante de Deus; passar horas e horas quebrando a cabeça para entender teologia sistemática, mas diante de Deus. As coisas, porém, não são tão simples assim. Falar sobre o conhecimento que temos de Deus *na presença do próprio Deus* requer a consciência da “humilhação”. O conhecimento de Deus é uma experiência que nos humilha. Por isso, nada é melhor para o desenvolvimento da mente do que o conhecimento de Deus. É como Charles H. Spurgeon, o príncipe dos pregadores, certa vez disse:

Nada é melhor para o desenvolvimento da mente que contemplar a divindade. Trata-se de um assunto tão vasto que todos os nossos pensamentos se perdem em sua imensidão; tão profundo que nosso orgulho desaparece em sua infinitude. Podemos compreender e aprender muitos outros temas, derivando deles certa satisfação pessoal e pensando enquanto seguimos nosso caminho: “Olhe, sou sábio”. Mas quando chegamos a esta ciência superior e descobrimos que nosso fio de prumo não consegue sondar sua profundidade e nossos olhos de águia não podem ver sua altura, nos afastamos pensando que o homem vaidoso pode ser sábio, mas não passa de um potro selvagem, exclamando então solenemente: “Nasci ontem e nada sei”. Nenhum tema contemplativo

tende a humilhar mais a mente que os pensamentos sobre Deus. Ao mesmo tempo, porém, que este assunto *humilha* a mente, também a expande. Aquele que pensa com frequência em Deus terá a mente mais aberta que alguém que caminha penosamente por este estreito globo.³⁹

Veja, não se trata do caso de uma inteligência sublime que, sabe-se lá por qual motivo, resolveu se humilhar. Não mesmo! A nossa inteligência já está sob a condição da humilhação, quer sejamos conscientes dela, quer não. A consciência dessa condição é apenas a virtude de alguém que, ao deparar com a insuficiência da razão, desiste de tentar conhecer a Deus por si mesmo e se torna totalmente dependente da Palavra para conhecê-lo. A propósito, Pedro Monticelli, meu amigo desde os tempos da graduação em filosofia na PUC-SP, hoje professor na Faculdade de Filosofia do Mosteiro de São Bento, em São Paulo, um profundo conhecedor de Tomás de Aquino, sempre me diz algo com que concordo plenamente: “O conhecimento teológico tornado um fim em si mesmo é um dos maiores responsáveis por criar jovens teólogos com o ego massageado por entender coisas realmente difíceis”. Fazendo coro com Monticelli, Thielicke afirma que

o estudo da teologia muitas vezes produz crianças crescidas cujos órgãos internos ainda não acompanharam o crescimento externo. Isso é característico da adolescência. Existe realmente uma espécie de puberdade teológica. Todo professor sabe que esse é apenas um sinal do crescimento natural, o qual não deve ser motivo de preocupação. As igrejas também precisam entender isso e precisam de que alguém lhes explique essa situação de todas as maneiras possíveis. É um erro colocar à frente da igreja para ensinar alguém que acaba de entrar nesse estágio. Ele já passou da fase de inocência que, como todo jovem, deve ter vivido. Mas ainda não atingiu aquela maturidade em que será capaz de absorver em sua própria vida e reproduzir com a vitalidade de uma fé pessoal as coisas que compreende intelectualmente e que lhe são acessíveis pela reflexão. Precisamos ter paciência e esperar. Por essas razões, não permito sermões de jovens do primeiro semestre, embrulhados em suas togas como fraldas. É preciso saber ficar calado. No período em que a voz está mudando não se canta.⁴⁰

Conhecer o que os teólogos escreveram sobre Deus pode ser uma tarefa árdua e necessária, mas, ainda assim, não é mais valiosa do que a bênção do longo tempo que passamos pensando sobre Deus e diante dele. Todo pensamento teológico é amadurecido e refinado com o tempo. Não é possível produzir teólogos como se produzem salsichas! A verdadeira teologia é uma obra que se faz ao longo de toda uma vida. Leva tempo. E só o tempo será capaz de recompensar o árduo trabalho feito no anonimato e em silêncio. Que você possa encarar o desafio de estudar teologia como um prudente construtor, que primeiro cava fundo para lançar as bases e só depois disso começa a construir. Evite a tentação de queimar etapas. Teologias genéricas, de baixo custo, construídas sem o tempo necessário, são como casas construídas sem fundamento. Na primeira tempestade, elas desmoronam.

AUTOABSORÇÃO NARCISISTA

Você conhece algum jovem teólogo com o ego *super, hiper, mega, ultramassageado*? Já percebeu como ele fica feliz em expor seu entendimento sobre questões de fato difíceis em teologia? Se você conhece alguém assim, vai entender perfeitamente a razão pela qual a mera persuasão lógica e racional é uma péssima estratégia no diálogo com ele. O motivo é bem simples: com todo respeito, ele ainda é tolo, e, como todo tolo, é por natureza prisioneiro de si mesmo — tão prisioneiro que a sua voz é a única coisa que consegue escutar enquanto o outro fala. Por isso, não perca seu tempo discutindo questões difíceis de teologia com um tolo. Como dizia Mark Twain, “Jamais discuta com um tolo. Pode ser que as pessoas não consigam perceber a diferença”.⁴¹ Não adianta. Temos de encontrar outro caminho, pois a capacidade de ouvir, esforçando-se para entender o outro, ainda não é um hábito cultivado por ele. Salomão tinha razão quando disse que “o tolo não tem prazer no entendimento, mas, sim, em expor os seus pensamentos” (Pv 18.2, NVI).

O que mais causa espanto é a constatação de que tamanha insensibilidade não é resultado de um distúrbio no aparelho auditivo (antes fosse!), mas, sim, de um fascínio exagerado que o tolo tem por si mesmo. Quem dera esse fascínio fosse uma resposta positiva ao célebre imperativo de Sócrates: “Conhece-te a ti mesmo!”. Infelizmente não é esse o caso. Assim como Narciso, o tolo acha feio o que não é espelho e, por isso, não busca entendimento, mas autoabsorção, ou seja, ele não quer entender; quer, na verdade, admirar a si mesmo. Por isso, não vale a pena esperar do tolo a autocrítica. Ele é demasiado narcisista. Não está acostumado a refletir seriamente sobre suas ideias.

Certa vez, Flannery O'Connor afirmou que “a humildade é o primeiro fruto do autoconhecimento”.⁴² Ou seja, a humildade é sinal de autoconhecimento. Ora, autoconhecimento não é autoabsorção nem narcisismo; autoconhecimento é sobretudo suspeita de si mesmo. Por essa razão, o tolo não é humilde, uma vez que não se interessa pelo autoconhecimento, o qual, por sua vez, pressupõe a suspeita de si mesmo e de suas ideias, confrontando-as e presumindo que elas não são tão suas ou tão originais como parecem ser. Em outras palavras, a falta de humildade do tolo se apoia na crença de que uma pessoa é capaz de construir suas próprias ideias, independentemente de qualquer influência externa, isto é, de que é possível pensar a partir do nada. Mas o fato é que ninguém pensa a partir do nada. Sempre pensamos a partir de uma visão de mundo. Como ignora o fato de que seu pensamento é submisso a uma visão de mundo, o tolo acredita que tem controle total sobre suas ideias. Ele ainda não descobriu que não possuímos ideias, mas ideias nos possuem. Tampouco percebeu quanto é importante conhecer a visão de mundo que controla nosso pensar e agir.

Entretanto, falta ao tolo não apenas a humildade daqueles que buscam o autoconhecimento, mas também o rigor daqueles que corrigem suas opiniões, principalmente quando elas não condizem com a verdade. A propósito, a falta de entendimento e a ausência de