

**UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE**  
**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA - EST**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**VÍTOR AUGUSTO ANDRADE ALBIERO**

**FRANCIS SCHAEFFER E O ENFRENTAMENTO DA CRISE DE**  
**PARADIGMAS**

São Paulo  
2011

**VÍTOR AUGUSTO ANDRADE ALBIERO**

**FRANCIS SCHAEFFER E O ENFRENTAMENTO DA CRISE DE  
PARADIGMAS**

Dissertação apresentada em  
cumprimento parcial às exigências do  
Programa de Pós-Graduação em  
Ciências da Religião da Universidade  
Presbiteriana Mackenzie para a  
obtenção do grau de Mestre.

**Orientador:** Prof. Dr. Antonio Maspoli de Araújo Gomes.

São Paulo

2011

A335f Albiero, Vítor Augusto Andrade

Francis Schaeffer e o enfrentamento da crise de paradigmas /  
Vítor Augusto Andrade Albiero – 2011.  
159 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade  
Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2011.  
Bibliografia: f. 156-159

Pós-modernidade 2. Paradigmas 3. Bíblia 4. Reforma Protestante I.  
Título II. Schaeffer, Francis August

LC HM73  
CDD 303.4

**VÍTOR AUGUSTO ANDRADE ALBIERO**

**FRANCIS SCHAEFFER E O ENFRENTAMENTO DA CRISE DE  
PARADIGMAS**

Dissertação apresentada em  
cumprimento parcial às exigências do  
Programa de Pós-Graduação em  
Ciências da Religião da Universidade  
Presbiteriana Mackenzie para a  
obtenção do grau de Mestre.

Aprovado em \_\_\_ / \_\_\_ / \_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Antônio Máspoli de Araújo Gomes - *Orientador*  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

---

Prof. Dr. Edson Pereira Lopes  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

---

Prof. Dr. Arthur Pinto Chaves

Universidade de São Paulo – USP

DEDICATÓRIA

Ao Trino Deus pessoal e infinito, autor e sustentador da vida.

À Verônica Lopes Andrade Albiero, esposa, auxiliadora e incentivadora dos meus estudos.

Aos filhos Aimê e João Vítor, minha alegria e deleite.

Aos meus pais Carlos Augusto e Edméia, meus apoiadores e intercessores.

## AGRADECIMENTOS

À Igreja Presbiteriana do Brasil – IPB.

À Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Ao meu ilustre orientador Prof. Dr. Antonio Maspoli de Araújo Gomes, pela amizade, respeito e pelas suas oportunas e importantes contribuições.

Ao Prof. Dr. Edson Pereira Lopes, por sua aproximação e constante disposição em ajudar.

Ao Prof. Dr. Arthur Pinto Chaves, por suas análises e sugestões.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

À amada Igreja Presbiteriana de Peruíbe, pelo incentivo, compreensão, amizade e intercessões.

Ao amigo Roberto Castro pelo apoio e encorajamento.

A todos meus sinceros agradecimentos, admiração e respeito.

## EPÍGRAFE

Ora, a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêem. Pois, pela fé, os antigos obtiveram bom testemunho. Pela fé, entendemos que foi o universo formado pela palavra de Deus, de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem. (Hb 11.1-3).

## RESUMO

ALBIERO, Vítor A. A. *Francis Schaeffer e o enfrentamento da crise de paradigmas*. Dissertação de mestrado, São Paulo, Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2010.

Francis Schaeffer é considerado por muitos um dos maiores cristãos do século XX. Contrariado com o divórcio entre a “natureza” e a “graça”, provocado pela preeminência da irracionalidade que envolve o pensamento contemporâneo, o autor se depara com o declínio e a desesperança que marcam o homem moderno quanto ao conceito de verdade objetiva e universal. Em oposição a esta constatação própria, Francis Schaeffer busca resgatar o equilíbrio que deve envolver os elementos da relação fé e razão sem, contudo, inclinar-se para o racionalismo ou, por outro lado, polarizar-se para o existencialismo religioso.

Ao constatar a crise e dilema em que o homem moderno se encontra nas áreas da filosofia, artes, cultura geral, e teologia, gerados pelo abandono do conceito de universais e pela adoção da perspectiva pós-moderna da realidade fragmentada, Francis Schaeffer propõe o enfrentamento desta crise a partir da fonte epistêmica encontrada somente nas Escrituras Sagradas.

Deste modo, é objetivo desta pesquisa demonstrar que o autor compõe sua proposta de solução exclusivamente pautada no Cristianismo Bíblico tendo em vista a influência que recebeu dos pressupostos e princípios do pensamento reformado.

Assim, busca-se identificar como Francis Schaeffer aplica a visão reformada acerca do campo unificado do conhecimento em seu diagnóstico e proposta de enfrentamento da crise de paradigmas, a ponto de afirmar a inexistência da crise epistemológica para os reformadores, bem como para os cristãos bíblicos.

Todavia, a fim de solucionar a atual tensão epistemológica em que o homem moderno se encontra, o autor ressalta a importância imprescindível e imperiosa quanto à resposta epistêmica partir do conceito reformado de Revelação Bíblica, o que acaba, por conseguinte, fornecendo igualmente a resposta metafísica e moral, também necessárias para o esvanecendo da crise de paradigmas.

**Palavras-chave:** Francis Schaeffer, pós-modernidade, paradigmas, Reforma, Escritura.



## ABSTRACT

ALBIERO, Vítor A. A. *Francis Schaeffer and the confrontation of the paradigm crisis*. Master's dissertation, São Paulo, Mackenzie Presbyterian University, 2010.

Francis Schaeffer is considered by many one of the greatest Christians of the 20<sup>th</sup> century. Upset by the divorce between “nature” and “grace” provoked by the preeminence of irrationality contained in contemporary thought, the author encounters the decline and lack of hope that imprint the modern man regarding the concept of objective and universal truth. In defiance of this very declaration, Francis Schaeffer tries to rescue the balance that should involve the elements in the relation faith and reason without, however, inclining towards rationalisms nor even, on the other hand, toward a religious existentialism.

Verifying the crisis and dilemma in which the modern man finds himself in philosophy, arts, general culture and theology, engendered by the respective abandonment of universal concepts and by the adoption of a post-modern perspective of a fragmented reality, Francis Schaeffer proposes a confrontation of this crisis from an epistemic source found only in the Sacred Scriptures.

Herewith, the objective of this research is to demonstrate that the author tries to compose his proposed solution exclusively aligned with the Biblical Christianity, keeping in mind the influence that he received from the presupposition and principles of the reformed thought.

Thus, one tries to identify how Francis Schaeffer applies the reformed view regarding the unified field of knowledge in his diagnosis and proposal for confronting the paradigm crisis, to the point of claiming the inexistence of the epistemological crisis for the reformers, as well as for the biblical.

Nonetheless, in order to solve the actual epistemological crisis in which the modern man finds himself, the author highlights the vital and imperious importance regarding the epistemic response emerging from the reformed concept of Biblical Revelation, which ends up, wherefore, offering an answer equally metaphysical and moral, also necessary for dissolving the paradigm crisis.

**Key-words:** Francis Schaeffer, post-modernism, paradigms, Reformed, Scriptures.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1 – VIDA, ÉPOCA E DESAFIO DE FRANCIS SCHAEFFER.....</b>	<b>19</b>
1.1 A VIDA DE FRANCIS SCHAEFFER.....	20
1.2 A ÉPOCA DE FRANCIS SCHAEFFER.....	27
1.3 O DESAFIO DE FRANCIS SCHAEFFER.....	54
<b>CAPÍTULO 2 – PRINCÍPIOS REFORMADOS NO PENSAMENTO DE FRANCIS SCHAEFFER.....</b>	<b>61</b>
2.1 FRANCIS SCHAEFFER E A VISÃO REFORMADA DA RELAÇÃO ENTRE RACIONALIDADE E FÉ.....	62
2.2 FRANCIS SCHAEFFER E A VISÃO REFORMADA DE REVELAÇÃO.....	74
2.3 FRANCIS SCHAEFFER E A VISÃO REFORMADA DA BÍBLIA.....	79
2.4 FRANCIS SCHAEFFER E A VISÃO REFORMADA DO HOMEM E DA SUA QUEDA.....	83
2.5 FRANCIS SCHAEFFER E A VISÃO REFORMADA DA SALVAÇÃO DO HOMEM.....	92
<b>CAPÍTULO 3 – O DIAGNÓSTICO E O ENFRENTAMENTO DA CRISE DE PARADIGMAS NA VISÃO DE FRANCIS SCHAEFFER.....</b>	<b>101</b>
3.1 A RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E GRAÇA.....	103
3.2 A RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E LIBERDADE.....	106
3.3 A RELAÇÃO ENTRE FÉ E RACIONALIDADE.....	109
3.4 A VISÃO DE SCHAEFFER SOBRE OS EXISTENCIALISMOS PROCEDENTES DE KIERKEGAARD.....	113
3.5 O MISTICISMO DO NÍVEL SUPERIOR E A LINGUAGEM.....	116
3.6 A INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO MODERNO NA ARTE, MÚSICA E CULTURA GERAL.....	120
3.7 A INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO MODERNO NA TEOLOGIA.....	122
3.8 A IMPORTÂNCIA DA METAFÍSICA E DA MORAL NO ENFRENTAMENTO DA CRISE DE PARADIGMAS.....	125
3.9 A IMPORTÂNCIA EPISTEMOLÓGICA NO ENFRENTAMENTO DA CRISE DE PARADIGMAS.....	137
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>150</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>156</b>

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa refletirá a respeito da origem, princípios e referências dos pressupostos que marcam a proposta de Francis Schaeffer para o enfrentamento da crise de paradigmas. Isso se dará a partir dos relatos do autor acerca do desespero do homem moderno – tendo em vista, como o próprio Francis Schaeffer afirma, o declínio do pensamento moderno, marcado pelo abandono da busca da verdade objetiva – e sua crise epistemológica, descritos, sobretudo, em sua trilogia (*O Deus que intervém*, *A morte da razão* e *O Deus que se revela*), em que o autor efetivamente desenvolve o assunto.

Pretende-se como objetivo geral observar e identificar os pressupostos reformados que influenciaram diretamente o pensamento e a proposição de Francis Schaeffer para o fim do dilema moderno, ou seja, discorrer sobre os pressupostos da proposta do autor para o enfrentamento da crise de paradigmas em que o homem moderno<sup>1</sup> (ou homem contemporâneo) se encontra, em função da perda da vitalidade dos ideais pautados nos princípios da racionalidade quando relacionados à fé.

Assim, privilegiando a trilogia de Francis Schaeffer, almeja-se verificar como o autor relaciona os elementos fé e razão a partir do conteúdo do cristianismo bíblico, sobretudo à luz dos ideais da tradição reformada. Para esse fim, tenciona-se apresentar como Francis Schaeffer constrói sua argumentação e estrutura seu pensamento a fim de concluir que, para o cristianismo bíblico, a tensão epistemológica inexistente; o dilema do homem moderno se esvai; e as questões de ordem metafísica e moral podem ser conciliadas num todo coerente, uma vez que se adote a Escritura como fonte epistemológica.

Como objetivo específico, busca-se, primeiramente, descrever o desenvolvimento da crise de paradigmas no contexto vivencial de Francis Schaeffer. Para isso, discorrer-se-á sobre a vida do autor, sua época e o seu desafio, uma vez que ele se deparou com o dilema do homem contemporâneo resultante do declínio do pensamento moderno e do abandono da verdade objetiva – decorrentes, segundo o próprio Francis Schaeffer, do pensamento existencialista e relativista que passou a vigorar no cenário intelectual, doravante marcado pela desistência da racionalidade e da lógica. Desse modo, observar-se-á a desesperança do homem contemporâneo em

---

<sup>1</sup> Registra-se que as expressões “homem moderno” e “homem contemporâneo” são definidas nesta dissertação como expressões equivalentes e sinônimas.

obter sentido, validade e propósito para a vida, bem como se deparará com o desafio do autor de mostrar aos que abandonaram o conceito de verdade absoluta – em função do desgaste racionalista-iluminista – que, na proposta bíblica do cristianismo, o homem contemporâneo não precisa abdicar da razão, como faz o espírito pós-moderno existencialista, para encontrar sentido e validade.

Em segundo lugar tenciona-se identificar os pressupostos da tradição reformada que contribuíram para a construção da argumentação do autor e compreender de que modo eles fundamentaram a gênese epistemológica de Francis Schaeffer. Apresentar-se-á como Francis Schaeffer, ao definir sua base epistemológica – com sua estrutura de referencial no cristianismo bíblico –, faz uso do pensamento reformado, tangendo pontos como: a doutrina da Palavra de Deus; a imanência e transcendência de Deus; a cognoscibilidade de Deus (auto-revelação) e seus atributos comunicáveis; a Trindade e sua lei moral; a criação de Deus; a doutrina do homem com relação a Deus; e a antropologia cristã – o homem criado à semelhança de Deus e sua queda.

Por fim, será exposto, na base histórico-filosófica, o diagnóstico que Francis Schaeffer efetua da atual crise de paradigmas, que, na visão do autor, atingiu e abarcou as áreas da filosofia, artes, música, cultura geral e, por fim, a teologia. Desse modo, observar-se-á que, em seu diagnóstico, o autor também contempla sua proposta de enfrentamento da crise em que o homem contemporâneo se encontra. Tal proposta, no entender de Francis Schaeffer, solucionaria a crise epistemológica ou o declínio do pensamento moderno, tendo em vista que a aplicação dos referenciais encontrados na Escritura – a Bíblia – não só tangem a solução epistemológica como também apresentam a resposta metafísica e moral ao dilema do homem.

Procura-se ainda responder a algumas perguntas que envolvem o autor e o tema proposto. Ainda que de maneira incipiente, deseja-se conhecer em que progressão histórico-filosófica, medida e extensão cultural e teológica Francis Schaeffer vivenciou o declínio do pensamento do homem moderno através do abandono dos universais e da busca da verdade enquanto verdade; e como essa renúncia influenciou a filosofia, a arte, a música, a cultura geral e a teologia, culminando, desse modo, no deslocamento e na crise de paradigmas, com sua forma singular de desesperança. Almeja-se saber também quais foram os pressupostos principais do pensamento reformado que marcaram diretamente e decisivamente a definição e formação epistemológica de Francis Schaeffer, bem como de que maneira a cosmovisão bíblico-teológica reformada foi determinante para Francis

Schaeffer estruturar todo o seu pensamento acerca da coerência existente entre fé e razão; revelação e racionalidade, citada pelo próprio autor a favor do cristianismo bíblico. E, ainda, em que progressão histórico-filosófica, medida e extensão cultural e teológica Francis Schaeffer elabora seu diagnóstico da crise de paradigmas, bem como apresenta, estabelece e propõe o cristianismo bíblico como proposta única para o enfrentamento da referida crise. Em outras palavras, quer-se entender como o autor enxerga o cristianismo bíblico como o único universal capaz de dar sentido, validade e propósito aos particulares, sendo ainda apto em reger e definir as balizas dos limites do conhecimento verdadeiro, sem, contudo, causar dicotomia nos elementos fé e razão, revelação e racionalidade.

As hipóteses a serem trabalhadas nesta pesquisa requerem avaliar, primeiramente, a afirmação de Francis Schaeffer de que a crise de paradigmas e o conseqüente declínio do pensamento moderno tiveram sua origem nos pressupostos existencialistas e relativistas, a partir da quebra e abandono dos universais pelos particulares, pois o homem moderno, desiludido com a proposta iluminista-racionalista, desistiu de encontrar o campo unificado do conhecimento racional.

Em segundo lugar, como hipótese central da presente pesquisa, afirma-se que o pensamento reformado influenciou diretamente a formação epistemológica de Francis Schaeffer, e que é possível localizar tais pressupostos que marcaram decisivamente a epistemologia do autor, bem como identificar a estruturação do pensamento do mesmo no que tange à coerência existente entre os elementos fé e razão, revelação e racionalidade, encontrados no cristianismo bíblico, sobretudo de conteúdo e pressupostos reformados.

Por fim, a última hipótese considerada avalia a afirmação de que a defesa de Francis Schaeffer a favor do cristianismo bíblico – como o único universal válido e capaz de dar sentido aos particulares e que tange questões que envolvem os elementos fé e razão (revelação e racionalidade), bem como as demandas que se referem ao sentido, validade, natureza e limites do conhecimento – emerge do conceito de revelação verbal proposicional bíblica e da relação entre Criador e criação.

Em resumo, a hipótese central desta pesquisa consiste em demonstrar, especialmente com base em sua trilogia, como a epistemologia de Francis Schaeffer teve seu nascedouro no pensamento reformado. Essa influência lhe serviu de instrumental útil para traçar o diagnóstico epistemológico, o qual culmina no registro do dilema do homem moderno e sua crise de paradigmas.

De fato, ao observar mais detidamente o dilema contemporâneo apresentado pelo autor, chama a atenção a vigente tensão em que a sociedade moderna vive em relação à sua frustração, conflito e irracionalidade no que tange à apropriação de princípios dignos de crédito e recíproca aceitação que poderiam nortear o pensamento humano, a fim de conduzi-lo a uma epistemologia consistente em se resgatar o interesse e credibilidade da busca pela verdade enquanto verdade absoluta. Ou se preferir, o atual dilema e desgaste causado pelo abandono dos referenciais ou universais que poderiam dar sentido e significado aos particulares.

Neste sentido, a observação da progressão histórico-filosófica apresentada por Francis Schaeffer proporciona a verificação e análise da crise no campo do conhecimento. Tal temática, por si só, subjaz em empolgante, vibrante e necessária investigação, análise e crítica, pois, nesse aventado implexo de contradições e desesperança no campo racional e no campo da fé interposto pelo autor, é inevitável que se insurja um conflito de gerações, tendo em vista a mudança radical na estrutura do pensamento e mente moderna.

Certo dessa situação de dilema e desesperança, Francis Schaeffer (2002a, p.85) afirma:

Estou convencido de que o conflito de gerações encontra-se no campo da epistemologia. Antes, o homem tinha uma romântica esperança de que, com base no racionalismo, ele iria se tornar capaz de encontrar um sentido para a vida, e colocar os universais acima das particularidades. Mas, neste tempo de Rousseau, Kant, Hegel e Kierkegaard, tal esperança não mais existe; abriu-se mão da esperança. As pessoas de hoje vivem em uma geração que não acredita mais na esperança da verdade enquanto verdade.

Desse modo, tem-se o ponto de partida para uma relevante e oportuna discussão que perpassa o existencialismo religioso, o qual jamais deixou, mesmo que negando por vezes, de travar uma incessante busca pelo “sentido do homem, do mundo, da história, e da experiência pessoal” (BROWN, 2007, p.213).

O que torna o assunto igualmente relevante é a investigação que Francis Schaeffer faz a fim de concluir e expor o respectivo dilema epistemológico ou crise de paradigmas. Sua argumentação gira em torno do desespero do homem moderno, o qual tem sua origem no racionalismo autônomo, que por sua vez tem sua gênese no divórcio que fora feito entre “natureza” e “graça” (SCHAEFFER, 2002a, pp.79-80).

Portanto, a partir dessa esfera de discussão, o presente estudo visa a contribuir para o campo das Ciências da Religião no sentido de apresentar, sob os ideais e pressupostos do autor, confrontados com a história do pensamento humano, a coerência e inter-relação desses dois elementos que sempre envolveram as discussões no campo religioso: racionalidade e fé.

É certo, como ficará claro no final do presente estudo, que a referência que estrutura o pensamento de Francis Schaeffer é a Bíblia Sagrada, um dos elementos fundamentais do estudo do campo religioso. No entanto, buscar-se-á refletir sobre a hipótese levantada de que sua formação epistemológica é também definida a partir de princípios bíblicos que foram sistematizados e definidos pela Reforma Protestante, no que tange basicamente ao conhecimento de Deus e ao conhecimento do homem.

Nesse sentido, será notada a contribuição que o pensamento reformado dá, a partir da sua cosmovisão bíblica, à elaboração epistemológica de Francis Schaeffer, quando este busca harmonizar e, por que não dizer, sanar a crise instalada no tocante à validade, limite e natureza do conhecimento, elementos esses, que, por sua vez, podem determinar uma cosmovisão coerente com a visão humana referente ao sentido da sua própria existência, bem como a do mundo e do cosmos.

Disto conclui-se que Francis Schaeffer tenciona resolver o problema ou desespero do homem moderno tendo em vista as seguintes pressuposições, que serão apresentadas de forma pormenorizada e que justificam o esforço desta pesquisa, a saber: Deus criador (metafísica); homem moralmente culpado (moral); Deus Trino revelado na Escritura (epistemologia).

Destarte, tendo o princípio de crenças religiosas existente na Bíblia, sem, contudo fazer apologia teológica com base em denominações, que discutem e definem seus dogmas particulares, avaliar-se-á como as Escrituras Sagradas trabalham como o único universal defendido por Francis Schaeffer, através da exposição contida nela do cristianismo bíblico, a fim de fazer cessar, como advoga o autor, toda tensão existente no campo do conhecimento.

Dito isso, fica claro que a matéria proposta neste estudo contribui para a análise do campo do fenômeno religioso, pois a partir dos pressupostos reformados emanados da Bíblia (que tocam questões da existência de Deus e sua criação, sobretudo a existência humana) procurar-se-á entender as alegações e argumentações de Francis Schaeffer que buscam harmonizar o sobrenatural com o natural, a “natureza” com a “graça”, enfim, o homem como um ser religioso com a revelação de Deus na Bíblia.

Há de se observar ainda que alguns autores e suas respectivas obras merecem um destaque inicial, pois tiveram uma contribuição efetiva na composição e desenvolvimento desta pesquisa.

Assim sendo, *Questões últimas da vida*, de Ronald Nash, é uma obra característica entre todas as introduções à filosofia. Sua importância e contribuição se deram a partir da exposição atual e concisa de princípios filosóficos que fundamentaram a pesquisa proposta. Não se limitando apenas à área da epistemologia, esse livro também oferece o pano de fundo metafísico e moral, áreas da filosofia, que envolvem o presente estudo.

Ronald Nash, filósofo e apologeta, faleceu em 10 de março de 2008. Foi por longo tempo professor na Western Kentucky University, no Reformed Theological Seminary e, até 2005, no Southern Baptist Theological Seminary. Sua obra apresenta uma síntese de três abordagens diferentes: a primeira seção (capítulo 1) lida com problemas e questões filosóficas importantes; a segunda (parte 1) trata de seis sistemas principais na história da filosofia; e a terceira (parte 2) relaciona o conteúdo tratado nas duas primeiras ao pensamento de cosmovisão.

A obra de Fritjof Capra, *O ponto de mutação* (São Paulo, Cultrix, 2006), critica a visão mecanicista da vida, originada pelos ditames da física clássica. O autor recebeu seu Ph.D. na Universidade de Viena e realizou pesquisas sobre a física de alta energia em várias universidades da Europa e dos Estados Unidos.

Nessa obra, Capra apresenta a crise de paradigmas na física moderna, tendo como propósito ressaltar a necessidade de um novo paradigma, que não contemple mais a visão de mundo mecanicista da ciência cartesiana-newtoniana, pois, conforme entende, tal visão se encontra obsoleta, uma vez que não corresponde à realidade – realidade tal que já não pode ser entendida em função do conceito da física moderna. O novo paradigma proposto pelo autor tenciona, portanto, estabelecer “uma nova visão da realidade, uma mudança fundamental em nossos pensamentos, percepção e valores” (CAPRA, 2006, p.14). Para interpor essa nova visão, o autor antevê boas perspectivas, não obstante as mesmas envolverem mudanças radicais na estrutura do pensamento, percepção e valores.

Esse trabalho contribuiu para o estudo pretendido, porque apresenta a narrativa e exposição paralela de uma crise de paradigmas ou epistemológica, relatada em uma das esferas de discussão que Francis Schaeffer também aborda, a saber, a crise da “moderna ciência moderna” (como ele mesmo denomina), em que identifica o erro do racionalismo positivista, que abandonou a premissa do universal,



culminando na tensão da percepção de valores, sentido e mudança na estrutura do pensamento. Sem dúvida, essa obra aumenta o prisma da discussão proposta, pois a partir da revolução da física moderna a quebra de paradigmas se insurge em todas as ciências, bem como opera uma transformação na visão e nos valores do homem moderno.

Stanley J. Grenz foi professor de teologia e ética, além de escritor e conferencista. Sua obra, *Pós-modernismo – um guia para entender a filosofia de nosso tempo* (São Paulo, Vida Nova, 2008), interessou ao trabalho proposto, uma vez que nela o autor apresenta uma narrativa que abarca desde o surgimento dos ideais do mundo moderno, passando pelo despontamento e frustração deste – tendo em vista que os ideais pautados nos princípios racionais da modernidade perderam a vitalidade –, até chegar às implicações que tal crise desencadeou no pensamento moderno e que culminaram no surgimento do novo paradigma, mormente denominado pós-modernismo, com o seu espírito de época e sua cosmovisão.

De fato, esse material adicional serviu como base para verificação, observação e comparação da descrição que Francis Schaeffer faz da evolução histórico-filosófica do pensamento ocidental, uma vez que os dois autores discorrem sobre temas que tangem o universo ético, cultural e, em especial, intelectual do pensamento moderno e/ou pós-moderno.

*Tempos pós-modernos – uma avaliação cristã do pensamento e da cultura da nossa época* (São Paulo, Editora Cultura Cristã, 1999), foi outra obra que auxiliou na observação do deslocamento do paradigma moderno para o pós-moderno, vivenciado, inclusive, por Francis Schaeffer, em meados do século passado. Seu autor, Gene Edwards Veith, Jr. é deão da Escola de Artes e Ciências e professor de Inglês na Universidade Concórdia, em Wisconsin. Uma vez que o autor avalia sob as lentes do cristianismo o pensamento e a cultura vigentes, sua proposta perpassa a apologética cristã em face ao solapamento dos conceitos que compreendem o espírito e a cosmovisão pós-moderna. Nesse sentido, ele aponta para a fragmentação da verdade e da realidade, observando ainda como essa visão e prática contemporâneas ocuparam, e ainda ocupam, o cenário das universidades (escolas) e da mídia (televisão, filmes, jornais etc.).

A contribuição peculiar dessa obra reside no apoio dado à descrição que Francis Schaeffer faz sobre o desenvolvimento histórico do abandono do conceito de verdade universal e a sedimentação de uma nova época – a pós-modernidade. Assim, conforme Francis Schaeffer apresenta as perdas, alterações e transições que

ocorreram no decurso do pensamento humano até chegar à crise de paradigmas, tais processos puderam ser corroborados e avaliados à luz desse ensaio de Veith.

Com a intenção de apresentar a origem e a estrutura do pensamento de Francis Schaeffer, bem como os pressupostos reformados que marcam sua argumentação e exposição epistemológica, a obra *Harmonia das confissões reformadas*, organizada por Joel R. Beeke e Sinclair B. Ferguson (São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2006), serviu de importante instrumental, pois agrupa as obras primárias das confissões de fé, formando, desse modo, um compêndio que apresenta a tradição reformada. Essa obra de referência única reúne pela primeira vez em um único volume sete importantes confissões reformadas produzidas nos séculos XVI e XVII, a saber: Confissão Belga, Catecismo de Heidelberg, Cânones de Dort, Segunda Confissão Helvética, Confissão de Fé de Westminster, Catecismo Maior e Breve Catecismo.

A obra do teólogo John Stott *Crer é também pensar* (São Paulo, ABU, 2001) é muito conhecida na esfera reformada, pois relaciona o lugar da mente humana na religião e fé cristã. O autor é um dos maiores exegetas e comentaristas bíblicos contemporâneos, e, acompanhando a tradição reformada, não defende o intelectualismo e o racionalismo no estudo teológico, não obstante ter-se empenhado em expor a harmonia e consonância que deve haver na relação fé e razão, ou seja, entre cristianismo e conhecimento cognitivo.

Portanto, esse trabalho de John Stott contribuiu para corroborar a proposta de Francis Schaeffer, que defende a instrumentalidade da razão na fé cristã. Nesse sentido, fica evidente que, no âmbito da tradição de pensadores reformados, nunca houve o abandono da racionalidade e do emprego da mente humana quando se pesquisa e estuda o cristianismo bíblico. Logo, a fim de refutar o pressuposto moderno da irracionalidade, bem como o existencialismo religioso, ambos denunciados por Francis Schaeffer, John Stott vem reforçar o emprego do esforço e da coerência intelectual no estudo aprofundado da revelação bíblica.

Registre-se também que, na fundamentação bibliográfica desta pesquisa, destacam-se obras primárias e secundárias que auxiliaram o estudo como referencial teórico.

Desse modo, como já foi dito em relação ao autor central em estudo, Francis Schaeffer, a presente pesquisa se delineará tomando por referência três de suas fontes primárias que perfazem sua reconhecida trilogia, a saber: 1) *A morte da razão*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2002; 2) *O Deus que intervém*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2002; 3) *O Deus que se revela*. São Paulo, Editora Cultura Cristã,

2002. Todavia, ainda como material de apoio teórico, destacam-se as demais obras primárias de Francis Schaeffer, apontadas nas referências bibliográficas desta pesquisa, que certamente contribuirão para a melhor exposição e fundamentação dos seus pressupostos e argumentos que se relacionam diretamente com a perspectiva epistemológica.

Tendo em vista a hipótese central do estudo proposto – perfazer a idéia de que a epistemologia de Francis Schaeffer fora sedimentada, orientada e construída pelos pressupostos da tradição reformada –, algumas obras de João Calvino, reformador francês do século XVI, ocuparam um papel acentuado na fundamentação bibliográfica, tais como: 1) *As institutas, volume 1-4*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2006; 2) *Comentário Bíblico: Exposição de Romanos*. 2ª ed. São Paulo: Paracletos, 2001; 3) *Comentário Bíblico: Exposição de 1Coríntios*. São Paulo: Paracletos, 1996; 4) *A verdadeira vida cristã*. São Paulo, Novo Século, 2000.

Outra referência de caráter primário que também fundamentou a pesquisa proposta é a obra supracitada *Harmonia das confissões reformadas*, organizada por Joel R. Beeke e Sinclair B. Ferguson, São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2006.

Com relação às fontes secundárias que tangem no todo, ou em parte, à discussão proposta, destacam-se as seguintes obras: 1) *Teologia dos reformadores*, de Timothy George, São Paulo, Editora Vida Nova, 1993; 2) *Calvinismo*, de Abraham Kuyper, São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2003; 3) *O que é teologia reformada – seus fundamentos e pontos principais de sua soteriologia*, de R.C. Sproul, São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2009; 4) *A tradição reformada – uma maneira de ser a comunidade cristã*, de John H. Leith, São Paulo, Editora Pendão Real, 1997; 5) *Grandes temas da tradição reformada*, de Donald K. McKim, São Paulo, Editora Pendão Real, 1999.

Por fim, no que se refere à metodologia, é válido ressaltar que Alves (2003, p.52) pontua que a mesma tem como objetivo especificar o método que o pesquisador adotará para alcançar seus objetivos, definindo como será a coleta de dados que colaborarão para a fundamentação de suas idéias na pesquisa. Sendo assim, informa-se que, dentre os diversos tipos de pesquisa, o método que melhor atenderá a análise do título proposto corresponde à pesquisa bibliográfica<sup>2</sup>, com seu respectivo procedimento histórico e comparativo de caráter teórico.

---

<sup>2</sup> Quanto à definição de pesquisa bibliográfica Alves acrescenta que a “pesquisa bibliográfica é aquela desenvolvida exclusivamente a partir de fontes já elaboradas – livros artigos científicos, publicações periódicas, as chamadas fontes de “papel”. Tem como vantagem descobrir uma ampla gama de

## CAPÍTULO 1 – VIDA, ÉPOCA E DESAFIO DE FRANCIS SCHAEFFER

Francis August Schaeffer foi um dos poucos pensadores evangélicos contemporâneos que procuraram compreender substancialmente a cultura secular (BROWN, 2007, p.209).

Schaeffer<sup>3</sup> se constituiu em “um dos mais originais críticos culturais do século XX. Ele acreditava que o gênero humano, cristão e não, estava perdendo tempo com a irracionalidade”<sup>4</sup>, tanto em voga no sistema existencialista contemporâneo. John Piper (2006, p.155) chega a dizer que “o trabalho profético de Schaeffer continua incrivelmente relevante para a nossa época. Eu incentivo cada um dos meus leitores a ler pelo menos uma obra de Schaeffer”.

Era peculiar em Schaeffer sua abordagem generalista. Numa época em que o conhecimento e os estudos eram centralizados e sistematizados em torno de um assunto comum, Schaeffer despontava por sua abordagem holística da realidade espiritual, social e cultural do homem, sobretudo, tendo em vista favorecer o conhecimento do cristão comum. Como comenta Todd Kappelman, “ele foi um verdadeiro homem do Renascimento, que sabia algo sobre tudo, ao invés de tudo sobre algo”<sup>5</sup>.

Todavia, o princípio epistêmico sempre norteou as abordagens e temáticas de Schaeffer. Em toda discussão em que se aborde o conhecimento e a existência humana, é notória a colocação de Schaeffer apontando para o dilema e desespero do homem moderno e sua crise de conhecimento. Essa perspectiva sempre se deu de forma latente em seus escritos, tendo em vista que Schaeffer parte da pressuposição de que a epistemologia é o problema central da presente geração, uma vez que nos dias atuais impera o pensamento relativista, que, por sua vez, impulsiona o reconstrucionismo/desconstrucionismo do conceito de verdade<sup>6</sup>.

---

fenômeno que o pesquisador não poderia contemplar diretamente. No entanto, deve-se ter o cuidado de, ao escolher tais fontes, certificar-se de que elas sejam seguras” (ALVES 2003, p. 53).

<sup>3</sup> Doravante referir-se-á ao autor apenas pelo seu sobrenome: Schaeffer.

<sup>4</sup> KAPPELMAN, Todd – *Francis Schaeffer*. Disponível em [http://www.monergismo.com/textos/biografias/Todd\\_Kappelman\\_Francis\\_Schaeffer.pdf](http://www.monergismo.com/textos/biografias/Todd_Kappelman_Francis_Schaeffer.pdf) (p.2). Acesso em 21 de abr. 2010, 18h58min.

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Ver artigo de Valdeci da Silva Santos em *Fides Reformata* VIII, Nº1, (2003). Disponível em [http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME\\_VIII\\_2003\\_\\_1/res\\_v8\\_n1\\_valdeci\\_santos1.pdf](http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_VIII_2003__1/res_v8_n1_valdeci_santos1.pdf) (p.161). Acesso em 21 de abr. 2010, 18h23min.

Sem dúvida, Schaeffer foi um homem inserido e preocupado com sua geração e com as gerações futuras. Esteve sempre muito atento aos anseios da sociedade, pois observava sua desesperança e dilema no campo do conhecimento.

A razão da sua sensibilidade e envolvimento com as questões existenciais, morais e culturais está relacionada à sua formação pessoal, teológica e ministerial. Nesse sentido, muitas pessoas, quer do meio acadêmico e teológico ou até mesmo jornalístico, reconhecem a influência da tradição reformada na formação teológica, ética e cultural de Schaeffer. Por exemplo, enquanto o jornalista brasileiro e colunista internacional Lucas Mendes<sup>7</sup> afirma que a educação doméstica e o comportamento rígido de Schaeffer vinham de João Calvino, o teólogo e professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie Valdeci da Silva Santos ressalta que Schaeffer é “considerado um dos maiores pensadores reformados do nosso tempo”<sup>8</sup>.

### 1.1 – A VIDA DE FRANCIS SCHAEFFER

Schaeffer nasceu em Germantown, Pensilvânia, Estados Unidos, no dia 30 de janeiro de 1912. Em 1935, graduou-se no Hampden-Sydney College, recebendo – como de costume acontece com os alunos de destaque nos Estados Unidos – a distinção acadêmica Magna Cum Laude (*com grandes honras*).

Ele aderiu ao cristianismo em 1930, aos dezoito anos de idade, e foi por alguns anos membro de uma igreja cristã liberal, onde, em virtude de grandes frustrações teológicas, não viu outra alternativa senão tornar-se um agnóstico (SCHAEFFER, 2001, p.95). Entretanto, ao ler as Escrituras, apenas para confrontá-la com a filosofia grega, não tardou para que, num prazo de seis meses, Schaeffer se convertesse definitivamente ao cristianismo, após ter encontrado na Bíblia respostas aos problemas existenciais que o cercavam (SCHAEFFER, 2001, p.96).

Em 1935, Schaeffer ingressou no Seminário Teológico Westminster, onde teve o privilégio de ser aluno, em Apologética Pressuposicional, de Cornelius Van Til, e, em Doutrina da Inerrância Bíblica, de John Gresham Machen. Em 1937 foi transferido para o Seminário Teológico Faith, onde concluiu seu curso de teologia em 1938.

---

<sup>7</sup> MENDES, Lucas – *Altar dos loucos*. Disponível em [http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/12/071213\\_lucas\\_dg.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/12/071213_lucas_dg.shtml). Acesso em 15 de nov. 2010, 18hs.

<sup>8</sup> Ver artigo de Valdeci da Silva Santos em Fides Reformata VIII, Nº1, (2003). Disponível em [http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME\\_VIII\\_2003\\_\\_1/res\\_v8\\_n1\\_valdeci\\_santos1.pdf](http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_VIII_2003__1/res_v8_n1_valdeci_santos1.pdf) (p.159). Acesso em 21 de abr. 2010, 18h23min.

Ainda estudante, Schaeffer casou-se com Edith Sevilla em 1935, com quem teria quatro filhos, sendo três mulheres e um rapaz.

Em 1938, Schaeffer foi ordenado ministro da Igreja Presbiteriana Aliança em Grove City, além de lecionar no Covenant Theological Seminary.

Em 1941 foi pastor assistente da Igreja Presbiteriana Bíblica em Chester, Pensilvânia e entre 1943 e 1947 se tornou pastor, em St. Louis, da Primeira Igreja Presbiteriana Bíblica. Seu ex-aluno Jerram Barrs comenta que, em meados da década de 40, ao pastorear em St. Louis, Schaeffer e sua esposa começaram um ministério infantil chamado Crianças para Cristo, cujo trabalho ganhou proporções internacionais, sendo traduzido para diversas línguas e amplamente adotado por outras igrejas evangélicas (SCHAEFFER, 2002b, p.31).

Entre o final da década de 30 e começo da década de 40, Schaeffer, após conhecer bem a teologia e a igreja liberal, travou uma luta contra as ideias protestantes liberais e neo-ortodoxas, tendo como aliado teólogos e escritores como John Gresham Machen, seu ex-professor, Martyn Lloyd-Jones e O. Hallesby<sup>9</sup>.

Em 1948 Schaeffer e sua família se mudaram para a Suíça para dar início ao seu ministério missionário e apologético.

Schaeffer foi um dos mais reconhecidos e respeitados pensadores e autores cristãos do século XX, e isso não por conta exclusiva da sua conceituada formação acadêmica, mas, especialmente, por sua capacidade de aplicar o cristianismo à sociedade. Como disse J.I. Packer, Schaeffer, o pequeno pastor presbiteriano, foi “um dos verdadeiros cristãos do meu tempo” (SCHAEFFER, 2001, p.15).

No ano de 1954, Schaeffer foi premiado com grau de Doutor Honorário em Divindade pela Highland College, em Long Beach, Califórnia. Em 1971 recebeu o grau de Doutor Honorário em Letras pela Faculdade de Gordon, em Wenham, Massachusetts. Em 1983, foi premiado com o grau de Doutor Honorário em Direito pela Simon Greenleaf School of Law, de Anaheim, Califórnia<sup>10</sup>.

Não obstante Schaeffer ter sólida formação teológica e dilatado conhecimento filosófico, ele nunca se considerou um acadêmico. Não poucas vezes o autor foi criticado por tratar de temas filosóficos e da história da filosofia de forma ousada e

---

<sup>9</sup> É válido ressaltar a oportuna leitura do artigo *Fé e Razão – Implicações Éticas em torno do pensamento do pensador cristão Francis Schaeffer*, de Joaquim Rogério. Disponível em <http://www.gbu.pt/conteudos/uploads/Files/gbup/Francisschaeffer.pdf>. Acesso em 8 de nov. 2010, 10h20min.

<sup>10</sup> Para saber mais sobre a vida de Francis August Schaeffer, recomenda-se a pesquisa no site oficial do Centro Histórico da Igreja Presbiteriana da América (PCA): Disponível em <http://www.pcahistory.org/findingaids/schaeffer/index.html>.

“como uma rápida preleção, com slides em que os quadros, os nomes e as ideias se seguem em rápida sucessão empolgante. Ideias são sugeridas com mais frequência do que comprovadas” (BROWN, 2007, p.212).

Ao mesmo tempo em que apresenta sua crítica a Schaeffer, Colin Brown não se furta a confessar que o objetivo do autor nunca foi escrever e discutir academicamente sobre temas filosóficos, pois o objetivo de Schaeffer sempre foi relacionar a fé cristã à totalidade da vida, e isso de forma pastoral e não intelectualista.

O ponto forte da posição de Schaeffer encontra-se em duas coisas. De um lado, procura apresentar um conceito integrado da totalidade da vida. Não se interessa meramente naquilo que os críticos acham por bem chamar de salvação *post-mortem*, embora reconheça que a salvação seja uma parte essencial do cristianismo. Nem sequer restringe o interesse e a atividade do cristão ao cultivo da piedade e devoção pessoais. Procura relacionar a fé cristã à totalidade da vida. Do outro lado, leva a Bíblia a sério. Diferentemente de algumas versões do cristianismo, especialmente as mais radicais dos últimos 200 anos, não trata de elaborar uma filosofia pré-concebida, e depois enfeitá-la com linguagem teológica. É uma tentativa de elaborar uma filosofia da vida que integra o natural e o sobrenatural com base na fonte primária e, de fato, única das origens cristãs: a Bíblia (BROWN, 2007, p.212).

Invariavelmente Schaeffer vem sendo descrito pelos seus leitores e críticos como filósofo, intelectual, apologeta, profeta, pastor e mestre. “Ele, porém, preferia ser identificado como um evangelista, pois por meio de seu ministério multifacetado cria estar apenas apresentando as verdades do evangelho ao homem contemporâneo.”<sup>11</sup>

De fato, Schaeffer jamais esteve interessado na apologética abstrata, contemplativa ou puramente acadêmica. Ele nunca se considerou um filósofo profissional, acadêmico ou doutor universitário. Schaeffer sempre se considerou, antes de tudo, um evangelista – “era assim que se via e falava de seu ministério” (SCHAEFFER, 2002b, p.24).

As palavras do próprio Schaeffer expressam com clareza sua visão crítica de si mesmo, de sua vocação, bem como seu objetivo como teólogo, pastor e evangelista:

---

<sup>11</sup> Ver artigo de Valdeci da Silva Santos em Fides Reformata VIII, Nº1, (2003). Disponível em [http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME\\_VIII\\_2003\\_\\_1/res\\_v8\\_n1\\_valdeci\\_santos1.pdf](http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_VIII_2003__1/res_v8_n1_valdeci_santos1.pdf) (p.159). Acesso em 21 de abr. 2010, 18h23min.

As pessoas, muitas vezes, dizem: “O que é você?”. E às vezes tenho dito: “Bem, basicamente sou um evangelista”. Mas às vezes não acredito que as pessoas tenham entendido que isso não significa que penso que um evangelista não possa tratar as questões filosóficas, intelectuais ou culturais com o devido cuidado. Eu não sou um filósofo profissional ou acadêmico – essa não é a minha vocação, e estou contente com o chamado que tenho, e estou igualmente grato que algumas outras pessoas têm o outro chamado. Mas, quando digo que sou um evangelista, isso não significa que penso que a minha filosofia não seja válida – acho que ela é. Por exemplo, a resposta que dei em *He Is There and He Is Not Silent*, penso eu, é a resposta real quanto à epistemologia. Isso não quer dizer que todas as minhas respostas estejam corretas. Nem quer isso dizer que o filósofo mais acadêmico não pudesse lidar com mais dos detalhes necessários. O que estou dizendo é que nenhum material cultural, intelectual ou filosófico deve ser separado da missão de conduzir as pessoas a Cristo. Penso que a minha fala sobre a metafísica, moral e epistemologia a certos indivíduos faz parte da minha evangelização, da mesma forma que quando chega o momento de mostrar-lhes que eles são moralmente culpados e lhes conto que Cristo morreu por eles na cruz. Eu não vejo ou sinto qualquer dicotomia: essa é precisamente a minha filosofia e esse é precisamente o meu estilo de evangelizar (SCHAEFFER, 2002a, p.260).

Todavia, Schaeffer, mesmo apresentando consistente formação teológica e atuando como pastor e missionário há mais de dez anos, não deixou de experimentar uma crise pessoal e ministerial. Tal dilema originou-se no seu descontentamento pelo distanciamento da igreja e de sua própria vida em relação à realidade espiritual da igreja cristã descrita no Novo Testamento. Schaeffer viu-se frustrado com a sua apatia espiritual, uma vez que não experimentava na prática a virtude de uma vida cristã cheia de poder, graça e amor prometidos por Deus nas Escrituras.

Somente depois de um período de muita reflexão bíblica e dedicação à oração – sobretudo por parte de Edith, sua esposa – é que Schaeffer descobriu o caminho para sair da sua crise, o que se deu a partir da aplicação da obra consumada de Cristo na presente vida.

Sua ex-aluna e atual escritora Nancy Pearcey descreve de forma oportuna as palavras que o próprio Schaeffer lhe compartilhou acerca da sua intrincada experiência:

Andando e orando, ele rememorou o passado até a juventude, quando fora agnóstico, reconsiderando perguntas básicas, como se a Bíblia é a verdade ou não. Depois de obter nova certeza de que é a verdade, ele pediu a Deus que lhe mostrasse como a mensagem redentora bíblica poderia se tornar demonstrável e real em sua vida. Com o passar do tempo, descobriu que a chave para a transformação interior é a aplicação da obra de Cristo na



cruz para esta vida, e não só para a vida por vir. Teologicamente falando, ele tinha descoberto que a morte e a ressurreição de Cristo são a base para a justificação e a santificação, que é o crescimento em santidade, projetado para ocorrer nos crentes aqui e agora (PEARCEY, 2006, p.398).

Portanto, foi no impulso de apresentar a coerência cristã, no que se refere a aliar a piedade à ortodoxia – e assim viver integralmente a vida cristã –, que Schaeffer e Edith organizaram em 1955 o trabalho denominado L'Abri<sup>12</sup> (O Abrigo) em sua própria casa, nos Alpes de Huémoz, na Suíça.

Schaeffer e Edith recebiam estudantes, profissionais e pessoas vindas de diversos países, culturas e religiões. Líderes evangélicos se entusiasmaram com as ideias e pensamento de Schaeffer. “Em poucos anos, ele era a principal fonte de ideias dos evangélicos. Billy Graham e outros faziam romarias ao L'Abri para ouvir o mestre que conseguia atrair até jovens.”<sup>13</sup>

L'Abri<sup>14</sup> era de fato um abrigo onde o casal recepcionava e hospedava muitas pessoas com suas inquietações intelectuais e existenciais, dispostas a externar suas dúvidas e crises. Foi nesse contexto que Schaeffer finalmente conseguiu unificar sua teologia, ministério e vida cristã. Em L'Abri, portanto, Schaeffer definitivamente associou amor cristão relacional à ortodoxia, a ponto de compreender e aconselhar pessoas em desesperadora carência quanto à verdade, beleza, e sentido da vida.

Nada melhor do que a própria Edith para descrever o trabalho e as realizações em que ela e o evangelista Schaeffer se envolveram em L'Abri:

---

<sup>12</sup> Quanto ao início do projeto L'Abri, o site oficial apresenta: “L'Abri Fellowship começou na Suíça em 1955, quando Francis e Edith Schaeffer decidiram, na fé, abrir sua casa para ser um lugar onde as pessoas pudessem encontrar respostas satisfatórias às suas perguntas e demonstração prática do cuidado cristão. Foi chamado L'Abri, a palavra francesa para "abrigar", porque procurou dar um abrigo contra as pressões implacáveis do século XX. Com o tempo, muitas pessoas vieram e chamaram outras para participarem do trabalho dos Schaeffers”. Disponível em <http://www.labri.org/history.html>. Acesso em 12 de nov. de 2010, 17hs32min.

<sup>13</sup> MENDES, Lucas – *Altar dos loucos*. Disponível em [http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/12/071213\\_lucas\\_dg.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/12/071213_lucas_dg.shtml). Acesso em 15 de nov. 2010, 18h10min.

<sup>14</sup> Sobre o objetivo do ensino e o convívio em L'Abri, a própria instituição apresenta em seu site oficial as seguintes palavras: “Houve talvez quatro principais ênfases no ensino de L'Abri. Em primeiro lugar, que o cristianismo é objetivamente verdadeiro e que a Bíblia é a Palavra escrita de Deus para a humanidade. Isso significa que o cristianismo bíblico pode ser racionalmente defendido e as questões honestas são bem-vindas. Em segundo lugar, porque o cristianismo é verdade que fala a toda a vida, e não apenas a algumas e restritas esferas religiosas, muito do material produzido pelo L'Abri foi destinado a ajudar a desenvolver uma perspectiva cristã sobre as artes, política, ciências sociais etc. Em terceiro lugar, na área de nosso relacionamento com Deus, a verdadeira espiritualidade é vista na vida que, pela graça, está livre para ser plenamente humana, e não em tentar viver em algum plano espiritual mais elevado ou em alguma maneira cinzenta e negativa. Em quarto lugar, a realidade da queda é levada a sério. Até Cristo voltar, nós e o mundo em que vivemos seremos afetados pela desfiguração do pecado. Embora o lugar da mente seja enfatizado, L'Abri não é um lugar só para intelectuais”. Disponível em <http://www.labri.org/history.html>. Acesso em 12 de nov. 2010, 17h45min.

Em vez de estudar livros e mais livros em uma torre de marfim isolada da vida e desenvolver teorias alienadas do pensamento e das lutas do ser humano (Francis Schaeffer conversou durante muitos anos) com homens e mulheres bem em meio às lutas daquelas pessoas. Ele estabeleceu diálogo com existencialistas, positivistas, lógicos, hindus, budistas, protestantes e católicos liberais, judeus reformados e ateus, muçulmanos, membros de seitas do ocultismo e pessoas de uma ampla variedade de religiões e filosofias, bem como ateus de uma grande variedade de tipos. Ele conversou com os mais brilhantes professores, os mais brilhantes estudantes, os mais brilhantes evadidos. Conversou com *beatniks*, *hippies*, dependentes de drogas, homossexuais e pessoas com distúrbios psicológicos. Conversou com africanos, indianos, chineses, coreanos, japoneses, sul-americanos, pessoas das ilhas de todos os mares, da Austrália e Nova Zelândia e de todos os países europeus, bem como dos Estados Unidos e do Canadá. Conversou com pessoas de cores políticas bem distintas. Ele dialogou com médicos, advogados, cientistas, artistas, escritores, engenheiros, pesquisadores de vários campos do saber, filósofos, homens de negócios, jornalistas e atores, pessoas famosas e camponeses.

Com tudo isso, Deus lhe deu uma formação que é privilégio de poucos. As respostas foram encontradas, não em decorrência de algumas pesquisas acadêmicas (embora ele costumasse ler livros e mais livros para se manter atualizado), mas a partir desses diálogos vivos. Ele respondia a questões verdadeiras com respostas cuidadosamente elaboradas e que eram, de fato, as respostas verdadeiras. Ele fica entusiasmado toda vez que se dirige a mim, frequentemente dizendo: “Esta é a resposta certa, Edith! Ela se encaixa. É verdade mesmo, e, porque é verdade ela se encaixa com a realidade” (SCHAEFFER, 2002a, pp.7-8).

A partir da década de 60, Schaeffer passou a intensificar sua produção literária. A fim de transmitir uma cosmovisão cristã que abarcasse a vida em sua totalidade, Schaeffer começou a discernir sua época observando ser necessário expor a falência do triunfalismo racionalista e, ao mesmo tempo, questionar a proposta existencialista contemporânea e o pensamento niilista afluente da mesma.

Seus livros passaram a ser lidos em mais de 25 idiomas pelo mundo. Sua conhecida trilogia (*O Deus que intervém*, *A morte da razão* e *O Deus que se revela*) ocupa um lugar de destaque entre as obras mais conhecidas e lidas de Schaeffer, pois nela o autor associou filosofia e cultura geral. Nessas três obras fica claro que Schaeffer expõe, respectivamente: as consequências causadas nas áreas da filosofia, arte, música, cultura, teologia e na sociedade em geral, advindas do abandono, pelo homem contemporâneo, do conceito de verdade absoluta; como se deu o processo do abandono do conhecimento unificado e da busca da verdade enquanto verdade; e a revelação bíblica como fonte de conhecimento teórico e prático que capacita o

homem a conhecer a verdade e a compreender sua existência a partir da transcendência e imanência do Deus que se revela.

*A verdadeira espiritualidade* também é uma obra pontual na vida do autor. Quando Schaeffer disse que, embora esse livro tenha sido escrito “depois de vários outros, mas em certo sentido deveria ter sido o meu primeiro” (SCHAEFFER, 1999, p.7), ele aponta para o fato de que o conteúdo descrito nessa obra foi o fruto da resposta que obteve durante seu período de crise espiritual. Naquela ocasião, após longa reflexão e muitas orações, Schaeffer conseguiu solucionar o problema que envolvia a discrepância entre a ortodoxia e uma vida de piedade, bem como sua própria realidade espiritual cauterizada. Nessa obra, Schaeffer enfatiza a visão bíblica da vida do cristão – como uma vida cheia de beleza, admirada pelos de dentro e pelos de fora – a partir de uma verdadeira espiritualidade, capaz de abordar os fundamentos da vida cristã numa relação franca com Deus, com os outros e consigo mesmo.

Na obra *Morte na cidade*, Schaeffer resgata o valor da inspiração das Escrituras, mas não apenas isso. O autor se preocupa em responder como os cristãos, que creem na Bíblia, devem se comportar e olhar para o mundo pós-cristão em que vivem. Nesse sentido, Schaeffer apresenta críticas que a Bíblia vem sofrendo nos últimos 150 anos, e mostra como as igrejas e as universidades, que no passado não duvidavam da autoridade das Escrituras, deixaram de assumi-la, dando, dessa forma, as costas a Deus.

*Como viveremos?* foi uma obra que trouxe grandes desafios para Schaeffer. Isso porque, nela, longe de tencionar apresentar uma cronologia completa da cultura ocidental, o autor buscou observar os momentos que julgou mais importantes e que mais contribuíram para a formação do pensamento e da cosmovisão secular do mundo contemporâneo. Sem deixar de apresentar soluções para os problemas detectados na sociedade em geral, Schaeffer apresenta uma análise das características principais que envolveram o pensamento do homem do final do século XX, e que também envolvem o do início do século XXI como, por exemplo, a formação das novas elites, a manipulação midiática, política, a discussão do aborto, da ética, da legislação, etc.

No livro *Poluição e a morte do homem*, Schaeffer focaliza e aplica sua cosmovisão cristã em questões ecológicas. Essa obra exprime claramente a prática do autor de relacionar a visão bíblica ao todo da existência humana e à criação de Deus, ressaltando, nesse caso, a resposta cristã à depredação humana da irmã natureza.

*A arte e a Bíblia* é outra obra que expõe a aplicação da cosmovisão cristã à multifacetada existência humana. Schaeffer, além de resgatar o valor criativo do homem a partir da capacitação que este recebeu do seu Criador, “encoraja os artistas a levarem a sério o senhorio de Jesus Cristo em cada aspecto de suas vidas criativas” (SCHAEFFER, 2010, p. 11). Trata-se de um livro em que Schaeffer quebra o antigo e ainda atual paradigma que divorcia a arte do espiritual. Nela, o autor liberta uma geração inteira de artistas, ao mesmo tempo em que os coloca debaixo do referencial das Escrituras.

*O manifesto cristão* é uma das obras de Schaeffer que mais provocaram polêmicas. Nela, o autor aponta para a diferença entre humanismo e cristianismo. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que Schaeffer tenciona dar respostas cristãs ao *Manifesto Comunista*, de 1848, de Karl Marx e Friedrich Engels, e às idéias humanistas, ele apresenta o declínio moral da civilização ocidental, derivado de uma sociedade cada vez mais pluralista e pós-cristã, que abdicou do seu compromisso com a verdade objetiva. O autor combate veementemente o aborto e aponta para o esquecimento, por parte da igreja, de ser de fato sal da terra e luz no mundo.

Logo, sobressalta nos escritos de Schaeffer a aplicação da revelação bíblica como referência para o homem ver e viver a vida. A cosmovisão bíblica é cotejada por Schaeffer além da perspectiva eclesiástica ou teológica. Na verdade, ele sempre buscou relacionar a Escritura, em seus livros, com a cultura, a arte, a sociedade, a moral etc., tencionando demonstrar a plausibilidade cristã entre a fé e a razão.

Além das obras citadas, Schaeffer escreveu, dentre outras: *A obra consumada de Cristo*, *A igreja do final do século XX*, *Josué e a história Bíblica* e *Não há gente sem importância*.

Em 1978, foi diagnosticado em Schaeffer um linfoma, ocasião em que passou a se submeter a tratamentos quimioterápicos. Após cerca de seis anos lutando contra o câncer, Schaeffer veio a falecer em sua casa, na cidade de Rochester (Minnesota Estados Unidos), no dia 15 de maio de 1984, sendo enterrado Oakwood, cemitério da cidade.

## 1.2 – A ÉPOCA DE FRANCIS SCHAEFFER

Schaeffer viveu numa época de profundas transformações que atingiram a estrutura do pensamento humano. Ele viveu num período de deslocamento de paradigma, em que a “modernidade” estava gerando a “pós-modernidade”.

É importante salientar que, quanto à terminologia usada para se referir às transformações na estrutura do pensamento humano ocorridas entre os séculos XIX e XX, não há uniformidade entre os estudiosos. Schaeffer adota o termo “modernidade” ou “homem moderno”, enquanto outros autores, para se referir ao mesmo tempo e à mesma estrutura de pensamento, adotam o termo “pós-modernidade”, “modernidade tardia”, “pós-modernismo”, “homem pós-moderno” etc. Mais do que o termo empregado, faz-se necessário observar o espírito e a cosmovisão da época relacionada a ele.

Stanley J. Grenz, por exemplo, aponta que o termo “pós-moderno” talvez tenha sido cunhado e empregado pela primeira vez na década de 30 (GRENZ, 2008, p. 12). Gene Edwards Veith Jr. registra que um dos primeiros eruditos a usar o termo “pós-modernismo” foi o historiador sir Arnold Toynbee na década de 40, quando este se empenhou nos estudos do surgimento e queda das civilizações do mundo. Toynbee concluiu que a mudança de paradigma numa sociedade se dá por conta de as pessoas pararem de crer na moralidade e cederem a seus impulsos, à custa de sua criatividade (VEITH, 1999, p.37).

Schaeffer, por outro lado, não utiliza o termo “pós-moderno” em nenhum dos seus escritos, não obstante se referir à mente ou ao espírito “pós-moderno”<sup>15</sup> utilizando o termo “moderno” ou “homem moderno”.

No que tange à datação exata do deslocamento do paradigma “moderno” para o “pós-moderno”, ela não é facilmente identificada<sup>16</sup>. Na verdade, tal trabalho tem se mostrado inviável, tendo em vista que a referida mudança da estrutura de

---

<sup>15</sup> Para uma breve noção da diferença entre o espírito moderno e o espírito pós-moderno, Veith (1999, p. 35) comenta que “de acordo com os modernistas, o problema do Iluminismo não é sua dependência única, e nada crítica, da razão humana, e sim, que o Iluminismo aceita como pressuposto que exista coisa como a verdade objetiva. ‘Geralmente percebido como positivista, tecnocêntrico e racionalista, o modernismo universal tem sido identificado com a crença no progresso linear, verdades absolutas, o planejamento racional de ordens sociais ideais, e a padronização do conhecimento e da produção’. Por outro lado, prossegue Harvey, ‘a fragmentação, a indeterminância e a desconfiança intensa de todo discurso totalizante (para usar a frase aprovada) são a marca característica do pensamento pós-moderno’. Os modernistas, segundo Harvey, tentam *totalizar o caos*. Confrontados com a falta de sentido inerente da vida, os modernistas impõe nela uma ordem, que então tratam como sendo objetiva e universalmente obrigatória. Os pós-modernistas, por outro lado, convivem com o caos, e o afirmam, considerando qualquer ordem como apenas provisória e variando de uma pessoa para outra.

<sup>16</sup> Sobre a datação da mudança do paradigma “moderno” para o “pós-moderno”, Veith (1999, p.21 e 32) apresenta duas propostas interessantes: A primeira segue quando diz que “Thomas Oden, erudito cristão, foi um dos primeiros a documentar essas mudanças. Ele afirma que a era moderna durou exatamente 200 anos – da queda da Bastilha em 1789 à queda do Muro de Berlim em 1989”. A segunda proposta de datação que Veith comenta é baseada na sugestão de Charles Jencks ao dizer, baseado neste último, que “o fim do modernismo e o começo do pós-modernismo ocorreu às 15:32 do dia 15 de julho de 1972. Naquele momento o conjunto habitacional Pruitt-Igoe em Saint Louis, no centro dos Estados Unidos, foi vítima de uma explosão. Embora fosse um premiado exemplar da alta tecnologia, estética modernista e projeção funcional, o projeto era tão impessoal e deprimente, tão assolado por crimes e impossível de policiar, que era inabitável. A demolição do conjunto Pruitt-Igoe é um paradigma para o pós-modernismo”.

pensamento não ocorreu respeitando um movimento linear e uniforme na história, haja vista a diferença cronológica em que a Europa e os Estados Unidos experimentaram a mesma transição e a realidade do novo paradigma. Para se referir ao período da respectiva alteração ou deslocamento do paradigma “moderno” para o “pós-moderno”, Schaeffer, por exemplo, costuma adotar o ano de 1890, em se tratando da Europa, e o ano de 1935, ao se referir aos Estados Unidos (SCHAEFFER, 2002a, p.25).

Não obstante as mais diversas e honestas tentativas de pontuar a data da transição de paradigma, não se questiona que o paradigma moderno foi inicialmente estimulado pela filosofia de Francis Bacon (1561-1626), que apregoou o domínio humano sobre a natureza e seus segredos a partir do conhecimento racional e do teste experimental. “Bacon foi o primeiro a formular uma teoria clara do procedimento indutivo – realizar experimentos e extrair deles conclusões gerais, a serem testadas por novos experimentos” (CAPRA, 2006, p.51).

Historicamente, isso contribuiu para o surgimento do Iluminismo<sup>17</sup>, que proclamou que o conhecimento, a partir do uso livre e intenso da razão, deve ser em essência crítico, objetivo e necessário.

Schaeffer diz que o sonho utópico do Iluminismo pode ser resumido em cinco palavras: razão, natureza, felicidade, progresso e liberdade (SCHAEFFER, 2003, p.76). De fato, o Iluminismo foi otimista desde seu início, pois cunhava a esperança de encontrar a verdade e valores a partir do uso exclusivo da lógica e da razão, sem considerar, portanto, as “verdades de fé” e demais elementos religiosos, sentimentais e até emocionais, não obstante não rejeitar de vez a religião, pois tencionou, como disse Veith (1999, p.26), “delinear uma religião racional, uma fé que não dependesse de revelação”, tal como o deísmo<sup>18</sup>.

O Iluminismo, que inverteu o equilíbrio entre transcendência e a imanência (GRENZ; OLSON, 2003, p.14), foi impulsionado pelo modelo cartesiano<sup>19</sup>, pois

---

<sup>17</sup> O Iluminismo deve ser entendido como um movimento histórico-filosófico que apregoou a “confiança decidida, mas não ingênua na razão humana, uso crítico despreconceituoso da razão voltado para a libertação em relação aos dogmas metafísicos, aos preconceitos morais, às superstições religiosas, às relações desumanas entre homens, às tiranias políticas: eis a característica fundamental do iluminismo” (REALE; ANTISERI, 2007, p.665).

<sup>18</sup> O deísmo é a religião e moral natural dos iluministas. No deísmo, “Deus é o autor da ordem do universo, com a razão, conseguimos compreender a sua existência partindo das leis imutáveis que percebemos dominarem a natureza. E, na opinião de d’Alembert, esse Deus, ordenador do universo, é estranho aos acontecimentos humanos. Em suma, a religião não fundamenta nem se liga à moral, que é questão natural, vale dizer, racional” (REALE; ANTISERI, 2007, vol.2, p.699).

<sup>19</sup> Sobre o método cartesiano Alvin Toffler comenta: “René Descartes, entretanto, matemático educado por jesuítas [...] sustentava que a realidade só podia ser compreendida fragmentado-se em partículas cada vez menores. Em suas próprias palavras, era necessário ‘dividir cada uma das

deixou de considerar a fonte do conhecimento intuitivo. René Descartes (1596-1650) apresentou bem a concepção Iluminista quando passou a rejeitar todo conhecimento meramente provável, e passou a acreditar nas coisas que são perfeitamente conhecidas e sobre as quais não se pode pairar a dúvida<sup>20</sup> (CAPRA, 2006, p.53). Disso decorreu o cientificismo que iria reger o pensamento moderno, ao imprimir sobre a pessoa humana a égide do sujeito racional e autônomo, bem como abriu as portas para que Newton, através do espírito científico, descrevesse “o mundo físico como máquina cujas leis e regularidade podiam ser apreendidas pela mente humana” (GRENZ, 2008, p.14).

Certamente o Iluminismo lançou as bases filosóficas para o desenvolvimento e estabelecimento da modernidade. E não apenas isso, mas também conduziu o homem à esperança moderna, a qual seria posta na ciência e no seu desenvolvimento.

A ciência, o método científico, a experiência matemática e física se tornaram ícones de uma nova era que despontava e que, posteriormente, culminaria na industrialização<sup>21</sup>. O espírito cientificista da época levaria o homem moderno à felicidade e a um mundo melhor, livre do dominante obscurantismo metafísico, moral ou religioso.

Com efeito, a modernidade fora envolvida por uma esfera romântica que impulsionava ares de liberdade, autonomia e esperança no conhecimento humano.

Assim, a fonte epistemológica do homem moderno passou a ser as ciências naturais, a partir do conhecimento do Universo. Sem dúvida, com a mudança epistemológica, o ceticismo passou a afetar a visão religiosa que se sustentava em

---

dificuldades que estavam sendo examinadas em tantas partes quantas fosse possível’ (TOFFLER, 2005. p.119).

<sup>20</sup> Embora isso seja verdade, ou seja, que René Descartes tenha sido mais conhecido por sua insistência de que o mundo físico é um grande mecanismo e de que até mesmo as plantas e os animais são autônomos, Pearcey e Thaxton complementam a informação dizendo que “o que não é de conhecimento geral é que ele adotou a filosofia mecanicista como uma estratégia para refutar os céticos religiosos da época. Ao fazer uma distinção nítida entre o universo mecânico e o espírito humano, Descartes procurou preservar a crença neste último e, então, saltar disso para a crença em Deus. Suas palavras famosas, ‘*Cogito, ergo sum*’ (‘Penso, logo existo’) foram uma declaração religiosa. Uma vez que o pensamento é uma atividade espiritual, o *Cogito* servia como uma resposta para aqueles que negavam a existência de um espírito humano. E, do *Cogito*, Descartes passou imediatamente para a existência de Deus’ (PEARCEY; THAXTON 2005, pp.80-81).

<sup>21</sup> Destaca-se o curioso comentário de Alvin Toffler sobre os efeitos da industrialização na sociedade moderna ou como ele cognominou a civilização da Segunda Onda. Ele comenta que “o industrialismo foi mais do que chaminés e linhas de montagem. Foi um sistema social rico, multiforme, que tocou todos os aspectos da vida humana e atacou todas as feições do passado da Primeira Onda. Produziu a grande fábrica de Willow Run, fora de Detroit, mas também colocou o trator na fazenda, a máquina de escrever no escritório, a geladeira na cozinha. Produziu o jornal e o cinema, o trem suburbano e o DC-3. Deu-nos cubismo e música de 12 tons. Deu-nos edifícios de Bauhaus e cadeira de Barcelona, as greves brancas, as pílulas de vitaminas e o prolongamento da duração da vida. Universalizou o relógio de pulso e a urna eleitoral. Mais importante, interligou todas estas coisas – montou-as como uma máquina – e formou o sistema social mais poderoso, coeso e expansivo que o mundo já conheceu: a civilização da Segunda Onda” (TOFFLER, 2005, p. 36).

termos de revelação. Para o homem moderno, a verdade deveria ser construída por elementos e métodos científicos, não se concebendo, portanto, conhecimento oriundo de revelação ou fé.

Desse modo, o homem moderno acabou sendo marcado pelo racionalismo<sup>22</sup> iluminista, acarretando implicações à fé, sobretudo à fé cristã. A crítica à autoridade religiosa e bíblica passou a ser intensa, pois enquanto a “deusa razão” fosse confiável, já não se daria crédito à Bíblia e à fé.

É verdadeiro que o Iluminismo foi marcado por uma confiança quase indubitável na razão humana. As ciências naturais tinham apenas começado a expandir as fronteiras do conhecimento humano. Mas crescente confiança nos poderes da mente humana ajudou a produzir um crescente ceticismo quanto às reivindicações de verdades religiosas (NASH, 2008, p.257).

Com o racionalismo em alta e o cientificismo trabalhando em nome da esperança moderna, à parte do sobrenatural ou da fé, não tardou para que o homem moderno rompesse com a teologia cristã e seus pressupostos. Enquanto na pré-modernidade a revelação divina atuava como árbitro final da verdade, o homem moderno passou a crer somente naquilo que podia entender ou explicar num sistema cartesiano e lógico. O paradigma passou da Bíblia ou da igreja para o único paradigma aceitável, a saber: o crivo da razão. A crença passou a ser abandonada e o homem trocou a revelação divina pelo sujeito pensante. “No período moderno, a razão humana tomaria o lugar de Deus, resolvendo todos os problemas humanos e refazendo a sociedade por linhas de verdade científica e racional” (NASH, 2008, p.250).

Doravante, todo conhecimento seria mensurável em termos matemáticos e físicos. A fonte para isso era o universo a ser explorado pelas equações matemáticas, geométricas e mecânicas. Tais axiomas conduziriam o homem não mais à revelação da verdade, mas à descoberta da verdade. O estudo dos fenômenos naturais era epistemologicamente baseado em medições e quantificações espaço-temporal

---

<sup>22</sup> Comentando sobre o racionalismo Alister McGrath acrescenta: “o termo ‘racionalismo’ vem do latim *ratio* (razão), empregado para dizer que toda verdade se origina no pensamento humano, sem nenhuma ajuda de intervenção sobrenatural nem do recurso à experiência dos sentidos. A frase ‘autonomia do pensamento humano’ refere-se, quase sempre, a essa posição. Segundo esse ponto de vista, os seres humanos podem desenvolver verdades universais e necessárias por meio do uso adequado e próprio das capacidades naturais da razão. O racionalismo apela, em geral, ao conceito de ‘ideias inatas’ para afirmar a existência de ideias naturalmente implantadas na mente humana” (McGRATH, 2005a, p.78).



oriundos do novo método, o qual seria aplicado apenas em elementos do universo que pudessem ser medidos e aferidos por equações.

Não tardou para que o emprego do novo método alcançasse outros campos do saber. O homem moderno, em sua busca pela construção da verdade, passou a aplicar o método científico em áreas do conhecimento tais como a teologia, a sociologia e a filosofia, tencionando tornar qualquer espectro do conhecimento humano um extrato derivado do cabedal da ciência natural. Dessa forma, o enfoque outrora dado pela Idade Média e pela Reforma nas verdades religiosas e na religião revelada passou, na modernidade, a ser dado no método científico em busca da religião da razão.

O ápice da Revolução Científica se deu com o trabalho de Isaac Newton (1643-1727) (GRENZ, 2008, p. 101). Para Newton, o Universo era uma máquina mecanicamente organizada e ajustada, e seu conhecimento conduziria o homem ao progresso, à autonomia e à liberdade. Na concepção newtoniana<sup>23</sup> o mundo deixou de ser visto como orgânico e passou a ser visto através da perspectiva mecanicista.

Todavia, é bom ressaltar que o próprio Newton nunca se colocou como materialista ou determinista. Embora tenha se tornado célebre pela visão mecanicista da vida, reduzindo-a à matemática e à física clássica, Newton, pessoalmente, rejeitou explicitamente essa imagem do mundo, pois argumentava que tal visão conduzia ao pensamento materialista. Newton foi um homem religioso e colocou suas teorias físicas a favor da apologética, tencionando com isso convencer seus leitores e contemporâneos da existência de Deus (PEARCEY; THAXTON, 2005, p.91).

No entanto, Newton entendia que, para descobrir o Universo, era necessário conhecer as leis naturais que o sustentam e o regem.

Assim, ao desvendar os segredos do Universo, através do domínio da natureza, e ao usá-los em seu benefício, o homem moderno, filho do Iluminismo, acreditava encontrar uma qualidade melhor de vida, produzindo uma sociedade mais justa e tecnologicamente servida pelos seus avanços e benesses.

De fato, muitos benefícios procederam da visão mecanicista de Newton<sup>24</sup>. Sua teoria explicou o movimento de planetas, luas, cometas, fluxos de maré, fenômenos

---

<sup>23</sup> Para uma visão mais acurada da concepção newtoniana aconselha-se a leitura da obra *A alma da ciência – fé cristã e filosofia natural*, Editora Cultura Cristã, a partir da p. 91.

<sup>24</sup> Quando à visão mecanicista atribuída a Newton e o sucesso das suas teorias e descobertas é bom ressaltar que “suas realizações extraordinárias ao reduzir uma grande variedade de fenômenos naturais a leis matemáticas – desde a órbita dos planetas até as marés dos oceanos – convenceu a muitos estudiosos que a natureza é um sistema unificado e que opera de acordo com certas leis. O próprio Newton não se opunha à idéia de descrever grande parte do mundo em termos mecanicistas [...], no entanto, assim como os Platônicos de Cambridge, Newton evitou uma visão de mundo completamente

relacionados com a gravidade etc., e o sistema matemático do mundo elaborado por ele “estabeleceu-se rapidamente como a teoria correta da realidade e gerou enorme entusiasmo entre cientistas e público leigo” (CAPRA, 2006, p. 62).

É claro que Schaeffer não viveu nesse tempo e muito menos presenciou a mudança de paradigma do mundo pré-moderno para o mundo moderno. Entretanto, o paradigma moderno, fruto do Iluminismo e do humanismo derivados da Renascença, perseverou firmemente até meados do século XVIII, quando foi intensificada a busca pela verdade objetiva e pela libertação do homem em relação à metafísica.

Contudo, na segunda metade do século XVIII, o desgaste do paradigma racionalista já podia ser percebido principalmente na Europa, mesmo que de forma incipiente. A deusa razão não respondera a todos os anseios do homem, e o sonho do Iluminismo com seu racionalismo universal<sup>25</sup> já não era tão vívido e unânime entre os filósofos, cientistas e pensadores.

Algo muito contraditório ao espírito moderno estava para acontecer. A esperança moderna evocada pela autonomia humana e seu cientificismo tomaria sobre si cores de desesperança, e uma nova perspectiva epistêmica se insurgiria de forma polarizada na história do pensamento.

Desse modo, perpassando o século XIX até chegar ao século XX, iniciou-se o questionamento do paradigma racionalista, cujo desenrolar e desenvolvimento na história culminaram no nascimento do paradigma alicerçado na irracionalidade. De forma totalmente antagônica, a irracionalidade veio a ser a marca e característica do século XX, período em que se deu o fim da totalização oriunda do Iluminismo e o estabelecimento do pós-modernismo.

Ressalta-se neste ponto que o pós-modernismo é comumente compreendido como algo de suscetibilidade cultural sem absolutos, certezas ou fundamentos, que subjaz no pluralismo e divergência, e que objetiva pensar profundamente o “estabelecimento” radical de todo o pensamento humano. Como entende Alister McGrath (2007, p.155), “em cada um desses assuntos, isso pode ser visto como uma reação consciente e deliberada contra a totalização do Iluminismo”.

---

mecanicista, buscando por maneiras de ‘encaixar’ Deus no mundo (PEARCEY; THAXTON, 2005, p.103).

<sup>25</sup> Comentando sobre a frustração da proposta iluminista, Alister McGrath acrescenta que “a ideia de um ‘racionalismo universal’ é hoje encarada como nada mais do que uma ficção. O pós-modernismo tem defendido a existência de várias ‘racionalidades’, em que cada qual deve ser respeitada pelo que representa; não há posição privilegiada ou conceito universal de ‘razão’ que possa julgar as demais perspectivas (McGRATH, 2005b, p.225).

Assim sendo, é interessante notar que Schaeffer vê a aurora de um novo tempo nascer. Enquanto o século XIX serviu para amadurecer e preparar o surgimento de uma nova era, uma nova época com conceitos fragmentados e espírito próprio, o século XX, passou a apresentar o deslocamento do paradigma racionalista para o paradigma pautado na irracionalidade, definindo, assim, o estabelecimento do novo paradigma, a saber, a “pós-modernidade” ou, como diz Schaeffer, a “modernidade”, uma vez que, como já foi dito, o autor não faz uso do termo “pós-modernidade”.

Assim sendo, a abertura para a alteração do antigo paradigma para o novo ocorreu dentro de um processo que pode ser observado historicamente sob três aspectos. Para Schaeffer (2003, p.96), a quebra ou mudança desse paradigma derivou de três áreas, a saber: a científica, a filosófica, e religiosa.

No campo científico, não obstante o otimismo racionalista quanto à Revolução Científica, Schaeffer entende que o próprio Francis Bacon jamais excluiu de todo a revelação das Escrituras no processo da descoberta científica. Schaeffer contraria a ideia moderna, quase que unânime, de que o desenvolvimento científico se deu à parte das verdades religiosas e longe do conhecimento bíblico. Com base na afirmação de Francis Bacon, segundo a qual o homem, com a queda, caiu ao mesmo tempo de seu estado de inocência e de seu domínio sobre a natureza, Schaeffer assevera que Bacon “não via a ciência como autônoma, pois estava posta no âmbito da revelação das Escrituras na hora da queda” (SCHAEFFER, 2002, p. 44).

Logo, contrariando a autonomia racionalista no processo do saber científico, Schaeffer entendia que os primeiros cientistas compartilhavam da perspectiva do cristianismo bíblico<sup>26</sup>. Para ele, cientistas tais como Copérnico, Galileu, Kepler, Faraday e Maxwell, dentre outros, criam na existência de um Deus criador que criou um Universo inteligível, o qual pode ser descoberto pelo homem através do uso da razão. Para Schaeffer, foi com a premissa de um Universo criado por Deus que os respectivos cientistas desenvolveram seu trabalho (SCHAEFFER, 2002, p. 44).

Desse modo, Schaeffer entende que a ciência moderna não pode ser reduzida ao naturalismo. Antes, há de se observar que na estrutura do pensamento dos antigos cientistas residia a mentalidade bíblica desde o início.

---

<sup>26</sup> Pearcey e Thaxton comentam que “a física clássica se desenvolveu a partir da discussão entre cristãos sobre a melhor maneira de compreender o papel de Deus no mundo – a tensão entre aqueles que enfatizavam os atos transcendentais de Deus e aqueles que enfatizavam o seu poder imanente. O objetivo dos dois grupos era entender de que modo Deus se relaciona com sua criação e ambos fizeram contribuições científicas significativas” (PEARCEY; THAXTON, 2005, p.110).

Essas contribuições tremendas, que para nós são mais do que óbvias, deram origem aos primórdios da ciência moderna. É uma questão muito própria perguntar se os cientistas de hoje, que operam sem nenhuma dessas garantias e motivações, iriam, ou poderiam, dar à luz a ciência moderna. A natureza teve de libertar-se da mentalidade bizantina e voltar à adequada perspectiva bíblica, e o Renascimento teve, sem dúvida, contribuição nisso; foi a mentalidade bíblica, porém, que deu origem à ciência moderna (SCHAEFFER, 2002, p.45.).

Schaeffer entende, portanto, que a Revolução Científica foi sedimentada numa base cristã, pois os primeiros cientistas acreditavam no conceito de uniformidade das causas naturais, vistas em um sistema aberto. Nesse sistema, “Deus e o homem estavam fora da máquina de causa e efeito do cosmos, e por isso ambos tinham influência sobre a máquina” (SCHAEFFER, 2003, p.97).

Schaeffer ainda destaca a diferença entre o que ele chamou de ciência moderna e a “moderna ciência moderna”. Para o autor (2002b, pp.81-106), Whitehead e Oppenheimer, que foram dois cientistas não-cristãos, também insistiam que a ciência moderna não poderia ter nascido em outro meio que não fosse cristão, demonstrando com isso que os primeiros cientistas eram homens que “acreditavam na uniformidade das causas naturais em um sistema limitado ou aberto, um sistema que poderia ser reordenado por Deus e transformado pelo homem feito à imagem de Deus” (SCHAEFFER, 2002b, p.81).

O processo de mudança de paradigma na ciência que culminou com a ciência atual, e que Schaeffer chama de “moderna ciência moderna”, se deu quando a base cristã foi eliminada. O alicerce do saber científico passou a ser o conceito de uniformidade das causas naturais em um sistema fechado. O homem passou, dessa forma, a inserir Deus e o homem na máquina, “e não há nada que se encontre fora da máquina cósmica total; cada coisa que existe é uma parte dela” (SCHAEFFER, 2003, p.97).

É neste ponto que passamos para a “moderna ciência moderna”, na qual temos a uniformidade das causas naturais em um sistema fechado, que inclui a sociologia e a psicologia. O homem está incluso na máquina. Este é o mundo em que vivemos no campo da ciência. À medida que não acreditamos mais que eles possam ter certeza de que o Universo seja razoável, porque foi criado por um Deus razoável, levanta-se a questão que Leonardo da Vinci já havia entendido e que os gregos já haviam compreendido antes deles: “Como o cientista sabe? Com base em que ele pode saber que o que ele sabe ele de fato sabe?” (SCHAEFFER, 2002b, p. 81).

Logo, a partir da mudança paradigmática do saber científico, fundamentada na exclusão da base cristã, surgiria o novo paradigma científico, pautado, doravante, na ciência naturalista ou ciência materialista.

Schaeffer ressalta que esse deslocamento de paradigma não nasceu por conta de provas científicas que descartaram inequivocamente e experimentalmente a base cristã, mas “porque os cientistas que adotavam essa nova visão tinham aceitado uma base filosófica diferente” (SCHAEFFER, 2003, p.98). Em outras palavras, não foram as novas descobertas científicas que fizeram com que uma nova visão fosse implantada, antes tal mudança se deu em função de uma nova cosmovisão assumida pelo espírito autônomo e moderno, que incluiu o homem e Deus na máquina cósmica.

No entanto, quando se deu a adoção do sistema fechado de causa e efeito, tal acontecimento não se limitou apenas à ciência – à química, à física e à astronomia. Seus ditames foram estendidos e percebidos também nas áreas da psicologia e das ciências sociais, e, dessa forma, não demorou para se declarar que Deus e o homem estavam mortos (SCHAEFFER, 2003, p. 98).

Outro fator deve ser ressaltado para que a percepção do desenvolvimento do novo paradigma científico seja mais abrangente. É fato que a exclusão da base cristã trouxe implicações para o desenvolvimento científico e o início da conseqüente crise epistemológica que alcançaria a ciência, sobretudo a física. Partindo de si mesmo, do sistema fechado, o homem se tornou uma máquina, desprovido, portanto, de sentido e validade.

Vale lembrar que, nos dias de Schaeffer, a física clássica se depararia com os novos domínios que resultariam no surgimento embrionário da física moderna.

Nas três primeiras décadas do século XX, ocasião em que Schaeffer era um jovem estudante, duas grandes descobertas fizeram com que tanto a perspectiva newtoniana como a perspectiva racionalista sedimentada em um sistema fechado se tornassem insuficientes para explicar todos os fenômenos naturais. As novas descobertas na física e o surgimento da teoria da relatividade<sup>27</sup> e da teoria quântica<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Comentando a teoria da relatividade, Capra (2006, pp.83-84) diz que “Einstein provocou uma drástica mudança em nossos conceitos de espaço e tempo. Obrigou-nos a abandonar as idéias clássicas de um espaço absoluto como palco dos fenômenos físicos e de um absoluto como dimensão separada do espaço. De acordo com a teoria de Einstein, espaço e tempo são conceitos relativos, reduzidos ao papel subjetivo de elementos da linguagem que um determinado observador usa para descrever fenômenos naturais. Para fornecer uma descrição precisa de fenômenos que envolvem velocidades próximas da velocidade da luz, temos que recorrer a uma estrutura “relativística” que incorpore o tempo às três coordenadas espaciais, fazendo dele uma quarta coordenada a ser especificada em relação ao observador. Em tal estrutura, espaço e tempo estão íntima e inseparavelmente ligados e

“pulverizaram todos os principais conceitos da visão de mundo cartesiana e da mecânica newtoniana” (CAPRA, 2006, p.69), estabelecendo, assim, a mudança de paradigma da física clássica para a física moderna.

No estudo do mundo atômico, o sistema cartesiano e a mecânica newtoniana já não podiam fornecer respostas satisfatórias, pois na experiência atômica a natureza respondia com paradoxos que não podiam ser contemplados pelo método clássico. Os cientistas entraram em crise ao tentar buscar respostas aos fenômenos atômicos utilizando-se da física clássica, até que “somente depois de muito tempo esses físicos aceitaram o fato de que os paradoxos com que se deparavam constituíam um aspecto essencial da física atômica” (CAPRA, 2006, p.71).

A própria teoria da relatividade de Einstein contribuiu, indevidamente, para a disseminação da ideia de relativismo e rejeição de verdade absoluta; e isso não porque Einstein defendera esse conceito algum dia, mas porque sua teoria fora popularmente mal entendida e aplicada ao campo filosófico. Nesse sentido, é interessante o comentário que Schaeffer (2003, p. 90) faz sobre o relativismo indevidamente apregoado sob a égide da teoria da relatividade de Einstein<sup>29</sup>:

É freqüentemente dito que a relatividade, enquanto filosofia, enquanto visão do mundo, se funda na Teoria da Relatividade de Einstein. Acontece que isso não passa de um engano, pois a Teoria de Relatividade de Einstein diz que, por todo o Universo, a luz sempre viaja em uma velocidade constante no vácuo. Em outras palavras, é preciso afirmar com toda a convicção que não existe nada menos relativo, do ponto de vista filosófico, do que a teoria da relatividade. Einstein mesmo era irredutivelmente contrário a essa forma de aplicação dos seus conceitos. É só

---

formam um *continuum* quadridimensional chamado “espaço-tempo”. Na física relativística, nunca se pode falar de espaço sem falar de tempo, e vice-versa”.

<sup>28</sup> Em relação à teoria quântica, Capra (2006, p.73) acrescenta: “a investigação experimental dos átomos, no início do século, provocou resultados sensacionais e totalmente inesperados. Ao invés de partículas duras, sólidas, como eram consideradas pela teoria consagrada pelo tempo, conclui-se que os átomos consistem em vastas regiões de espaço onde partículas extremamente pequenas – os elétrons – se movimentam em redor do núcleo. Alguns anos depois, a teoria quântica deixou claro que mesmo as partículas subatômicas – os elétrons, prótons e nêutrons no núcleo – não se pareciam em nada com os objetos sólidos da física clássica. Essas unidades subatômicas da matéria são entidades muito abstratas e têm um aspecto dual. Dependendo do modo como as observamos, apresentam-se ora como partículas, ora como ondas; e essa natureza dual também é apresentada pela luz, que pode adotar a forma de partículas ou de ondas eletromagnéticas. As partículas de luz foram chamadas inicialmente *quanta* por Einstein – daí a origem do termo “teoria quântica” – e são hoje conhecidas como fótons.

<sup>29</sup> É oportuno também o comentário que Veith (1999, p.36) faz sobre o mau e popular entendimento da teoria da relatividade de Einstein ao dizer: “a geometria euclidiana levantou a possibilidade de a matemática ser apenas um jogo arbitrário em lugar de reflexão de leis absolutas da natureza. A teoria da relatividade de Einstein na física, conforme é mal entendida popularmente, sugere às massas que “tudo é relativo”. Mais, seriamente, a física quântica desafia toda nossa capacidade de imaginar o que ela descreve, aparentemente violando os cânones da lógica ou do senso comum. Quando os experimentos provam que a luz é partícula ou onda, dependendo de como é observada, parece até que a lei fundamental da não-contradição é violada, como se a realidade não fosse racional”.

lembrarmos das suas palavras, tão amplamente citadas, publicadas no *London Observer*, em 5 de abril de 1964: ‘Eu não posso acreditar que Deus joga dados com o cosmos’.

O que se pretende demonstrar é que Schaeffer vivenciou, em meados do século XX, o deslocamento de paradigma na física e, conseqüentemente, na ciência, pois fora contemporâneo de grandes cientistas que alavancaram o novo paradigma.

A teoria quântica, ou mecânica quântica, como também é chamada, foi formulada durante as primeiras três décadas deste século por um grupo internacional de físicos, entre eles Max Planck, Albert Einstein, Niels Bohr, Louis De Broglie, Erwin Schrodinger, Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg e Paul Dirac. Esses homens juntaram suas forças, a despeito de fronteiras nacionais, para viver um dos mais excitantes períodos da ciência moderna (CAPRA, 2006, p.71).

Portanto, o paradigma científico antigo, cujo alicerce se dava no pressuposto da existência de um Deus criador, havia inicialmente se deslocado para o paradigma racionalista. Nessa ocasião, o homem, a partir de si mesmo, descobriria as verdades e as leis da máquina do Universo. Nos dias de Schaeffer (segunda metade do século XX), ele teria finalmente sofrido seu deslocamento mais polarizado e antagônico, pois, a partir da física moderna, não apenas a base racionalista fora deslocada, mas até o misticismo, com sua ênfase na irracionalidade, passaria a influenciar os novos físicos e a “moderna ciência moderna”, como se observa no oportuno comentário de Capra (2006, p.73):

Muitos físicos, criados, como eu, numa tradição que associa ao misticismo as coisas vagas, misteriosas e altamente não-científicas, ficaram chocados ao ver suas ideias comparadas às dos místicos. Essa atitude, felizmente, está mudando. Como o pensamento oriental começou a interessar a um número significativo de pessoas, e como a meditação deixou de ser vista como ridícula ou suspeita, o misticismo está sendo encarado seriamente, mesmo no seio da comunidade científica. Um número crescente de cientistas está consciente de que o pensamento místico fornece um coerente e importante *background* filosófico para as teorias da ciência contemporânea, uma concepção do mundo em que as descobertas científicas de homens e mulheres podem estar em perfeita harmonia com seus desígnios espirituais e crenças religiosas.

Mas não foi apenas a ciência que sofreu com o esgotamento do ideal iluminista. A filosofia, na segunda parte do século XIX, começou a apresentar sua inclinação para a ideia de abandono dos absolutos e universais. No período em que

ocorre a preparação para o deslocamento do paradigma moderno para o pós-moderno, o qual se pode denominar de “prelúdio ao pós-modernismo”, observa-se a sedimentação da rejeição ao espírito iluminista. Um pouco antes do nascimento de Schaeffer, Nietzsche (1844-1900) passou a ocupar lugar de destaque nesse processo paradigmático em transição. Para Grenz (2008, p.128), Nietzsche foi o pai do pensamento pós-moderno. Ele lançou uma nova noção epistêmica quando defendeu que o conhecimento ou a epistemologia é construído pela interpretação, ou seja, o conhecimento passaria a ser visto como algo construído, e não revelado ou descoberto (GRENZ, 2008, p.129). Dessa forma seria estabelecida a noção do processo de criação da realidade, o que contrariaria não apenas a base cristã, mas os parâmetros dos primeiros cientistas. E não apenas isso. Se o homem moderno buscava partir de si mesmo em um sistema fechado, na fixação da transição para o novo paradigma, o período “pré-pós-moderno” romperia definitivamente com o transcendente para que o homem formasse sua teoria do conhecimento, e isso impulsionado, como comenta Grenz (2008, p.142), pelo pensamento de Nietzsche:

Nietzsche fez soar um alarme: a modernidade estava pronta para um colapso catastrófico. Juntamente com seus colegas idealistas, Nietzsche levantara as questões que marcaram o começo da morte do eu transcendental construído tão cuidadosamente pelos gigantes da filosofia moderna, Descartes e Kant. Todavia, o papel dos idealistas germânicos foi, em grande parte, preparatório. Eles deixaram para outros a tarefa de se preocupar com as questões que, por fim, solapariam o modernismo e preparariam o caminho para a era pós-moderna.

Assim, a verdade universal, supra-cultural, que era evocada pelo cristianismo e também pelo Iluminismo, na pós-modernidade seria rejeitada como tal. O relativismo hegeliano tomou novas proporções no início do século XX, ocasião em que a verdade passou a ser decisivamente algo relativo para o indivíduo ou para determinada coletividade. O conhecimento passou a ser visto como questão de perspectiva pessoal ou, no máximo, como expressão de uma comunidade humana específica, pois o mesmo estava situado na base das possibilidades de interpretações da linguagem.

A verdade pós-moderna tem a ver com a comunidade de que participa o indivíduo. Uma vez que são muitas as comunidades humanas, necessariamente serão muitas também as diferentes verdades. Muitos pós-modernos chegam a crer que essa pluralidade de verdades pode existir umas ao lado das outras. A consciência



pós-moderna, portanto, implica um tipo radical de relativismo e pluralismo (GRENZ, 2008, p.29).

Portanto, às vésperas do nascimento da pós-modernidade, Nietzsche e sua perspectiva epistêmica deram origem ao estabelecimento da desesperança do homem pós-moderno (o qual Schaeffer chama de homem moderno). O paradigma da esperança empunhado pelo Iluminismo foi deslocado para o da desesperança, em face do abandono da noção de verdade e de absolutos. O ideal otimista do Iluminismo, no prelúdio da pós-modernidade, fora transformado, com Nietzsche, em pessimismo marcado por seu niilismo, como se observa em suas próprias palavras:

Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de retornar (NIETZSCHE, 1978, p.208).

A pós-modernidade nasce, portanto, no início do século XX, com a ruptura com o transcendente e o existencialismo sendo constituído em sua base filosófica.

É exatamente nesse período que se dá o nascimento, o desenvolvimento intelectual e ministerial de Schaeffer. Ele vê o estabelecimento da filosofia existencialista, fruto da referida ruptura, a qual passou a marcar seus dias, perfazendo, sobretudo, o paradigma pós-moderno.

Logo, para Schaeffer, o homem moderno (como já foi dito, deve-se entender “homem pós-moderno”) é um homem existencialista em sua forma de pensar e viver, pois suas escolhas – que tencionam a busca por sentido fora da realidade objetiva, mas dentro da perspectiva ou sistema construtivista da realidade – sempre estão inseridas na estrutura da metodologia existencial, conforme o próprio Schaeffer comenta:

Sem o Deus infinito-pessoal, tudo o que uma pessoa pode fazer, como Nietzsche destaca, é construir “sistemas”. Na linguagem de hoje, nós os chamaríamos de “projetos virtuais”. Qualquer um é capaz de erigir uma espécie de construção, com uma estrutura limitada qualquer, em que possa viver, fechando-se de tal forma que não tenha mais nenhuma possibilidade de enxergar além dos seus muros. Esse projeto pode ser uma série de coisas. Pode parecer pomposo e nobre, falando, por exemplo, de uma forma idealista, que ele foi destinado para que o maior número de pessoas tenha os maiores benefícios. Ou então pode ser um cientista, concentrado em algum aspecto específico da ciência, de modo que ele não tenha de se preocupar com nenhuma das grandes

questões, como, por exemplo, por que as coisas existem afinal de contas. Pode ser um esquiador que passou anos a fio treinando para conseguir reduzir o seu tempo em um décimo de segundo nas olimpíadas de inverno. E poderia facilmente até ser um projeto composto de palavras teológicas, inserido na estrutura da metodologia existencial. Foi nesse ponto que o ser humano chegou ao construir só de si mesmo, e é aí que nos encontramos hoje. (2003, p.127)

Schaeffer viveu, portanto, numa época em que as cortinas da modernidade se fecharam, enquanto, definitivamente, as cortinas para o estabelecimento da pós-modernidade estavam sendo abertas com o foco de luz centrado no existencialismo – e este, por sua vez, estava fundado na falta de sentido e finalidade da vida, além de totalmente desligado da verdade objetiva, como comenta Veith:

Segundo o existencialismo, não há sentido nem finalidade inerente na vida. A ordem automática cega da natureza e as conclusões lógicas do racionalismo podem até mostrar ordem, mas são desumanas. No que diz respeito ao ser humano, as repetições estúpidas das leis naturais não têm sentido. A esfera objetiva é absurda, vazia de qualquer significação humana. Sentido não é coisa que se descubra no mundo objetivo; ao contrário, sentido é um fenômeno puramente humano. Embora não haja um sentido pré-fabricado na vida, os indivíduos podem criá-los para si. Pelas suas próprias livres escolhas e atos deliberados, as pessoas podem criar sua própria ordem, um sentido para sua vida, que elas e somente elas determinam. Esse sentido, entretanto, não tem validade para mais ninguém. Ninguém pode providenciar um sentido para outra pessoa. Cada um deve determinar seu próprio significado, que deve permanecer particular, pessoal e desligado de qualquer sorte de verdade objetiva (VEITH, 1999, p.31).

Para Schaeffer, no centro da perspectiva existencialista – como se verá no último capítulo deste trabalho – está o abandono da racionalidade. Ou seja, foi na época do autor que o antigo paradigma racionalista acabou sendo definitivamente deslocado para o surgimento do paradigma existencialista, com sua base estruturada na irracionalidade, “pois, de acordo com o sistema existencial, toda razão está excluída da experiência” (SCHAEFFER, 2003, p.117).

Nos dias de Schaeffer ocorre, portanto, o estabelecimento e a fomentação do pensamento existencialista, o que resultou no efervescente surgimento de filósofos existencialistas. Nesse sentido, grandes existencialistas foram contemporâneos de Schaeffer. Nomes como Jean-Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960), Martin Heidegger (1889-1976) e Karl Jaspers (1883-1969), entre outros, marcaram sua geração e seu desafio.

Schaeffer contestou o pensamento de todos estes filósofos – em especial, a irracionalidade compreendida na sua estrutura. Tirando as nuances de cada pensador existencialista, a essência é sempre a mesma, pois o ponto nevrálgico do sistema existencialista é a base irracional. O sentido, a validade, o significado, se todos esses elementos forem postos na estrutura existencialista, o saldo ou resultado encontrado será o pessimismo<sup>30</sup>. Para os existencialistas, no campo racional as tentativas de se encontrar sentido e validade foram esgotadas, e nessa perspectiva só restará o pessimismo, pois tudo o que a razão pode gerar é o pessimismo (SCHAEFFER, 2003, p.117).

Com o estabelecimento da irracionalidade no centro do cenário da pós-modernidade, não tardou para que o pensamento existencialista se tornasse o paradigma da estrutura pós-moderna e para que os efeitos desse novo sistema fossem percebidos em diversos campos da sociedade.

Nesse contexto, Schaeffer presencia a busca humana por sentido nas experiências, sobretudo naquelas em que se aborta a razão. Ele destaca a influência de Aldous Huxley<sup>31</sup>, que apregoou que a solução existencial para o homem estaria nas drogas, ou seja, na obtenção da experiência de primeira ordem por meio de alucinógenos. Assim, segundo o autor, é dado em seus dias o impulso ao consumo de drogas que tanto marcaram a segunda metade do século XX, e ainda marcam o presente século.

É verdade que há grande diferença na motivação do consumo de drogas em seu início em relação ao atual uso, sobretudo quando se observa o efervescente tráfico por parte da atual geração. Todavia, o destaque que se deseja dar é que no início do consumo de drogas a causa que impulsionou tal prática estava fundamentada numa perspectiva ideológica. Comentando a proposta de solução nas drogas de Aldous Huxley, Schaeffer (2003, p.118) diz que, “nessa sua tentativa de

---

<sup>30</sup> A pós-modernidade é marcada pela falta de sentido, pessimismo e incoerências não excludentes, como comenta Alvin Toffler: “a aparente incoerência da vida política está refletida na designação da personalidade. Psicoterapeutas e gurus fazem um alto negócio; as pessoas vagueiam sem destino entre terapias concorrentes, desde o primeiro vagido até *est.* Entram nos cultos e na bruxaria ou, alternadamente, num privatismo patológico, convencidos de que a realidade é absurda, louca e sem sentido. A vida pode de fato ser absurda em algum sentido cósmico grandioso. Mas isto dificilmente provaria que não há padrão nos eventos da atualidade (TOFFLER, 2005, p.30).

<sup>31</sup> A perspectiva da ideologia do absurdo e da irracionalidade advindas da oposição ao conceito de verdade absoluta pode ser observada nas seguintes palavras de Aldous Huxley: “As palavras são ao mesmo tempo indispensáveis e fatais. Tratadas como hipóteses de trabalho, as proposições sobre o mundo são instrumentos por meio dos quais somos capacitados progressivamente a entender o mundo. Tratadas como verdades absolutas, como dogmas que devem ser engolidos, como ídolos que devem ser adorados, as proposições sobre o mundo torcem nossa visão da realidade e nos conduzem a todo tipo de conduta imprópria” (HUXLEY, 2003, p.308).

associar-se ao pensamento oriental, a sua esperança era de encontrar um sentido para a vida no campo do irracional”.

Foi com Huxley e seu foco nas drogas que as mesmas acabaram invadindo o Ocidente como uma avalanche, pois essa era a consequência natural na linha do que as pessoas estavam colocando no campo do irracionalismo, na esperança de encontrar algum sentido e valor. Os jovens (mas não só eles) estavam experimentando a viagem das drogas, para depois poderem ingressar numa viagem religiosa pelo Oriente. Ambas as correntes buscavam a verdade dentro da sua própria cabeça, e ambas negavam a razão (SCHAEFFER, 2003, p.119).

Assim, o ideal de verdade objetiva fora extinto e “esse foco nas drogas alucinógenas inspirou diversos grupos e artistas de rock – por exemplo, Cream, Jefferson Airplane, Grateful Dead, Incredible String Band, Pink Floyd e Jimi Hendrix” (SCHAEFFER, 2003, p.118).

O fato é que no final da década de 60 as esperanças baseadas nas drogas chegariam ao fim. Elas deixariam seu tom ideológico para tomar sobre si o tom trágico de gerações futuras. Principiada pela busca de sentido, as drogas resultaram em desesperança e degradação do homem, passando a servir como fuga e pesado vício. A esperança no famoso festival de rock de 1969 denominado Woodstock – onde se deu intenso consumo de drogas por parte da comunidade *hippie* – viria a se tornar a consumação do pessimismo e fracasso dessa visão literalmente entorpecida, “embora os jovens não se dessem conta disso ainda. O próprio Jimi Hendrix (1942-1970) em breve viria a se tornar o símbolo do fim. Negro, extremamente talentoso, explorado de maneira desumana, acabou morrendo de overdose, em setembro de 1970, engasgado no próprio vômito” (SCHAEFFER, 2003, p.148).

Assim sendo, fica claro que não foram apenas os filósofos que foram afetados com a perda da esperança na unidade do conhecimento e com o estabelecimento do conceito fragmentado da realidade, o qual surgiu como fruto da irracionalidade difundida pelo pensamento existencialista. Antes, artistas, músicos e escritores do século XX também receberam a influência do novo paradigma e foram redargüidos por Schaeffer.

A desesperança narrada na filosofia também passou a ser vista e esboçada, nos dias de Schaeffer, nas telas de famosos pintores. Vários pintores contemporâneos de Schaeffer, como Salvador Dali (1904-1989), Pablo Picasso (1881-1973) e Marcel Duchamp (1887-1968), começaram a explorar em suas telas o absurdo proveniente

da perspectiva irracional, o que, segundo o autor, resultou na esterilidade da arte (SCHAEFFER, 2003, p.130).

Surge então, como fruto da adoção da irracionalidade em sua base, a pintura surrealista<sup>32</sup>. Tal estilo de arte, e até de vida, via tudo como fruto do acaso e de um grande absurdo, como apregoava o dadaísmo<sup>33</sup>. Esse estilo pode ser constatado, por exemplo, em Salvador Dali – que posteriormente abandonaria o surrealismo e partiria para pinturas místicas, também focadas no salto para o irracional –, como comenta Schaeffer:

Dali explicava em suas entrevistas que ele havia achado um sentido místico para a vida no fato que as coisas eram feitas de energia e não de massa sólida. Por esse motivo, para ele havia uma razão para o salto para o campo do irracional lhe dar esperança de sentido. Quer nas suas entrevistas, quer nas pinturas, o que fazia escapar do absurdo que era o surrealismo não era a razão nem o cristianismo; era um salto cego para o campo do irrealismo. (2003, p.121)

Schaeffer também aponta o conceito fragmentado da realidade nas obras do artista espanhol Picasso, que morreu em 1973, apenas onze anos antes da morte do autor. Os efeitos da irracionalidade e do absurdo também foram vistos nas obras desse pintor que ajudou a consolidar uma nova técnica de fragmentação, que combinava com a cosmovisão pós-moderna da fragmentação da verdade. Nessa perspectiva, o mundo e o homem estavam fragmentados para o homem moderno e obviamente para Picasso, e o que fora enaltecido pelos artistas humanistas da Renascença passou a ser esquecido à luz do novo paradigma. Comentando esse fato, bem como a incoerência dessa perspectiva na trajetória do próprio Picasso, pois este

---

<sup>32</sup> Quanto ao Surrealismo, trata-se do “movimento que se distingue mais pela temática do que pela adoção de uma determinada técnica. As obras surrealistas em geral apresentam imagens fantásticas surgidas de sonhos e de novos mundos criados pelo artista” (VELLO; COLUCCI; ARIANE, 2001, p.8). O Surrealismo surgiu na França em 1924, com sua premissa na irracionalidade através da arte, tendo como um dos seus maiores expoentes o pintor Salvador Dali (PROENÇA, 1997, p.166).

<sup>33</sup> Sobre o movimento literário cognominado Dadaísmo, Graça Proença comenta: “Durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), artistas e intelectuais de diversas nacionalidades, contrários ao envolvimento de seus países no conflito, exilaram-se em Zurique, Suíça. Aí acabaram fundando um movimento literário que deveria expressar suas decepções com o fracasso das ciências, da religião e da filosofia existentes até então, pois se revelaram incapazes de evitar a grande destruição que assolava toda a Europa. Esse movimento foi denominado Dadá, nome escolhido pelo poeta húngaro Tristan Tzara. Ele abriu um dicionário ao acaso e deixou seu dedo cair sobre uma palavra qualquer da página. O dedo indicou a palavra “dada”, que na linguagem infantil francesa significa ‘cavalo’. Mas isso não tinha a menor importância. Tanto fazia ser essa como outra qualquer palavra, pois a arte perdia todo o sentido, já que a guerra havia instaurado o irracionalismo no continente europeu” (PROENÇA, 1997, p.165).

não se mostrou sempre coeso e conexo com seu sistema focado no absurdo e no irracional, Schaeffer pontua:

Em *Les Demoiselles d'Avignon* as pessoas aparecem como se valessem menos do que pessoas; o elemento humano foi completamente perdido. Mas é fascinante que Picasso, na verdade, não conseguia conviver com essa perda. Quando ele se apaixonou por Olga e, mais tarde, por Jacqueline, Picasso não as pintou consistentemente de forma fragmentada. Mas, nos momentos mais importantes do seu relacionamento, ele as pintava com todo o seu gênio, como elas realmente eram, e em toda a sua humanidade. (2003, p.132)

Já o pintor Marcel Duchamp, que morreu no mesmo ano do festival de Woodstock, foi quem mostrou mais claramente a compreensão do absurdo, segundo Schaeffer. Um bom exemplo do absurdo, da irracionalidade e do conceito fragmentado da realidade e da vida pode ser visto na obra *Nu Descendo uma Escada*. Schaeffer (2003, p.134) afirma que as obras prontas de Duchamp “eram compostas pelos primeiros objetos que caíam nas suas mãos, os quais ele simplesmente assinava. Ora era uma roda de bicicleta, ora um penico. Com isso, a arte em si passou a ser considerada absurda”.

Na música, observa-se igualmente a influência do novo paradigma, pautado na irracionalidade e na indeterminação. O que fora estruturado e definido até então pelos grandes músicos dos séculos XVIII e XIX começou a receber mudanças com as novas concepções implantadas no século XX. O pensamento atual passa a ser difundido por meio da música e de músicos contemporâneos de Schaeffer, tais como Leonard Bernstein, Joseph Machlis, Schoenberg, Alban Berg, Anton Webern e John Cage, entre outros. Todos eles deram continuidade a essa onda de indeterminismo musical a seu modo. Explanando as palavras de Donald Jay Grout<sup>34</sup>, quando este comenta sobre os temas modernos na música de Schoenberg e Berg, Schaeffer aponta: “Fica claro aqui o quanto a música toda indeterminada é uma forma de expressão bastante apropriada para o homem que chegou onde chegou hoje” (SCHAEFFER, 2003, p.136).

Em relação à influência do novo paradigma nos filmes, Schaeffer comenta que, sobretudo nos anos 60, as maiores influências e declarações filosóficas que

---

<sup>34</sup> Schaeffer cita neste ponto as palavras em tom poético de Donald Jay Grout, registradas em *A History of Western Music*, acerca dos temas principais de Schoenberg e Berg no mundo moderno: “Isolado, indefeso e preso nas amarras de suas forças não conseguiram entender, escravizado que estava pelo conflito interno, tensão, ansiedade e medo” (SCHAEFFER, 2003, p.136).

encontravam guarida na sociedade foram difundidas e veiculadas por filmes. Ele assevera:

Filmes filosóficos como esses atingiam muito mais pessoas do que os escritos filosóficos ou até a pintura e a literatura. Entre esses filmes podemos citar *Ano Passado em Marienbad* (1961), de Alain Resnais, *Tystnadem* (1963), de Ingmar Bergman, *Julieta dos Espíritos* (1965), de Frederico Fellini, *Blow-Up-Depois Daquele Beijo* (1966), de Michelangelo Antonioni, *A Bela da Tarde* (1967), de Luis Bñuel, e a *A Hora do Lobo* (1967), de Ingmar Bergman. Todos eles mostravam de maneira figurada (e de modo bastante intenso) como é ver o homem como máquina e também o que é tentar viver no campo do irracional. Nele, o homem é deixado sem categorias. Ele não tem como distinguir entre o certo e o errado, ou até entre o que é objetivamente verdadeiro como algo à ilusão ou fantasia (SCHAEFFER, 2003, pp.142-143).

Schaeffer viveu, portanto, num contexto em que o pensamento existencialista fora fortemente disseminado. A base irracional evocada pela filosofia existencialista fora difundida no século passado no campo da arte, música, literatura e até nos filmes e na mídia. Foi numa sociedade insuflada pela perspectiva da construção do sentido à parte da racionalidade que Schaeffer viveu, deparando-se com a crise de paradigmas instalada como fruto da desesperança do homem contemporâneo.

Com a visão existencialista crescente desde o início do século XX, o desespero do homem contemporâneo vem apresentando um desenvolvimento igualmente crescente. No “andar de cima”<sup>35</sup>, tudo é otimismo, desde que a razão seja abortada. A busca de sentido da vida é direcionada para um campo dissociado da racionalidade, pois no “andar de baixo”<sup>36</sup>, onde se encontra a razão, todas as tentativas de se encontrar validade e sentido à luz do paradigma moderno ou iluminista racionalista estão ultrapassadas e esgotadas. É nesse contexto que Schaeffer fala em *metodologia existencial*, por considerar que esta divorcia o sentido da vida na base racional, colocando-o, no entanto, no irracional, como o próprio Schaeffer comenta:

Esta divisão nesses dois campos é a *metodologia existencial*. Essa metodologia (e a existência da própria dicotomia) é a marca da corrente atual do pensamento humanista. À medida

<sup>35</sup> As expressões “andar de cima” e “andar de baixo” são usadas por Schaeffer para se referir, respectivamente, à “graça” (que deve-se entender como sendo o nível superior, no qual se encontra o Deus criador; o céu e as coisas celestes; o invisível e sua influência na terra; a alma humana; a unidade) e à “natureza” (que deve-se entender como sendo o nível inferior, no qual abrange a criação; a terra e as coisas terrestres; o visível e o que fazem a natureza e o homem na terra; o corpo humano; a diversidade).

<sup>36</sup> A explicação desta expressão de Schaeffer está registrada na nota anterior.

que passam a adotar essa dicotomia – em que o racional está totalmente separado do irracional –, é preciso que as pessoas encarem o fato de que muitas coisas podem ser postas no campo do irracional. E, na verdade, não importa o que alguém escolha colocar ali, pois a razão não dá nenhuma base para a opção entre uma coisa e outra. (2003, p. 121)

Contudo, como foi apresentado, Schaeffer entende que a quebra de paradigma provém concomitantemente do entrelaçamento de três áreas que fortemente atuam numa sociedade, a saber: a científica, a filosófica e a religiosa. Logo, os ditames do existencialismo secular também se deslocaram para o campo religioso ao longo da história, e sobretudo na época de Schaeffer. O que acontecera com a filosofia, a ciência e a cultura geral também afetaria a teologia durante o processo de deslocamento do paradigma moderno para o pós-moderno.

Schaeffer é direto em afirmar que o existencialismo teológico começou com o teólogo Karl Barth (1886-1968), também seu contemporâneo. Ele diz que foi especialmente com o primeiro comentário do Novo Testamento de Karl Barth, *Epístola aos Romanos*, que o existencialismo foi impulsionado definitivamente para a teologia, pois “Karl Barth havia criado o seu próprio tipo de dicotomia e trouxe a metodologia existencialista para a teologia” (SCHAEFFER, 2003, p.122).

Vale dizer que a teologia existencialista não surgiu de repente no cenário religioso do Ocidente. Antes de esse paradigma religioso ganhar em desenvoltura e abrangência, deve-se lembrar da influência que a teologia havia anteriormente recebido dos ensinamentos advindos do Iluminismo. Ou seja, antes do desenvolvimento de uma teologia existencialista, há de se considerar que no século XVIII o racionalismo havia estendido seus princípios humanistas ao estudo teológico. Tal racionalismo teológico deu origem à chamada teologia liberal, muito difundida nas escolas europeias, sobretudo nas alemãs, pois ela se prontificou a fazer, de forma otimista, uma síntese entre o racionalismo iluminista e o cristianismo. Disso resultou o conhecido liberalismo teológico do século XIX, que se propagou com um pressuposto alicerçado na eliminação dos elementos sobrenaturais narrados na Bíblia, em especial no Novo Testamento.

Desse modo, a perspectiva teológica liberal deu o impulso para a separação do Jesus histórico do Jesus da fé, ou seja, o esforço em separar Jesus, como um personagem histórico, dos eventos sobrenaturais a ele associados e narrados nas Escrituras. Entretanto, a teologia moderna racionalista se mostrou frustrada em levar tal tarefa adiante. Apesar de a influência do Iluminismo ter originado a teologia



racionalista ou liberal, esta não conseguiu alcançar um estudo estribado apenas no racionalismo quando aplicado à pessoa do Jesus histórico.

No entanto, em meio a essa implexa e intensa tentativa teológica moderna, o paradigma racionalista, evocado pela filosofia iluminista, já mostrava seus desgastes e frustrações, não tardando para que a filosofia existencial lançasse suas bases e metodologia na perspectiva do estudo teológico. Em outras palavras, a tentativa de se consolidar uma teologia racionalista estava, no século XX, se deslocando para um novo paradigma cunhado pela metodologia existencialista. A irracionalidade recairia também no campo teológico, como havia acontecido na filosofia anos antes, e a porta de entrada para isso, segundo afirma Schaeffer, foi Karl Barth, que, seguindo o advento existencialista, deu origem à teologia existencial neo-ortodoxa.

Assim, a neo-ortodoxia passou a abraçar a irracionalidade, pois afirma que a Bíblia, apesar de conter erros históricos (ou seja, na área da razão), é capaz de, mesmo assim, providenciar uma experiência religiosa, não obstante esta se dar no campo do irracional. Sobre essa transição paradigmática sofrida no campo teológico, Schaeffer oportunamente pontua:

Assim como o pensamento humanista, que era aceito de forma geral, começava otimista quanto à descoberta de respostas para a vida através da razão, partindo só do homem (mas com kierkegaardianismo isso se transformou em pessimismo e a *metodologia existencial* e toda a sua dicotomia passaram a ser admitidas), a teologia liberal acabou fazendo a mesma coisa. Com Karl Barth a metodologia existencial e a dicotomia passaram a ser admitidas também na teologia. Depois que o liberalismo teológico mais antigo fracassou, Barth caminhou para o vácuo com a sua teologia de Kierkegaard. (2003, p.123)

Assim sendo, a teologia predominante na pós-modernidade é uma teologia que tem sua raiz na estrutura existencialista – a neo-ortodoxia. Logo, a fim de acompanhar o novo paradigma, a neo-ortodoxia não vê a Bíblia como fonte de conhecimentos e revelação pautados em elementos históricos e no cosmos, pois não deixa de criticamente afirmar a presença de erros nas Escrituras. Seu proveito, proficuidade e validade originam-se da adoção da perspectiva irracional, a qual deve abranger toda experiência religiosa, pois tudo o que é religioso encontra-se no campo do irracional. “Tudo o que resta são meras palavras de conotação religiosa sem conteúdo religioso, e a emoção que determinadas palavras religiosas continuam despertando nas pessoas – e isso é tudo” (SCHAEFFER, 2003, p.125).

Outro grande teólogo neo-ortodoxo que chamou a atenção de Schaeffer, e com quem teve que conviver e discordar, foi Paul Tillich (1886-1965). Este, como os demais teólogos neo-ortodoxos, adotou a perspectiva existencialista e a adoção de palavras desprovidas de definição racional, considerando, portanto, apenas palavras carregadas de conotação. Desse modo, a “teologia do Deus-está-morto que se seguiu a Tillich concluiu logicamente que, se tudo o que nos resta é a palavra *Deus*, não temos motivo nenhum para não nos livrarmos da própria palavra” (SCHAEFFER, 2003, p.125).

É válido ressaltar que a teologia do Deus-está-morto que se seguiu a Tillich, conforme comenta Schaeffer, se deu pela influência que este e outros receberam de Nietzsche. Isso porque o que está sendo afirmado com essa expressão não corresponde à inexistência ou negação de Deus, mas ao pressuposto da irracionalidade encontrado na metodologia existencialista, quando esta elimina qualquer comunicação racional em termos de revelação bíblica sobre Deus enquanto ser pessoal transcendente e ao mesmo tempo imanente, que fala à consciência humana e dita seus absolutos morais. Sobre Nietzsche e a morte de Deus o próprio Tillich (2004, p. 209) acrescenta:

O conceito de “morte de Deus” é um símbolo meio poético e meio profético. Que significa? Ordinariamente, pensar-se-ia que quer dizer a disseminação do ateísmo. Mas não era essa a intenção de Nietzsche. Nietzsche não estava interessado em reeditar a crítica ateísta ou naturalista contra a ideia teísta de Deus. Aceitava, como Marx já o fizera, a crítica da religião de Feuerbach. Afirmava, porém, que, quando cai a ideia tradicional de Deus, algo mais também cai com ela. A consequência mais importante do símbolo da morte de Deus é a queda do sistema de valores éticos em que se baseava a sociedade. Trata-se, naturalmente, de um símbolo, pois só se pode dizer que Deus morreu na consciência do homem. A ideia da morte de Deus em si, querendo dizer que Deus se transforma num cadáver, seria absurda. A ideia quer dizer que morreu na consciência do homem a ideia tradicional do absoluto ou supremo. Como resultado disso, alguém precisa ocupar o lugar de Deus enquanto mantenedor do sistema tradicional de valores. Assim, confirma-se a minha interpretação. Quem deve ocupar esse lugar é o próprio homem. No passado o homem se acostuma a ouvir “farás” e “não farás”, da parte de Deus ou do sistema objetivo de valores. Tudo isso terminou. Em seu lugar, Nietzsche colocou o homem que diz: “eu farei”. O homem não mais decide o que fazer impulsionado pelo mandamento divino, mas pelo que quer. “Faço o que quero porque decido o que é bom ou mau”.

Assim, não se pode desconsiderar o contexto vivencial em que Schaeffer se deparou no tocante ao deslocamento de paradigma na esfera teológica. Schaeffer viveu exatamente numa época em que o pensamento pós-moderno se consolidaria e envolveria muitas áreas da sociedade, sendo que tal pensamento sempre se encontrou baseado na premissa humanista do homem partindo de si mesmo e rompendo com o transcendente.

A filosofia faria recair seus conselhos sobre diversas áreas do comportamento humano, e obviamente não deixaria de fora a teologia, a qual inicialmente sofreria um deslocamento oriundo das influências moderna e racionalista, para chegar, por fim, no deslocamento pós-moderno existencialista, com consolidada base no irracional. Essa migração da filosofia existencialista para o ambiente teológico, que acabou por gerar a neo-ortodoxia, pode ser vista no seguinte comentário de Schaeffer:

Na sua tentativa de partir exclusivamente do homem, as pessoas e a teologia de hoje acabam relegadas à mesma postura assumida pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Em 1880, Nietzsche foi o primeiro a afirmar, de forma moderna, que Deus está morto, e ele entendia bem onde as pessoas acabam quando dizem isso. Se Deus está morto, então, tudo aquilo a que Deus fornece resposta e sentido está morto. E isso é verdade, não importa se é o homem secular ou o teólogo de hoje que está dizendo “Deus está morto” ou se ele está simplesmente reagindo contra aqueles teólogos que dizem que Deus está morto; o fato é que ele continua utilizando uma metodologia existencial. Ele mesmo estará relegado a todo o *conteúdo* sobre a morte de Deus e todas as garantias de que Deus está morto enquanto ser *peçoal*. (2003, p.126)

Ainda não se deve deixar de considerar que o esgotamento da teologia liberal e o ensejo para o estabelecimento da neo-ortodoxia como teologia pós-moderna também se deram por abalos provenientes de fatores histórico-políticos que marcaram o mundo, e principalmente a Europa e os Estados Unidos. Como diz González (1998, p.90), “o otimismo dos teólogos protestantes liberais na Europa viu-se abalado pelas duas guerras mundiais. O mesmo ocorreu nos Estados Unidos, embora em graus e velocidades menores. De certo modo, a rebelião de Karl Barth contra o liberalismo foi o primeiro aviso da necessidade de uma teologia pós-moderna”.

Logo, apesar da já mencionada dificuldade de datação do deslocamento da modernidade para a pós-modernidade, dois fatos históricos muito relevantes não

podem ser desconsiderados dentro da perspectiva de se buscar os adventos que, por terem grande importância mundial, acabam servindo de ícones da transição paradigmática, assim como apontam para o ápice da crise de paradigmas.

São dois acontecimentos de proporções e envolvimento internacional que o próprio Schaeffer presenciou e que, para alguns, servem ao mesmo tempo de símbolos do fracasso do modernismo e do início da busca pelo sentido da vida através do existencialismo pós-moderno.

O primeiro deles é mais abrangente e marcante, pois se trata da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), ocasião em que praticamente se definiu o fim do sonho modernista-iluminista – o qual apregoava um mundo livre, sem a tutela da metafísica e dos crivos religiosos e com o alvissareiro avanço tecnológico e científico, capaz de proporcionar uma sociedade mais justa e esclarecida.

O otimismo moderno caiu, portanto, com o advento da Segunda Grande Guerra, e o descrédito do paradigma moderno foi consumado com a iminente possibilidade de uma Guerra Fria, que estava sendo alavancada pelo cabedal científico e tecnológico derivado do modernismo, com sua incessante busca pela felicidade humana a partir do cientificismo e da industrialização resultante.

Durante o século XX, uma série de acontecimentos demonstrou que, embora os benefícios da tecnologia moderna fossem valiosos, também podiam sair caríssimos. Durante os trinta anos entre 1914 e 1944, praticamente toda a humanidade se viu envolvida em duas “guerras mundiais” que, embora fossem verdadeiramente mundiais no impacto, deviam-se principalmente a conflitos entre potências ocidentais. Nessas guerras, os supostos progressos modernos produziram mais baixas – principalmente entre civis – do que em qualquer outro conflito anterior. Na Rússia, e logo em seguida em várias dezenas de países, o poder caiu nas mãos do comunismo, com sua promessa de uma vida melhor para todos, normalmente para os mais pobres e oprimidos. Depois de mais de sete décadas de “guerra fria”, ficou claro que essa era mais uma versão da promessa moderna incapaz de cumprir o prometido. (GONZÁLEZ, 1998, p.88)

O segundo evento que marcou a queda do modernismo, e que afetou diretamente o país de origem de Schaeffer, foi a guerra do Vietnã. Muitos jovens americanos, tendo se voltado para o modo de vida organicamente ligado à natureza e livre de restrições, começaram por questionar os frutos da civilização moderna, tais como sua tecnologia, conceituação, restrições sociais e o design racional.

O projeto otimista do modernismo acabou colhendo, entre os jovens americanos, a decepção de mais uma guerra, que acabaria frustrando qualquer ideal

moderno de uma sociedade mais livre, desenvolvida tecnologicamente e ao mesmo tempo mais humanizada. O efeito foi contrário ao do sonho modernista, pois se a busca da liberdade estava estribada no racionalismo e no conhecimento da verdade científica, doravante a sociedade pós-moderna americana teve que conviver com a busca pela liberdade total e pelo prazer sem restrições através da irracionalidade do pressuposto existencial e do misticismo desprovido da razão, como comenta Veith:

A guerra do Vietnã tipificou para eles os males do capitalismo, da tecnologia e das tradições da democracia americana. Experimentaram drogas como caminho para criar um enlevo consciente, místico – em forte contraste com as demandas do racionalismo moderno. Despojaram-se das proibições sexuais para concretizar a liberdade total e buscar uma vida de prazer sem restrições. (VEITH, 1999, p. 33)

Schaeffer observa que o conceito fragmentado da verdade foi se consolidando na história e em diversas áreas da sociedade (ciência, filosofia, cultura geral, teologia etc.) e que o mesmo serviu de alicerce para a ocupação da pós-modernidade como o novo e atual paradigma.

Os ideais pós-modernos foram aceitos praticamente em todo o Ocidente, onde se tornaram um ponto de vista consensual e um estilo de vida praticamente monolítico. A desesperança racional, que foi fortemente difundida e se tornou o paradigma mais aceito nos dias de Schaeffer, se constituiu em símbolo ou marca da atual geração.

Esse paradigma ainda oferece, segundo Schaeffer, riscos à sociedade em geral. Com a fragmentação da verdade e dos absolutos advindos do Deus pessoal, fica posto que a sociedade se tornou absoluta e soberana para definir, em termos de síntese, valores, ética, moral e ações políticas.

Muito dos líderes dos países que costumavam ter uma base cristã é composta agora por homens “modernos”. Felizmente existem raras exceções, mas são exceções. A tentativa de ser autônomo – independente de Deus e do que ele ensinou na Bíblia e da revelação de Deus em Cristo – tem consequências sérias tanto para os líderes políticos quanto para os professores universitários e pessoas comuns. A grande maioria desses líderes também pensa em termos de síntese, não de padrões fixos e absolutos, e isso se evidencia por todas as suas ações políticas, tanto em seus países quanto em assuntos internacionais (SCHAEFFER, 2003, p.187).

O humanismo que se levantou contra a Bíblia e que se desenvolveu até chegar ao conceito de fragmentação da verdade – pois nega a o conhecimento de Deus na

base revelacional – vem expandindo, do século XX até agora, a morte de valores, pois, com a premissa pós-moderna da morte do conhecimento de Deus, outro resultado não poderia ser observado (SCHAEFFER, 2003, p. 162).

Logo, com a perda de valores, surgem dificuldades que a presente geração tem de enfrentar, pois os absolutos acabam sendo constituídos de forma arbitrária e por medidas sociométricas.

Por todos os lados, as pessoas estão sendo ensinadas que o ser humano não passa de máquina e, à medida que elas são assim instruídas, enfraquece-se a sua resistência à manipulação de todos os tipos, passo a passo. O homem moderno não tem qualquer condição que o obrigue a fazer o que *deve* fazer; ele é relegado exclusivamente ao que *pode* fazer. Os “deveres” morais se limitam ao que é sociologicamente aceitável no momento (SCHAEFFER, 2003, p.173).

O resultado disso, e que se sobressalta no paradigma atual, é a crise de valores, que se espalha e tange questões como legislação, manipulação e formação de elites.

Nesse sentido, “a lei acabou se tornando uma questão de médias estatísticas, da mesma forma como a moral sexual da cultura se tornou uma questão de simples médias” (SCHAEFFER, 2003, p.158), pois a falta de valores morais culmina na contradição cultural da sociedade contemporânea e no seu esforço e desafio de sobrevivência. Sem verdade objetiva ou valores absolutos norteando a presente geração, a moral e a lei podem ser classificadas como relativas ou como absolutos arbitrários, o que acaba insuflando e desenvolvendo a ideia de manipulação, uma vez que sem a verdade a porta para manipulação política e midiática estará aberta, pois “com uma elite providenciando os absolutos arbitrários, não só a TV mas toda a estrutura da mídia acaba se tornando um meio de manipulação” (SCHAEFFER, 2003, p.177).

### 1.3 – O DESAFIO DE FRANCIS SCHAEFFER

Tendo observado até agora o contexto da época em que Schaeffer viveu e como ele se deparou com grandes mudanças ocorridas na estrutura do pensamento e no comportamento da sociedade contemporânea – mudanças que culminaram no deslocamento do paradigma moderno para o pós-moderno –, e após constatar que o autor vivenciou intensamente o estabelecimento e a influência do espírito pós-

moderno e sua cosmovisão em diversas áreas da existência humana, é válido analisar o desafio interposto ao autor por parte do conjunto dessas mudanças, bem como sua reação em face à proposta pós-moderna.

Em outras palavras, como um homem que buscou discernir seu tempo, Schaeffer não deixou de apresentar sua proposta de enfrentamento da crise de paradigmas – crise que, como foi visto, é derivada das intensas transformações ocorridas no cenário histórico-filosófico, científico e religioso ocorridas no século XX e que adentraram o presente século.

Por ser um homem que não se conformava com respostas simplistas, tais como “apenas acredite” (SCHAEFFER, 2002b, p.27), Schaeffer tem como desafio descortinar o sistema vigente de pensamento – o que será abordado no último capítulo. Lembrando mais uma vez que o autor se utiliza do termo “homem moderno”, não obstante estar se referindo ao homem contemporâneo ou “homem pós-moderno”, Schaeffer tenciona enfrentar a complexa estrutura de pensamento pós-moderna a partir da sua convicção cristã.

Tendo em vista responder ao sistema ou espírito pós-moderno de pensamento que conduziu o homem contemporâneo ao desespero da racionalidade e à sua dicotomia, Schaeffer apresenta o cristianismo bíblico, a partir das Escrituras, como a resposta para o dilema atual e desafio à dominante perspectiva existencialista do presente século.

É tão importante hoje, como o foi nos anos 60, enfatizar a nossa urgente necessidade de entender o sistema moderno de pensamento como um todo, reconhecendo nele a dicotomia e o desesperado “salto no escuro”. Se quisermos verdadeiramente desafiar o homem moderno, não devemos alimentar essa dicotomia; precisamos ter as Escrituras falando a verdade, tanto sobre o próprio Deus quanto sobre o mundo real da história e do cosmos (SCHAEFFER, 2002a, p.18).

O desafio de Schaeffer é apresentar, aos que abandonaram o conceito de verdade absoluta ou verdade universal em função do desgaste racionalista-iluminista, que a proposta bíblica do cristianismo, não obstante não abrir mão da racionalidade, não incorre no mesmo erro do Iluminismo, que acabou por não corresponder às esperanças evocadas pela deusa razão. A intenção do autor é falar ao homem contemporâneo que, na base cristã, o homem não precisa abdicar da razão, como faz o espírito pós-moderno existencialista, para obter sentido e validade.

Para Schaeffer, o cristianismo bíblico, como um conjunto de verdades absolutas conhecidas na base revelacional, não pode ser adaptado a nenhum sistema irracional que apregoe a fé na fé, nem tampouco a um sistema totalizante racional. Na visão do autor, o cristão não é racionalista porque ele não parte de si mesmo no processo de conhecimento da verdade, apesar de fazer uso direcionado da razão, o que o desloca da base existencialista. O cristão não pode ser racionalista, ou seja, buscar o conhecimento de forma autônoma apenas no crivo racional positivista<sup>37</sup> a partir de si mesmo, porque o cristianismo, além de apresentar o conceito de revelação, considera o homem como um todo – um ser pessoal que se comunica e verbaliza compreendido na sua totalidade: a razão, emoção e volição.

O cristão não é racionalista; ele não tenta partir de si mesmo, de forma autônoma, e elaborar um sistema. Mas ele é racional: ele pensa e age partindo do pressuposto de que A é A e A não é não-A. Contudo, ele não fica apenas com a racionalidade, pois em sua resposta ao que Deus disse toda a sua personalidade está envolvida. Até porque, se o controle da verbalização é perdido, então ele perde seu caminho. Não haveria dessa forma nenhum método especial para se testar os espíritos, os profetas ou a experiência. Tudo isso se torna, portanto, a mera “sombra” grega do andar superior e da nova teologia, à qual nos referimos antes. Por isso, o mais importante de tudo é alcançar o equilíbrio entre o verdadeiramente racional e o envolvimento do homem como um todo, em todos os níveis do seu ser, em decorrência do primeiro princípio. Podemos acrescentar muitas coisas ao racional, mas, se abirmos mão do racional, tudo estará perdido.

Esclarecer isso será de grande ajuda, se retomarmos a ilustração anterior do livro rasgado. É a razão do homem que está envolvida no reconhecimento de que a comunicação corresponde à verdade das coisas; mas, então, é o homem por inteiro que se rejubila em descobrir a resposta que faltava e a leitura dos fragmentos agora completos. Essas peças combinadas dão acesso ao acontecimento do Deus pessoal infinito que existe e mostram como a comunicação com ele pode ser restaurada. A razão deu início ao processo e, daí para frente, o homem por inteiro foi envolvido no processo (SCHAEFFER, 2002a, p.179).

Schaeffer invariavelmente é acusado de ser racionalista por defender o sistema de antítese como base do princípio cristão. Nesse sentido, ele aponta que o

---

<sup>37</sup> O positivismo foi um movimento filosófico que enfatizou a confiança e o desenvolvimento da sociedade a partir das ciências naturais, da ênfase na educação e do progresso humano e social advindos da evolução industrial. “O positivismo representa amplo movimento de pensamento que dominou grande parte da cultura européia, em suas manifestações filosóficas, políticas, pedagógicas, historiográficas e literárias (a propósito de literatura, basta pensar no verismo e no naturalismo), de cerca de 1840 a até quase às vésperas da Primeira Guerra Mundial [...] Os entusiasmos se cristalizaram em torno da idéia de progresso humano e social irrefreável, já que, de agora em diante, possuíam-se os instrumentos para a solução de todos os problemas. Para o pensamento da época, esses instrumentos eram, sobretudo, a ciência e suas aplicações na indústria, bem como o livre intercâmbio e a educação” (REALE; ANTISERI, 2007, vol.3, p.295).



cristianismo bíblico sustenta o pensamento racional radicado na realidade da existência objetiva de Deus, em antítese à sua não-existência; na realidade de que Deus é um Deus pessoal infinito, em antítese a um deus impessoal e limitado; na realidade da criação de Deus, em antítese com o que ele não criou; na realidade criativa das pessoas, em antítese com o que não existe ou é imaginação, sendo que toda base cognitiva da realidade, como defende o autor, não poderia existir sem a revelação de Deus na Bíblia e o trabalho do Espírito Santo na pessoa humana, agindo nessa base revelacional. Neste caso, no equilíbrio da ação do Espírito Santo e a humilde resposta humana à Bíblia, quando o homem abre mão a sua autonomia, tanto a base racionalista como a irracional são deslocadas e o homem, como um ser total ou completo, pode obter respostas acabadas quanto à verdade, à moral ou à epistemologia (SCHAEFFER, 2002a, p.258).

Algumas vezes disseram que meu jeito de discutir “apologética” é uma forma de racionalismo. Em primeiro lugar, uma definição de palavras é de grande ajuda: um racionalista é alguém que pensa que o homem pode começar consigo mesmo e sua razão mais o que ele observa, sem nenhuma informação de nenhuma outra fonte, e chegar a respostas finas com relação à verdade, ética e realidade. Em contraste com as palavras *racionalistas* ou *racionalismo*, *racionalidade* diz respeito à validade do pensamento, ou à possibilidade de raciocinar. Alguns dos que têm dito que sou um racionalista também dizem que eu sou aristotélico – isto é, que o meu pensamento foi influenciado por Aristóteles. Os que assim agem normalmente (quando não sempre) sustentariam a posição de que o pensar em termos de antítese teve sua origem em Aristóteles. O termo *antítese* envolve o conceito de que, se determinada coisa é verdadeira, o oposto é falso; ou se determinada coisa é certa, o oposto é errado [...]. Além disso, nossas mentes são criadas por Deus de tal forma que pensamos por antíteses: isso é tão verdadeiro que a única forma de uma pessoa negar a antítese é com base na antítese. Não é nada surpreendente o fato de que Deus fez nossas mentes para pensar em categorias de antíteses, por isso se encaixa na realidade da sua existência e na realidade de sua criação. Quando determinadas pessoas falam daqueles que apostam na racionalidade (com relação ao fato de as respostas cristãs serem adequadas e suficientes) como sendo aristotélicos ou racionalistas, eles mesmos devem voltar atrás e repensar se não estão encurraladas na irracionalidade, não somente nesta discussão, mas igualmente em outras áreas (SCHAEFFER, 2002a, pp.257-258).

Schaeffer também afirma que o cristianismo apresenta uma “cura” para os problemas sociológicos, desde que a verdade das Escrituras seja entendida, praticada e testemunhada pelo homem contemporâneo, pois o cristianismo fala da verdade que não deve ser vista apenas como uma teoria. O autor apóia tal conclusão no fato de a

abordagem sociológica do cristianismo afirmar que os problemas sociais são resultantes da desigualdade que se instalou entre os homens em decorrência da queda (SCHAEFFER, 2002a, pp.230-231). O pecado, como descrito pelo cristianismo bíblico, trouxe implicações e deformações no todo da existência humana, pois causou a separação do homem com Deus, do homem consigo mesmo e do homem com a natureza. É nessa separação, portanto, que se encontra a origem dos problemas psicológicos, sociológicos e ecológicos (SCHAEFFER, 2002a, p.229).

O cristianismo oferece a “cura” para o homem contemporâneo não apenas porque apresenta a queda, mas porque proporciona em base revelacional a verdade não fragmentada que aponta para a redenção desse homem. Para Schaeffer, esse sistema<sup>38</sup> de pensamento está tão coerentemente entrelaçado com a realidade e necessidade do homem e da natureza ou Universo que faz com que não haja pensamento ou cosmovisão mais consistente do que o cristianismo bíblico.

Jamais existiu sistema de pensamento mais consistente do que o cristão. Sua beleza transcende todas as palavras, porque possui aquela qualidade que nenhum outro sistema de pensamento tem completamente – é possível partir do início e levar tudo até o fim. É simples assim. E *cada parte e aspecto desse sistema pode ser relacionado desde o começo*. Não importa que aspecto você esteja analisando; para entendê-lo de forma adequada, só o que precisa fazer é voltar ao começo e tudo acabará se encaixando em seu devido lugar. O início é simplesmente que Deus existe e que ele é o Deus pessoal infinito (SCHAEFFER, 2002a, p.235).

Enquanto o desafio de Schaeffer numa época de relativismo, irracionalismo e antivalores era expor o cristianismo bíblico como sistema ou cosmovisão mais coerente com a existência humana, com sua ontologia (razão e anseios) e com a natureza ou a realidade criada, J. I. Packer, um eminente teólogo ortodoxo e contemporâneo de Schaeffer, abordou de forma oportuna, no prefácio da obra *O Deus que intervém*, o método que Schaeffer adota para realizar sua apologética cristã.

Nesse sentido, J.I. Packer destaca primeiramente que Schaeffer jamais abriu mão de uma viva percepção da natureza integral da realidade criada, da vida humana,

---

<sup>38</sup> Ainda quanto à convicção de Schaeffer em relação à superioridade do cristianismo enquanto sistema de pensamento e cosmovisão, o próprio autor acrescenta: “o sistema cristão (o qual é ensinado por toda a Bíblia) é uma unidade de pensamento. O Cristianismo não é apenas um monte de fragmentos e pedaços – há um começo e um fim, todo um sistema de verdade – e este sistema é o único que resistirá a todas as questões que nos serão apresentadas, à medida que somos confrontados com a realidade da existência. Algumas das respostas dadas por outros sistemas até respondem a algumas das questões, mas deixam outras em aberto. Acredito que somente o Cristianismo dá as respostas a todas as questões cruciais” (SCHAEFFER, 2002a, p.249).

do pensamento das pessoas e da verdade revelada por Deus. Esses princípios formavam um conceito monolítico na estrutura de pensamento de Schaeffer, que proporcionaram seu método de identificação de pressupostos para se discutir qualquer teoria de visão de mundo. Com base na religião cristã e nesse conceito integral de ver o homem e a realidade, Schaeffer adota a apologética pressuposicional para abordar qualquer opinião sobre qualquer assunto, pois seria “inútil conversar com alguém hoje em dia sem levar em conta os pressupostos referentes à natureza da verdade e ao método de obtenção dessa verdade” (SCHAEFFER, 2002a, p.194).

Em segundo lugar, Schaeffer, com seu método pressuposicional na base racional, em contraste com a irracionalidade dominante da sua época, busca resgatar o respeito à pessoa humana como um ser racional que é, pois ela foi criada à imagem de Deus. Em outras palavras, o autor remete a pessoa à sua mentalidade como parte da sua hombridade<sup>39</sup>, a fim de persuadi-la a abraçar a visão cristã da realidade em face à inviabilidade de todas as outras visões.

A rejeição por parte de Schaeffer da ideia de síntese contínua que se instalara na estrutura do pensamento do século XX compõe o terceiro aspecto do seu método. Schaeffer combate a noção contemporânea de que não há distinção entre certo e errado, verdade e inverdade. Desse modo, o autor introduz temas com análises históricas, a fim de demonstrar a fragmentação e fragilidade do pensamento ocidental. Em tais análises, Schaeffer visa a resgatar a noção do pensamento antitético e uma antítese absoluta entre verdade e erro, bem e mal, sentido e absurdo etc. que tornasse possível ao homem o pensamento significativo sobre a vida, o Universo, a personalidade e Deus.

Em quarto lugar, Schaeffer não apenas coloca em suas discussões o sistema de antítese em oposição ao sistema de síntese, mas, ao desenvolver sua argumentação – quer fosse no campo da ética, da metafísica ou da epistemologia – ele mostra que as alternativas bíblico-cristãs para a vida pessoal e comunitária são as únicas que possuem consistência racional, ao mesmo tempo em que são suficientemente humanas.

Em quinto lugar, J. I.Packer aponta que o método de Schaeffer contempla a coerência entre a verdade conhecida e a verdade praticada. O autor percebeu a necessidade de se viver a verdade tanto quanto de refletir nela, e assim provar à

---

<sup>39</sup> Schaeffer usa o termo “hombridade” para referir ao valor ontológico que o homem tem, uma vez que este foi criado à imagem e semelhança de Deus. Este valor não é meritório ao homem, mas reside no valor que o Criador lhe conferiu em função da sua essência e formação.

sociedade, por meio do modo de vida transformado do cristão, que Deus e a sua revelação são uma realidade para o homem.

Vale ressaltar, neste ponto, que Schaeffer sempre se utilizou do artifício de comparar a realidade externa e interna do homem e da criação aos conceitos e princípios expressos na Bíblia. Assim, o método de Schaeffer sempre contemplou o cotejo do mundo real com as proposições bíblicas. Ou seja, para Schaeffer, a vida, a natureza, os anseios da alma e da moral, as verdades científicas sempre deveriam ser interpretados e arrazoados pelo homem a partir das proposições das Escrituras. Uma vez que, para Schaeffer, a Bíblia não se limita apenas às questões de devoção espiritual e religiosa, a proposta bíblica também oferece uma cosmovisão coerente com a realidade e o mundo interno e externo ao homem, a ponto de esse homem poder interpretar sua própria existência. Colin Brown ao comentar o pensamento de Schaeffer em relação à aplicação dos conceitos cristãos à vida humana, acrescenta:

O tipo de hipótese que a Bíblia apresenta, pois, não é uma hipótese remota, estática, abstrata, mas, sim, uma interpretação da vida, que faz sentido à medida que continuamos a vivê-la. Aplica-se às doutrinas como o conceito cristão de Deus, da criação e da reconciliação. Aplica-se, também, aos preceitos morais, tais como os dois grandes mandamentos da fé cristã: “Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força” e “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. (2007, p.213)

Como tem sido dito, é válido ressaltar que o cristianismo, enquanto sistema de pensamento exposto por Schaeffer, que responde ao problema epistemológico contemporâneo, não está dissociado da base racional-revelacional. O autor, não obstante rechaçar o racionalismo, afirma que a fé cristã não está divorciada da racionalidade. Diferentemente do misticismo semântico ou de mais uma proposta que perpassaria pelos ditames existencialistas, Schaeffer apresenta sua ideia de enfrentamento do desespero moderno e da crise de paradigmas através de um cristianismo a ser assentido racionalmente, com base objetiva de estudo encontrada na Bíblia.

Com isso em vista, uma vez que no século XX a própria perspectiva teológica existencialista adentrou o meio cristão, sobretudo protestante – em que a base irracional foi evocada pela neo-ortodoxia –, e sabendo que, para Schaeffer, a tradição da igreja não é a fonte de legitimidade e autoridade – como afirma o sistema de cristandade católico-romano –, é válido e necessário identificar que o cristianismo

defendido pelo autor, como o melhor sistema de pensamento e como a mais coerente cosmovisão, subjaz em princípios que foram adotados pelos reformadores e, conseqüentemente, pela tradição protestante desde o século XVI.

No próximo capítulo, será mostrado que a apologética cristã de Schaeffer se assenta sobre princípios da teologia reformada, bem como sobre a cosmovisão dos reformadores e das Confissões de Fé reformadas.

Será demonstrado a seguir que toda análise, crítica, exame e observação realizada pelo autor sobre a formação e desenvolvimento do pensamento contemporâneo e suas implicações, que resultam da quebra de paradigmas e da crise epistemológica e que, portanto, culminam no pensamento existencialista e relativista dominante nos séculos XX e XXI, procedem de uma leitura que Schaeffer faz sobre o desenrolar da história do pensamento ocidental com base no quadro de referência do pensamento originado a partir da Reforma.

Verificar-se-á que a defesa que Schaeffer faz do cristianismo bíblico, como sistema de pensamento e crença capaz de enfrentar a crise de paradigmas, está alicerçada e associada aos elementos e pressupostos bíblicos da tradição reformada, os quais lhe serviram de cabedal para sua formação apologética pró-cristã. Assim como os reformadores se depararam com a perspectiva humanista em seus dias e, diferentemente da proposta renascentista, não encontraram incompatibilidade entre fé e razão no cristianismo, observar-se-á que Schaeffer, numa época humanista-existencialista que adentrou o presente século, faz o mesmo a partir dos mesmos pressupostos outrora evocados a partir da Reforma Protestante do século XVI.

## **CAPÍTULO 2 – PRINCÍPIOS REFORMADOS NO PENSAMENTO DE FRANCIS SCHAEFFER**

Para entender o diagnóstico e a proposta de enfrentamento da crise de paradigmas realizado por Schaeffer, conforme será apresentado na última parte deste ensaio, é importante conhecer os instrumentos que o levaram a fazer a avaliação das bases e dinâmicas do pensamento moderno. Ou seja, para compreender melhor a análise histórico-filosófica realizada por Schaeffer acerca do pensamento humano, faz-se oportuno observar os princípios reformados que regem o pensamento do autor.

Assim, discorrer-se-á doravante sobre a premissa de que a estrutura de pensamento e a perspectiva de solução epistemologia de Schaeffer são pautados pelos conceitos da tradição reformada.

Dito isso, é válido ressaltar que não se tenciona demonstrar o autor como sendo um teólogo reformado. Por ora, não se pretende expor Francis Schaeffer como um calvinista ou pastor reformado nem tampouco fazer apologia da teologia reformada e dos reformadores.

Embora Schaeffer tenha estudado com ilustres teólogos de tradição reformada, pois ele mesmo cursou o Seminário Teológico Westminster – o que indica a influência reformada recebida em sua formação teológica –, o que se objetiva é demonstrar que a visão teológica de Schaeffer é o referencial e as lentes com que ele enxerga a sociedade, o cosmos, a moral, o homem, a cultura – enfim, a sua vida, a vida do próximo e a existência da criação.

Todavia, enfatiza-se que a perspectiva teológica do autor não deve ser entendida como uma visão teológica indeterminada, sincrética, existencialista ou pluralista. Como tem sido enfatizado e se deseja demonstrar e relacionar, a cosmovisão de Schaeffer, bem como sua construção epistemológica, foi construída pelos princípios do pensamento reformado.

Outrossim, como se demonstrará a seguir, quando se diz que o autor recebeu a influência da teologia reformada, deve-se entender, em suma, que Schaeffer herdou da tradição reformada ou calvinista o conceito de que a Bíblia é a Palavra de Deus, inspirada e inerrante, que carrega a unidade e a coerência racional da verdade do Deus que se revela ao homem.

Logo, não se trata de desenvolver um compêndio de teologia reformada nem de expor detalhadamente os princípios e nuances da teologia calvinista, mas de demonstrar, sobretudo a partir da visão reformada acerca das Escrituras, que

Schaeffer propõe sua solução de enfrentamento da crise de paradigmas alicerçado nos conceitos da Reforma. Em outras palavras, pode-se concluir que, em certo sentido, Schaeffer não criou nada novo, apenas aplicou sua visão teológica às questões que abordou. Por outro lado, Schaeffer apresentou uma inusitada abordagem do pensamento cristão ou da apologética pressuposicional aplicada às diversas áreas da existência humana, cuja origem se encontra no pensamento reformado.

## 2.1 – FRANCIS SCHAEFFER E A VISÃO REFORMADA DA RELAÇÃO ENTRE RACIONALIDADE E FÉ

A tradição reformada sempre se identificou com o dever de associar harmonicamente a racionalidade<sup>40</sup> e a lógica às questões de fé. Nas doutrinas capitais da fé cristã (criação, revelação, redenção e juízo), “em todas elas está implícito que o homem tem um duplo e inalienável dever: o de pensar e o de agir de conformidade com seu pensamento e conhecimento” (STOTT, 2001, p.13).

Zuínglio (1484-1531) e Calvino (1509-1564) receberam uma educação humanista (não no sentido humanista-renascentista) na preparação para o sacerdócio, antes, portanto, de se tornarem reformadores. Essa perspectiva humanista imprimiu uma característica própria à tradição reformada, pois em todos os lugares por onde o pensamento reformado se estendeu podia-se observar uma escola ao lado dos templos. O forte apelo à educação por parte dos reformadores não se limitava apenas ao estudo da Bíblia ou ao ensino teológico, mas também se expandia ao cabedal das artes liberais, para libertar o espírito humano (LEITH, 1996, p.123).

Desde o início, os reformadores defenderam a educação como uma das obrigações cristãs. Valorizavam os estudos de linguagem, literatura, redação e oratória. Deram grande importância à clareza, à lógica e à precisão no procedimento mental. Também prezaram a habilidade para a análise de um problema e para a formulação de uma resposta. O sermão era um exercício intelectual e uma disciplina mental que tinha significativo impacto cultural. Todavia, os reformadores não eram intelectualistas (LEITH, 1996, p.124).

---

<sup>40</sup> Comentando sobre a importância da racionalidade e do seu uso harmônico e necessário, tanto ao conhecimento científico como ao conhecimento das verdades divinas, John Stott acrescenta: “o homem tem a capacidade para ler o que Deus escreveu no universo, e isso é extremamente importante. Toda a pesquisa científica apóia-se nessa pressuposição, na correspondência entre o caráter do que está sendo investigado e a mente de quem investiga. Essa correspondência é a racionalidade (STOTT, 2001, p.18).

De fato, não obstante Calvino colocar as Escrituras em lugar de destaque e primazia, ele nunca abdicou de valorizar a educação e a cultura geral. Pelo contrário, Calvino foi um apreciador e estudioso das artes liberais, com destaque também ao campo filosófico. Seu envolvimento com as disciplinas e o espírito acadêmico sempre lhe ofereceram um precioso lastro de informação, onde pôde ampliar e aprofundar seu conhecimento teológico, quer pelo cotejo no mundo das ideias, quer pela aplicação da história do pensamento no saber teológico. Comentando sobre seu apego à filosofia e aos grandes escritores, bem como à preeminência da Bíblia, Calvino (2006, vol.1, p.74) afirma:

Admito que a leitura de Demóstenes ou Cícero, de Platão ou Aristóteles ou qualquer outro da classe deles nos atrai maravilhosamente, nos deleita e nos comove ao ponto de nos arrebatam. Mas, quando deles nos transferimos para a leitura das Escrituras sagradas, queiramos ou não, elas nos despertam tão vivamente, penetram de tal modo o nosso coração e de tal maneira se fixam em nossa medula que a força dos retóricos e dos filósofos se evapora, em comparação com a eficácia das Escrituras no sentimento que nos infundem.

Em outro lugar também se observa o estreito envolvimento de Calvino com a filosofia, ao compará-la, sem por sua vez menosprezá-la, ao ensino das Escrituras. Ele comenta:

Os filósofos são ambiciosos e, por conseguinte, demonstram uma estranha lucidez e uma hábil ingenuidade; porém a Escritura tem uma esplêndida precisão e uma certeza que supera todos os filósofos. Os filósofos, amiúde, fazem demonstrações comovedoras, porém o Espírito Santo tem um método diferente (direto, simples e compreensível), o qual não deve ser subestimado (CALVINO, 2000, p.22).

A Confissão de Fé de Westminster, de 1647 (2006, p.13), também deixa clara a relação entre a lógica e a fé que os reformadores assumiam, ao acrescentar que “todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a sua própria glória e para a salvação, a fé e a vida do homem ou está expressamente declarado nas Escrituras ou pode ser lógica e claramente deduzido delas”.

Portanto, ao relacionar o conhecimento humano às coisas eternas, tal como a própria salvação do homem, a tradição reformada nunca abdicou da racionalidade<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Quanto ao estudo das verdades religiosas não ser dissociado da racionalidade, ou seja, quanto ao fato da teologia ser uma disciplina racional, Alister McGrath acrescenta que “os escritores religiosos tradicionais argumentavam que a teologia era uma disciplina racional, capaz de ser justificada por



Pelo contrário, a partir do uso da lógica associada à objetividade das Escrituras, bem como da ação do Espírito atuando na mente humana, o homem pode conciliar a sua razão com as verdades religiosas, como comenta o teólogo reformado contemporâneo John Stott:

Deus se revelou por intermédio de *palavras* às mentes humanas. Sua revelação é uma revelação racional a criaturas racionais. Nosso dever é receber sua mensagem, submetemo-nos a ela, esforçarmo-nos por compreendê-la e relacionarmo-la com o mundo em que vivemos. O fato de que Deus precisa tomar a iniciativa para revelar-se a nós mostra que nossas mentes são finitas e decaídas; por Ele preferir revelar-se às criancinhas, vemos que temos de nos humilhar para recebermos sua Palavra; o mero fato de que se revelou por meio de palavras mostra-nos que nossas mentes são capacitadas para o entendimento. Uma das mais elevadas e mais nobres funções da mente humana é ouvir a Palavra de Deus, e assim ler a mente de Deus e pensar conforme seus pensamentos, tanto pela natureza como pela Escritura (STOTT, 2001, p.20).

É oportuno lembrar que é em meio a uma geração permeada pela perspectiva do irracional – que desde o início do século passado estendera suas raízes através da filosofia existencial – que Schaffer propõe ao homem contemporâneo o retorno à racionalidade como algo não apenas necessário para o dilema e a crise de paradigmas, mas coerente e não contraditório ao que existe. Ou seja, ele sugere o resgate do uso da razão em face do exame da realidade antropológica, sociológica, psicológica e ecológica que não pode ser negada nem pela experiência humana nem pela mente.

Sem dúvida a Reforma resgatou o equilíbrio entre a mente e a fé. Longe de considerar a irracionalidade nas questões que tangem à razão e à religião, os reformadores, por sua vez, não condicionaram o cristianismo à perspectiva racionalista ou intelectualista. Eles partiram de uma base objetiva de estudo, que no caso foi a Escritura, sem, no entanto, abdicar das ciências humanas para a interpretação e aplicação do conhecimento das verdades de fé.

Foi assim que a Reforma insuflou o retorno ao estudo da lógica, história, línguas, etc. focalizado na Bíblia. Desse modo, a hermenêutica e a exegese, que correspondem ao produto da aplicação das fontes de conhecimento do mundo intelectual e acadêmico, tornaram-se aliadas do cristianismo bíblico, uma vez que

---

meio do apelo à razão. Não queriam dizer que a razão fosse a única responsável pelas ideias alcançadas. Acreditavam que certas verdades só poderiam ser adquiridas por meio da revelação divina, mas que tais verdades, uma vez reveladas, poderiam ser consideradas racionais” (McGRATH, 2005a, p.78).

essas disciplinas serviram de auxílio para o conhecimento de Deus revelado nas Escrituras. Nesse sentido, Donald K. McKim, ao expor sobre os grandes temas da tradição reformada, oportunamente expressa:

Frequentemente, a revelação é contrastada com a razão como fonte do conhecimento de Deus. Isso é legítimo na medida em que a revelação nos diz coisas que não poderíamos ter pensado por nós mesmos, se Deus não tivesse agido de modo especial para revelá-las. Contudo, é um erro supor que a crença na revelação tem de ser irracional ou, e então, que a razão e as fontes ordinárias de conhecimento não podem desempenhar nenhum papel em nosso conhecimento daquilo que foi revelado. Por exemplo, as fontes de conhecimento exteriores à Bíblia são importantes precisamente na recepção, compreensão e interpretação da Palavra de Deus nas Escrituras. Sem pelo menos um conhecimento básico da natureza, da história e das línguas, bem como sem alguns princípios explícitos ou implícitos de lógica e de interpretação, nós seríamos incapazes de compreender absolutamente qualquer coisa da Bíblia. Por outro lado, o conhecimento de todas essas fontes influencia, certa e inevitavelmente, o que pensamos que Deus esteja dizendo nela para nós. Da mesma maneira, uma fé formada pela Bíblia interage com outras fontes de conhecimento do mundo como ele se apresenta hoje, a fim de produzir novas crenças a respeito do que Deus está fazendo e chamando-nos a fazer. Para tal fé, a ciência é um estudo das formas de Deus criar e governar o mundo (MCKIM, 1998, p.21).

Logo, para não se incorrer no mesmo erro do Iluminismo, em que a base racionalista autônoma fora estabelecida e que acabou por não corresponder aos anseios humanos, Schaeffer alvitra que os princípios da Reforma quanto ao uso da razão e da mente sejam recuperados e aplicados no campo científico e, sobretudo, no estudo da fé e do conhecimento religioso, pois os mesmos, não obstante se ocuparem da racionalidade, não o fazem de forma autônoma e independente de uma fonte epistêmica definida e objetiva, uma vez que “a fé está guarnecida da Palavra de Deus” (CALVINO 2006, vol.2, p.15).

Assim, no pensamento reformado, o homem, ao mesmo tempo em que deve renunciar ao racionalismo, deve recuperar a sua racionalidade no campo da fé, o que deve ser feito por meio de “uma resposta unificada para a vida, com base no que está aberto para investigação e discussão” (SCHAEFFER, 2001, p.93), ou seja, a partir do cristianismo bíblico, no qual, conforme afirma Calvino (2006. vol.2, p.23), “a fé é um dom singular de Deus que nos vem de duas maneiras. Em primeiro lugar, o entendimento do homem é iluminado para poder entender a verdade de Deus; em segundo, o coração é fortalecido nela”.

Assim, no cristianismo apresentado pela Reforma, o homem terá possibilidade e acesso à resposta para seu desespero e crise, ou seja, terá de volta a unidade de pensamento em contraste com a fragmentação vigente da estrutura do seu pensamento.

A unidade de pensamento proposta pela Reforma oferece, portanto, o equilíbrio da relação entre fé e razão, como assevera John Stott (2001, p.33):

É um grande erro supor que a fé e a razão são incompatíveis. A fé e a razão são postas em oposição, uma à outra, nas Escrituras, mas nunca a fé e a razão. Pelo contrário, a fé se baseia no caráter e nas promessas de Deus. O crente em Cristo é alguém cuja mente medita e se firma nessas certezas.

O respectivo equilíbrio tende a evitar que a fé seja posta contra a razão como algo totalmente incompatível e incongruente. Tendo acontecido historicamente tal confronto devido ao fato de o desgaste racionalista ter se associado à visão existencialista, diversas consequências e efeitos puderam ser percebidos na filosofia (moral, epistemologia, metafísica), na arte, na cultura geral, na música e na religião.

Nesse aspecto, destaca-se primeiramente que, ao se colocar o cristianismo dissociado da racionalidade, a base para a moralidade fica comprometida, pois “você não pode ter moral real em um mundo real depois de ter feito essa separação. O que você tem é meramente um conjunto relativo de valores morais” (SCHAEFFER, 2001, p.91).

Outra consequência que brota em decorrência da incompatibilidade da relação fé e razão é a crise legislativa. Uma vez que se coloca o cristianismo em oposição à razão, a base adequada para a lei é suprimida e a consequência é o estabelecimento da moralidade e da própria lei em valores arbitrários e sazonais, o que não aconteceu entre os reformadores. “Para o homem da Reforma havia uma base para a lei. O homem moderno não apenas jogou fora a teologia cristã; ele jogou a possibilidade daquilo que os nossos antepassados aceitavam como base da moralidade e lei” (SCHAEFFER, 2001, p. 92).

A terceira consequência de se colocar o cristianismo contra a razão é a perda da resposta para o problema do mal. Isso porque, no cristianismo bíblico, a origem do mal reside na queda real e completa do homem em pecado – separação do bem maior que é Deus. Assim, “sem a resposta do cristianismo de que Deus fez um homem significativo em uma história significativa, com o mal sendo resultado de

Satã e, em seguida, a rebelião histórica espaço-temporal, não há outra saída” (SCHAEFFER, 2001, p.92) para o dilema do mal e da crueldade.

Por fim, a quarta consequência destacada por Schaeffer (2001, p.93) de se colocar a fé contra a razão é a perda da possibilidade real de comunicar uma resposta diferente da atual fragmentação oriunda da pressuposição irracional que coloca em desesperança e desilusão as pessoas do século XXI. Tal resposta satisfaria, na visão do autor, os anseios do homem contemporâneo, pois apresentaria a este a unidade de pensamento encontrada no cristianismo.

Na busca do equilíbrio entre fé e razão defendido por Schaeffer com base no pensamento reformado, é válido lembrar que a reação ao humanismo – que alavancou o movimento renascentista e a própria concepção reformada – se deu de forma diferente. Enquanto no sul da Europa a Renascença fora impulsionada pelo humanismo, em que o homem partiria de si mesmo para alcançar o universal capaz de dar unidade à vida e à moral, no norte surgia a Reforma, que, não obstante ter sido afetada pelo humanismo no que tange à valorização da capacidade humana em face ao desprezo advindo da idade das trevas, reagiu diferentemente da Renascença ao tratar dos mesmos problemas básicos, conduzindo-os, no entanto, a respostas completamente diferentes e a resultados completamente opostos (SCHAEFFER, 2003, p.48). A Reforma, em contraposição à Renascença, pressupunha o princípio bíblico da queda, o que não permitia que o espírito humanista, que apregoava o homem partindo de si mesmo, fosse levado à frente. Sem dúvida, os reformadores foram afetados e tiveram a contribuição da Renascença, uma vez que aplicaram ao conhecimento uma visão crítica que os impulsionaram ao método racional quanto estudo da história, filosofia e linguagem (estudo dos idiomas), como também se vê, por exemplo, registrado na Segunda Confissão Helvética 1566 (2006, p.14):

Reconhecemos como ortodoxa e genuína apenas a interpretação das Escrituras que é retirada das próprias Escrituras (ou seja, do significado da língua em que foram escritas, segundo as circunstâncias em que foram registradas, pela comparação de passagens semelhantes, das diferentes e também das mais claras) que concorda com a regra de fé e amor e que contribui notavelmente para a glória de Deus e salvação dos homens.

Em relação à aplicação do método racional no labor teológico, Alister McGrath (2005a, p.79) chega a dizer que a “teologia é uma disciplina racional, que usa métodos racionais na sua elaboração a partir do que é conhecido pela revelação”.

Portanto, o grande divisor de águas entre a Reforma e a Renascença se encontra no que cada um desses movimentos considera a fonte válida para o conhecimento. Enquanto na Renascença essa fonte é o próprio homem, na Reforma a revelação bíblica é a fonte de toda orientação e conhecimento humano, como expressou Calvino (2000, p. 21): “busquemos, pois, na Escritura o princípio fundamental para reformar e orientar nossa vida”.

É seguindo essa perspectiva que Schaeffer (2003, p.49) apresenta acerca dos reformadores:

Para os homens da Reforma, as pessoas não podiam partir exclusivamente de si mesmas e, com base na razão humana somente, dar respostas às grandes questões que confrontam a humanidade [...]. Os reformadores não se voltaram para um homem que parte exclusivamente de si mesmo, mas para o cristianismo original da Bíblia e da igreja primitiva.

É interessante observar que tanto o homem do século XX ou do XXI como o homem da Renascença, bem como o homem da Reforma, buscaram tratar dos mesmos problemas básicos, a saber: as questões últimas da vida, o sentido e propósito da vida, a moral etc., mas de maneiras diferentes. Enquanto o homem contemporâneo (ou, como se refere Schaeffer, o homem moderno) busca tratar essas questões numa base que divorcia a fé da racionalidade, ou seja, sem unidade racional, o homem da Renascença tencionou tratá-las numa base humanística-racionalista, enquanto os reformadores trataram-nas com uma unidade racional encontrada na base revelacional, como aponta o autor:

Os existencialistas se apegaram mais ao conceito clássico da filosofia, no sentido de estarem tratando das grandes questões da vida, mas eles fazem isso aceitando inteiramente a dicotomia entre a racionalidade e a esperança. O que faz o homem moderno ser um homem moderno é a crença nessa dicotomia – não a extrema variedade de coisas que ele lança, como num salto, para o “superior”. Não importa a forma de manifestação, secular ou religiosa, tudo redundando na mesma coisa, se estiver enraizado nessa dicotomia. É isso igualmente que separa o homem moderno do homem renascentista, o qual nutria a esperança de unidade humanística; e, também, do homem da Reforma, que realmente conta com uma unidade racional acima e abaixo da linha divisória, baseada no conteúdo da revelação bíblica (SCHAEFFER, 2001, p.62).

Sem dúvida houve uma relação histórica entre Renascimento e a Reforma, tendo em vista a valorização do homem. Todavia, a perspectiva humanística – que

dominou de forma holística a Renascença e que também encontrou abertura na forma do cristianismo católico-romano, através da ênfase deste no mérito humano – não afetou da mesma maneira a estrutura do pensamento dos reformadores. A Reforma ofereceu uma resposta diferente da do Renascimento, apesar de ter sido influenciada por ele, e do romanismo.

Saindo da perspectiva autônoma propagada pelo espírito humanista-renascentista, a Reforma entendia que o homem não é autônomo e, por isso, não pode desvincular seu conhecimento das Escrituras, uma vez que a queda afetou-o por completo, incluindo seu intelecto e sua vontade. Assim, com base nas Escrituras, a Reforma restabeleceu a unidade que faltava no pensamento humano, cuja estrutura havia sido afetada pelo humanismo autônomo.

A esse problema de unidade do qual falávamos, a Reforma oferecia uma resposta totalmente oposta àquela do Renascimento. Ela repudia tanto a versão aristocrática quanto a neoplatônica. E qual a resposta dada pela Reforma? Ela repudiou tanto o humanismo crescente da Igreja Católica Romana quanto um conceito de uma queda incompleta que resultasse na autonomia intelectual do homem e na possibilidade de uma teologia natural, que pudesse ser estudada de forma independentemente das Escrituras. A Reforma aceitava a concepção bíblica de uma queda total (SCHAEFFER, 2001, p. 31).

Ao mencionar o catolicismo romano como forma de cristianismo, é válido ressaltar que Schaeffer, ao apresentar sua apologética cristã, nunca conduziu sua argumentação de modo a tratar de um cristianismo unificado ou generalizado. É comum ver a preocupação do autor em identificar o cristianismo a que ele se refere. Observa-se que Schaeffer faz uso e menção, por inúmeras vezes, do termo “cristianismo bíblico”, relacionado-o aos pressupostos reformados – em distinção, conseqüentemente, a outras formas de cristianismo, quer de linha católico-romana, quer de linha liberal ou neo-ortodoxa.

Com isso, em se tratando do catolicismo, o autor não tenciona depreciar a Igreja Católica Romana e seus fiéis, mas, em contrapartida, pretende sinalizar para a ênfase teológica diferente que os reformadores deram na soberania de Deus, sobretudo em relação às doutrinas das Escrituras, da cristologia, da eclesiologia, da soteriologia e do sacerdócio dos cristãos. Nesse sentido, para os reformadores, a revelação especial da soberania de Deus, da sua autonomia e da sua autoridade exclusiva e final se dá apenas no conhecimento estrito e auto-suficiente que a Bíblia oferece – isto é, “tão somente nas Escrituras, e não nas Escrituras e mais alguma

outra coisa, paralela a elas, fosse a Igreja, fosse alguma teologia natural” (SCHAEFFER, 2001, p.32). Além disso, também a salvação do homem deve ser dissociada de qualquer perspectiva autônoma ou sinérgica, uma vez que na “Igreja Católica Romana existia a concepção de uma obra de salvação dividida” (SCHAEFFER, 2001, p.32).

Assim, diferentemente do que propuseram os reformadores diante do humanismo da época, a Igreja Católica Romana havia absorvido a influência do espírito humanista em grande escala. No catolicismo pregado e ensinado na época da Reforma, era possível notar que os elementos humanistas haviam atingido e adentrado a Igreja. A autoridade da Igreja havia se colocado ao lado – e por vezes até em posição superior – da autoridade das Escrituras. O esforço humano havia ganhado ênfase na doutrina da salvação e se estabelecido como co-participante para o merecimento do mérito de Cristo – em outras palavras, passou-se a ensinar que a salvação do homem era alcançada pelas obras mais a fé, e não apenas pela graça, mediante a justificação pela fé somente.

Desse modo, o humanismo havia penetrado na Igreja Católica Romana em sua base, enquanto a Reforma, não obstante apresentar diferenças em seus ramos, não deixou de estabelecer-se sobre uma base ou sistema em que a unidade de pensamento se encontrava unicamente na Bíblia.

Citando as formas de infiltração do pensamento humanista no catolicismo romano<sup>42</sup>, as quais se deram de maneira crescente ao longo dos anos, mas que se encontravam fortemente desenvolvidas nos dias da Reforma, Schaeffer (2003, p.50) acrescenta:

---

<sup>42</sup> É interessante a visão mais abrangente que Schaeffer tem da infiltração do humanismo na Igreja Católica Romana. Certo de que tal influência também conduziu, posteriormente, a Igreja à síntese entre ensino bíblico e racionalismo, o autor destaca que no próprio seguimento católico os teólogos progressistas se distanciaram ainda mais do cristianismo histórico da Reforma do que o catolicismo clássico romano, porque eles também pensavam dialeticamente. Neste sentido, Schaeffer acrescenta: “o católico romano ortodoxo teria me dito que eu estaria indo para o Inferno porque eu rejeitei a Igreja verdadeira. Ele trabalhava com o conceito de verdade absoluta. Mas o novo católico romano que se senta ao meu lado diz ‘você está certo, doutor Schaeffer, porque você é sincero’. No novo catolicismo romano, este tipo de declaração freqüentemente significa que o método dialético já tomou conta. Por isso, não ficamos surpresos ao descobrir que o novo Heidegger tem seguidores como Karl Rahner, entre alguns dos pensadores líderes católico-romanos progressistas; e outros como Hans Kung, que foram fortemente influenciados pela neo-ortodoxia. É importante notar que a posição assumida pelo Concílio do Vaticano caminha na mesma direção, e homens como Raymond Panikkar, Dom Bede Griffiths, O.S.C. e Anthony de Mello, S.J. estão proclamando uma síntese entre o catolicismo romano e o hinduísmo. É verdade que estes homens percorrem um longo caminho, mas não na direção do cristianismo bíblico. Neal Ascherson, precisamente no dia 29 de abril de 1967, notificou em um jornal londrino o acordo em Marienbad entre a Sociedade Paulina, que segue Karl Rahner, e Roger Garaudy, que era o principal teórico do partido comunista francês. Em seu genial artigo intitulado ‘Este ano em Marienbad – Onde os Marxistas e os Católicos se encontram’, associando assim o seu diálogo à perda de categorias conforme ficou destacado no filme *Last Year in marienbad*” (SCHAEFFER, 2002a, p.131).

Primeiro, pela autoridade da Igreja, que passou a ser igualada à autoridade da Bíblia. Em segundo lugar, a obra salvadora de Cristo passou a receber uma forte parcela de contribuição humana. Em terceiro lugar, depois de Aquino, surgiu um número crescente de síntese entre o ensino bíblico e o pensamento pagão.

Ainda na busca de relacionar de forma coerente e equilibrada a fé e a razão, Schaeffer aponta para a influência que – começando pelo humanismo, passando pelo racionalismo-iluminista e chegando ao existencialismo – se estendeu à teologia moderna, anos depois da Reforma, mais precisamente em meados do século XX.

O desequilíbrio epistemológico entre fé e razão (ou a crise instalada na relação fé e racionalidade) não foi visto e nem se limitou aos ditames humanistas da Renascença ou à influência dos mesmos na Igreja Católica Romana. Como já foi visto anteriormente, a infiltração humanística na teologia protestante também acabou desequilibrando o uso da razão no estudo e no exercício da fé, sobretudo quando se coteja a perspectiva reformada com o liberalismo teológico (e sua ênfase no racionalismo) e/ou como a neo-ortodoxia (e sua ênfase no irracional).

Comentando sobre a crise entre a fé e a racionalidade que se instalou na transição do liberalismo teológico para a neo-ortodoxia, Schaeffer lamenta que os teólogos modernos, após o esgotamento racionalista liberal em se tentar encontrar o Jesus histórico dissociado do Jesus da fé, não tenham retornado para o pensamento reformado e não tenham encontrado na Bíblia somente o seu fórum epistêmico.

Ao invés de retomarem os pressupostos reformados que trouxeram o equilíbrio na relação fé e razão na época da Reforma, os novos teólogos seguiram o processo de síntese entre ensino bíblico e filosofia existencialista. Isso resultou não apenas em um novo distanciamento do cristianismo bíblico, mas no surgimento e desenvolvimento da neo-ortodoxia, com seu peculiar distanciamento<sup>43</sup> entre

---

<sup>43</sup> O resultado da síntese entre ensino bíblico e filosofia existencial foi percebido no distanciamento ocorrido entre a racionalidade e a fé na esfera do ensino teológico. Consequentemente, este distanciamento também pôde ser percebido num segundo estágio, ou seja, dentro do ambiente eclesial. Isto aconteceu na igreja protestante de um modo geral na medida em que o modo de pensar do cristão passou a receber a influência do relativismo, o que acabou resultando na ausência de uma mente cristã, como comenta Harry Blamires: “infelizmente a mente cristã sucumbiu à deriva secular com um grau de fraqueza e de falta de coragem sem paralelo na história do cristianismo. É difícil fazer justiça em palavras à completa perda de moral intelectual na igreja do século presente. Não se pode caracterizá-la sem buscar recurso à linguagem que soará histérica e melodramática. Não há mais uma mente cristã. Existe ainda, naturalmente, uma ética cristã, uma prática e uma espiritualidade cristã. O cristão moderno, como ser moral, subscreve a um código diferente daquele do não-cristão. Como membro da igreja, ele assume obrigações e observâncias ignoradas pelo não-cristão. Como ser espiritual, em oração e meditação, ele se esforça para cultivar uma dimensão de vida inexplorada pelo não-cristão. Mas como um ser *pensante*, o cristão moderno já sucumbiu à



racionalidade e fé, uma vez que fora catalisada pelo princípio da irracionalidade e da ideia de “verdade religiosa” divorciada da verdade histórica, como pontua Schaeffer<sup>44</sup> (2002a, p.85).

Depois desse fracasso, eles poderiam ter feito duas coisas, caso quisessem continuar mantendo-se numa estrutura racional e lógica. Poderiam abandonar o racionalismo, retornando para a teologia bíblica da Reforma (a qual tinham rejeitado, baseando-se nos pressupostos naturalistas); ou então poderiam ter se tornado niilistas em relação ao pensamento e à vida. Mas, ao invés de optar por qualquer uma dessas duas alternativas racionais, escolheram o terceiro caminho, como os filósofos já o haviam feito antes deles – caminho esse que teria sido impensável para pessoas de alta formação antes de sua época, e que implicava na fragmentação do conceito de verdade. E por que a teologia acabou seguindo o exemplo da filosofia nesse ponto tão crucial? Por duas razões: primeiro, seu velho racionalismo otimista falhou em produzir um Jesus digno de credibilidade histórica, depois de ter descartado os milagres; em segundo lugar, já que o consenso geral no pensamento da maioria era seu padrão referencial, quando a filosofia desenvolveu-se nessa direção, a teologia seguiu-a.

Assim, para Schaeffer, não há dilema na relação entre fé e razão. O uso da mente não é estranho às questões e verdades de fé, pois a Bíblia oferece uma base objetiva para estudo racional-religioso, como fizeram os reformadores e conforme comenta Calvino<sup>45</sup> ao assinalar a objetividade e relevância do conhecimento de Deus que o homem adquire a partir das Escrituras:

---

secularização. Ele aceita a religião – a moralidade dela, seu culto, sua cultura espiritual; mas ele rejeita a visão religiosa da vida, a visão que coloca todas as coisas aqui em baixo dentro do contexto do eterno, a visão que relaciona todos os problemas humanos – sociais, políticos e culturais – aos alicerces doutrinários da fé cristã, à visão que vê todas as coisas aqui em baixo em termos da supremacia de Deus e da transitoriedade da terra, em termos de céu e inferno” (BLAMIRE, 2006, pp.15-16).

<sup>44</sup> Ainda em relação à transição do liberalismo teológico para a neo-ortodoxia, ocasião em que os novos teólogos abdicaram da oportunidade de retornarem ao cristianismo da Reforma, Schaeffer também acrescenta: “eles não podem voltar ao velho liberalismo – não pode haver volta à velha história do Jesus histórico, pois esta fracassou. Entretanto, se desistem desta divisão da verdade (*que foi a resposta quando o velho liberalismo se mostrou insuficiente*), então eles se vêem obrigados a encarar tudo o que os velhos liberais tiveram de encarar: por um lado, o niilismo (Deus está morto, o homem está morto, o sentido está morto); por outro lado, a resposta do posicionamento histórico do Cristianismo da Reforma, que afirma que há um Deus pessoal, que o homem foi feito à sua imagem e que ele se comunicou com a sua criatura por meio de uma revelação proposicional de conteúdo verbal, e que, desta forma, pode ser considerada pelo homem como um todo. Ou, para colocá-lo de forma muito resumida, a única forma de escapar deste dilema é voltar à metodologia da antítese”. (SCHAEFFER, 2002a, p.127)

<sup>45</sup> O uso da mente nas questões de fé e práticas cristãs era tão natural e necessário sob o ponto de vista dos reformadores que Calvino, ao escrever sobre oração quando comenta a passagem de 1Co 14.14, não deixa de afirmar que no uso da razão deste serviço de piedade “é indispensável notarmos bem que o apóstolo [Paulo] considera um grande erro se a mente não toma parte na oração. E não há que estranhar, pois o que mais fazemos em oração senão derramar nossos pensamentos e desejos diante de Deus? Além disso, diante do fato de a oração espiritual ser um meio de adorar a Deus, o que poderia estar mais em desarmonia com sua própria natureza do que vir ela estar presente só nos lábios, e não

Eu me contento em oferecer um resumo pelo qual a consciência dos fiéis seja admoestada de modo a perceberem eles quão essencial é que sejam levados a conhecer a Deus na Escritura e sejam dirigidos a um objetivo certo e definido de maneira que o alcancem (CALVINO, 2006, vol.1, p.78).

Não se trata, portanto, de se render aos princípios que trouxeram historicamente a tensão no uso da racionalidade aplicada ao campo da fé. De modo prático, desde que os pressupostos da Reforma quanto à aplicação da razão ao estudo das Escrituras sejam adotados, não é necessário aceitar compulsoriamente a crise instalada na racionalidade, como fizeram os renascentistas através do humanismo autônomo; ou como se deu na infiltração humanística no catolicismo romano no período da Pré-Reforma, da Reforma e da Pós-Reforma; ou ainda como se depreende do liberalismo teológico e da neo-ortodoxia, que apresentaram o uso da razão de forma polarizada – ora apontando para o racionalismo no primeiro caso, ora para o irracionalismo no segundo.

Assim, verifica-se que Schaeffer parte do pressuposto de que o homem tem a obrigação e a responsabilidade de aplicar a sua razão no estudo teológico e nas questões de fé, pois, “a fé e o pensamento caminham juntos, e é impossível crer sem pensar. Crer é também pensar” (STOTT, 2001, p.36). O próprio Jonh Stott toma de empréstimo as palavras de Martyn Lloyd-Jones e continua a afirmar a estreita relação entre a lógica e a fé cristã ao dizer que:

A Bíblia está repleta de lógica, e de forma alguma devemos pensar que a fé seja algo meramente místico. Nós não nos sentamos simplesmente numa poltrona, permanecendo à espera de que coisas maravilhosas aconteçam. Isso não é fé cristã. A fé cristã é, em essência, o ato de pensar. (STOTT, 2001, p.37).

Logo, para Schaeffer, falar de fé não é falar de algo que está desvinculado da racionalidade, como fazem os existencialistas, nem de algo que deve passar pelo crivo exclusivo da razão, como fazem os racionalistas.

Ao aplicar a base reformada e sua visão epistêmica a partir da Bíblia, o homem não precisa abdicar da sua razão nem partir exclusivamente de si mesmo, mas deve, a partir da racionalidade, examinar e pesquisar as Escrituras de forma holística, como fonte de conhecimento que abrange a história e o Universo. Nas

---

no mais íntimo recesso da alma? E essas coisas seriam perfeitamente familiarizadas a toda mente, não fosse o diabo privar o mundo de uma maneira tão externa, ao ponto de convencer os homens de que oram corretamente, quando meramente movem seus lábios” (CALVINO, 2003, p.424).

palavras do próprio Schaeffer (2001, p.63), a Reforma e as Escrituras dizem que o homem “não pode fazer nada para salvar a si mesmo, mas pode, com sua razão, examinar as Escrituras em busca de algo que não se restringe às ‘verdades religiosas’, mas abrange a história e todo o cosmo”.

## 2.2 – FRANCIS SCHAEFFER E A VISÃO REFORMADA DE REVELAÇÃO

Uma vez que a Escritura é a base de conhecimento que proporciona a aplicação da racionalidade à fé, verifica-se que o pressuposto da Revelação está presente no pensamento reformado e, conseqüentemente, na estrutura de argumentação de Schaeffer.

Com efeito, o conceito de Revelação esteve presente na Reforma, uma vez que, para os reformadores, o conhecimento de Deus se dá a partir da própria iniciativa divina e de duas maneiras, a saber: pela Revelação Geral<sup>46</sup>, que ocorre pela observação das coisas criadas, e pela Revelação Especial, em que Deus revelou verdades que a razão humana, de *per si*, não pode alcançar, mas que Deus as verbalizou e as registrou de maneira escrita e racional.

Atentando apenas à realidade da Revelação Especial, ou seja, à revelação bíblica, a Reforma entendeu que Deus verbalizou sua Palavra ao longo da história e a deu ao homem na forma de livro, pois foi da providência de Deus que a sua Palavra fosse redigida. Os reformadores entendiam que Deus, enquanto transcendente, não excluiu sua imanência, e que, enquanto Deus imanente, não se limitava a ela, pois permanecia ontologicamente Deus transcendente e imanente. Daí, para os reformadores, não haver problema em Deus, através da sua imanência, intervir na história e revelar sua transcendência, seus atributos comunicáveis e sua salvação através da linguagem e de forma escrita.

Sobre a revelação documental na forma escrita de Deus ao homem, Calvino comenta:

Quando pareceu bem ao Senhor edificar uma igreja mais segregada ainda, ele publicou mais solenemente aquela mesma Palavra, e foi da sua vontade que ela fosse redigida como documento escrito. Por isso, desde quando os oráculos ou as

---

<sup>46</sup> Para saber mais acerca da Revelação Geral e da Revelação Especial na perspectiva reformada, sugere-se a leitura acerca da cognoscibilidade de Deus na obra *Teologia Sistemática* de Louis Berkhof, Editora Cultura Cristã, a partir da página 35.

revelações da Palavra de Deus começaram a ser reduzidas à escrita, ela tem sido mantida entre os fiéis e tem sido transmitida entre eles, uns aos outros. E, com vistas aos seus sucessores, Deus supriu seu povo de uma providência muito especial. Porque, se considerarmos como o entendimento humano tende a esquecer-se de Deus, com que facilidade se deixa arrastar pelo erro, como se dispõe com leviandade a sonhar o tempo todo com novas religiões e imitações, poderemos reconhecer facilmente que necessário foi que a doutrina celestial fosse fixada por escrito. Sim, porque, com esse recurso, não há perigo de esquecimento ou de desaparecimento, destruída pelo erro, ou de ser corrompida pela audácia dos homens. Fica, pois, manifesto que Deus se serve da sua Palavra em benefício daqueles que ele deseja instruir para frutificação, estando claro que a sua imagem e semelhança impressa no edifício do Universo não é suficiente (CALVINO, 2006, vol.1, p.70).

A teologia reformada entende que o cristianismo é a uma religião firmada no conceito da auto-revelação<sup>47</sup> divina de forma verbalizada e escrita, e isso a distingue significativamente das outras religiões. Como comenta J.I.Packer, ninguém conheceria Deus e a sua verdade, ou então, seria capaz de pessoalmente relacionar-se com ele, se ele não tivesse tomado a iniciativa de se fazer conhecido. “Mas ele agiu dessa maneira, e os sessenta e seis livros da Bíblia [...] compreendem o registro, interpretação, expressão e incorporação de sua auto-revelação” (PACKER, 1999, p.3).

Portanto, para Schaeffer, só existem dois pressupostos a serem escolhidos pelo homem no que tange ao estudo do campo do conhecimento. Como o autor assegura, o homem somente poderá partir do pressuposto da uniformidade das causas naturais inseridas em um sistema fechado; ou então, do pressuposto da uniformidade das causas naturais inseridas em um sistema aberto, em um espaço de tempo limitado (SCHAEFFER, 2002b, p.103).

O primeiro pressuposto implica dizer que o homem parte exclusivamente de si mesmo – como se deu com a proposta renascentista-humanista que ao longo do

---

<sup>47</sup> Sobre o conceito reformado acerca da auto-revelação divina, Donald K.Mckim (1998, p.19,20) colabora ao apresentar que: “a revelação é auto-revelação de Deus. Dessa maneira, Deus é tanto sua fonte como seu conteúdo. Porque Deus é o autor e o fim, o juiz e o redentor de toda a criação, a revelação também ilumina nossa compreensão a respeito de nós mesmos e de todas as outras criaturas. Mas ela é, primeiramente, a reveladora daquilo que nela é conhecido. Todo conhecimento de Deus procede, em última análise, de Deus e, assim, pode ser considerado, sob certo aspecto, como uma auto-revelação de Deus”. e ainda prossegue dizendo mais à frente: “os pontos de vista reformados a respeito da revelação enfatizam que a auto-revelação de Deus, oferece o conhecimento da vontade ou da disposição de Deus para conosco, e não somente (ou nem mesmo primariamente) da natureza interna de Deus, que permanece misteriosa e velada no seu revelar. Através de sua atividade auto-revelatória, conhecemos os propósitos e preceitos de Deus para a nossa vida, seus juízos e, acima de tudo, suas promessas de graça. Entendida desta forma, a revelação é o encontro pessoal de Deus, com os seres humanos, o que se constitui numa experiência que pode ser colocadas em palavras”.

tempo culminou no racionalismo e, finalmente, no existencialismo dos séculos XX e XXI. Nesse sistema de pressuposto não há espaço para o equilíbrio entre a transcendência e a imanência de Deus. A pessoa pode até confessar a existência de Deus, como fazem os deístas ou agnósticos, mas não adotam a perspectiva da intervenção de Deus na história através da sua imanência. Desse modo, a ênfase recai no máximo na transcendência de Deus; ou então, na inexistência do mesmo, como entendem, por exemplo, os ateus.

Com relação ao segundo pressuposto, pode-se observar o equilíbrio entre transcendência e imanência de Deus, pois a base revelacional é sustentada. Nesse sentido, o homem não parte exclusivamente de si mesmo, pois condiciona seu conhecimento a partir da revelação das Escrituras, como fizeram os reformadores.

Apesar de fazer uso da razão para o exame bíblico, os reformadores não se depararam com a crise na relação fé e razão, pois vincularam o conhecimento a um sistema aberto em que, no espaço e na história, Deus, que fez o ser humano à sua semelhança, verbalizou propostas e afirmações na sua comunicação com os homens acerca de si mesmo, da humanidade, da história e do Universo.

Comentando acerca da unidade de conhecimento baseada na revelação outorgada pela Reforma, Schaeffer (2001, p. 35) acrescenta:

O que a Reforma nos diz, portanto, é que Deus fala nas Escrituras, tanto do “superior” quanto do “inferior”. Ele falou em uma revelação verdadeira sobre a natureza, o cosmo e o homem. Por isso, os reformadores tinham uma real unidade de conhecimento. Eles simplesmente não tinham o problema do Renascimento entre natureza e graça. Eles tinham uma unidade real, não porque eram espertos, mas porque tinham uma unidade baseada no que Deus revelou em ambas as áreas. Em contraste com o humanismo, não existia para os reformadores nenhuma parte autônoma.

Schaeffer afirma que, se o homem partir do sistema fechado, sem base revelacional, ele não chegará a uma resposta viável à luz do que se sabe e da validade do conhecimento. O autor (2002b, p.103) diz que “essa perspectiva não é capaz de explicar o homem. Não é capaz de explicar o Universo e sua forma. Não é capaz de sustentar-se no campo epistemológico”. As respostas alcançadas por esse sistema apenas conduziram historicamente o homem ao racionalismo ou ao irracional, pois a Revelação – o conhecimento proposicional verbalizado que o homem recebeu de Deus na Bíblia, não importando se expresso em termos filosóficos ou religiosos –,

além de ser posta no absurdo, passa a ser completamente inconcebível (SCHAEFFER, 2002b, p.101).

Para Schaeffer, somente o conceito de Revelação encontrado no cristianismo bíblico pode trazer ao homem a unidade no pensamento. Para o cristão, não há qualquer tipo de problema ou crise no campo da epistemologia, da mesma forma como não há problema quanto à relação entre a “natureza” e a “graça”. Como diz Schaeffer (2002b, p.105): “não é que, por acaso, nós tenhamos uma solução, e sim que não há nenhum problema a ser solucionado na estrutura do pensamento cristão”. Nesse sentido, o autor (2002b, pp.99-100) ainda prossegue em relação à Reforma e à inexistência de problemas ou de crise epistemológica:

Não é que o cristianismo tivesse um problema na época da Reforma, e que os reformadores tenham batalhado para depois surgir com uma resposta. Não, simplesmente não havia nenhum problema do tipo natureza e graça para os reformadores, pois a Reforma contava com a revelação verbal, assertiva, e não havia dicotomia entre natureza e graça. O posicionamento histórico do cristianismo não apresentava esse problema de natureza e graça por causa da revelação assertiva, e a revelação trata da linguagem.

É oportuno salientar que, para os reformadores, o conhecimento na base revelacional não pode ser entendido como um conhecimento completo, pleno e/ou exaustivo de Deus. O homem pode conhecer a Deus verdadeiramente, ou seja, com conhecimentos verdadeiros e unificados, embora não possa conhecê-lo exaustivamente (SCHAEFFER, 2002a, p.150). A isso acrescenta Louis Berkhof (2001, p.30):

A teologia Reformada sustenta que Deus pode ser conhecido, mas que ao homem é impossível ter um completo e perfeito conhecimento de Deus. Ter esse conhecimento de Deus seria equivalente a compreendê-lo, e isso está fora de questão [...]. Ao mesmo tempo, sustenta-se que o homem pode obter um conhecimento de Deus perfeitamente adequado à realização do propósito divino na vida do homem. Contudo, o verdadeiro conhecimento de Deus só pode ser adquirido graças à auto-revelação divina.

Assim, a realidade de que o conhecimento sobre Deus nas Escrituras é verdadeiro, porém não exaustivo, é depreendida por Schaeffer em virtude da sua aproximação e adoção da concepção reformada sobre a Revelação Especial de Deus.

Isso fica evidente quando o autor afirma esse conceito a partir da visão dos teólogos de Westminster, pois, nesse ponto, Schaeffer<sup>48</sup> assevera:

Podemos encontrar aqui um paralelo com aquela verdade profunda expressa na Confissão de Fé de Westminster, de que, quando Deus revela os seus atributos ao homem, eles são verdadeiros não somente para o homem, mas também para Deus. Deus não está contando histórias; ele está nos falando acerca do que é realmente verdadeiro sobre si mesmo. O que ele está nos dizendo não é exaustivo, porque somos finitos e não conhecemos nada de forma exaustiva. Não somos capazes sequer de comunicarmos com os outros de formas exaustivas, porque somos finitos. Mas ele também nos diz a verdade, até mesmo a grande verdade sobre si mesmo. Ele não está fazendo nenhum jogo conosco (SCHAEFFER, 2002b, p.119).

Logo, Schaeffer observa que o pressuposto da Revelação adotado pela Reforma, não obstante atribuir um conhecimento verdadeiro, não pode transmitir um conhecimento cabal ou total. Contudo, o conhecimento verbalmente revelado por Deus na Bíblia em forma de proposição, além de tratar da salvação, do conhecimento parcial de Deus (porém verdadeiro), do conhecimento do homem, da história, do cosmos etc. faz com que o problema ou a crise de paradigmas levantada pelo racionalismo ou pelo irracionalismo não exista, pois a unidade de pensamento, como se deu com os reformadores no equilíbrio entre transcendência e imanência de Deus, faz com que o problema inexista, conforme assevera Schaeffer (2002b, p.100):

De acordo com o posicionamento judaico-cristão e da Reforma em geral, acreditamos que existe alguém com quem conversar, e que ele nos transmitiu informações de dois tipos. Primeiramente, ele falou sobre si mesmo, não exaustiva, mas verdadeiramente; e, em segundo lugar, ele falou sobre a história e o cosmo, não exaustiva, mas verdadeiramente. Sendo assim, e, como ele nos contou as duas coisas na base da revelação proposicional e verbalizada, a Reforma não apresentava o problema da natureza e da graça. Para os reformadores, havia uma unidade nessas coisas pela simples razão de que a revelação falava acerca de ambas as

---

<sup>48</sup> Em outro lugar, ao tratar ainda da idéia reformada da Revelação Especial de Deus ser objetiva e verdadeira, não obstante não ser exaustiva, Schaeffer acrescenta: “a Palavra Deus não era desprovida de conteúdo para o homem da Reforma. Deus não era tido como um “outro filosófico” desconhecido qualquer, porque Deus contou algo sobre si mesmo ao homem. Como diz a Confissão de Westminster (1645-1647), quando Deus revela os seus atributos às pessoas, os atributos não são verdadeiros só para as pessoas, mas são verdadeiros para Deus. Isto é, quando Deus mostra às pessoas o que ele é, o que ele diz não é só relativamente verdadeiro, mas é absolutamente verdade. Como seres finitos, as pessoas não detêm nenhuma verdade exaustiva sobre Deus, mas elas têm como alcançar verdades sobre Deus; portanto, elas têm como chegar a conhecer verdades sobre o que é o universal definitivo. E a Bíblia fala com homens e mulheres a respeito do sentido da vida, da moral e dos valores” (SCHAEFFER, 2003, p.51).

áreas; assim, o problema simplesmente não existia. O racionalismo não conseguia encontrar uma resposta, mas Deus falando confere a unidade necessária ao dilema da natureza e da graça.

### 2.3 – FRANCIS SCHAEFFER E A VISÃO REFORMADA DA BÍBLIA

Tendo em vista o pressuposto da Revelação como o conceito capaz de conciliar o uso da razão no estudo e exercício da fé, e que o homem contemporâneo irá sair da crise de paradigmas somente quando houver o resgate da razão na base revelacional – e não na estrutura de pensamento humanista-racionalista-iluminista – se faz necessário, portanto, que a visão que Schaeffer tem sobre a Bíblia seja melhor observada.

Quando o autor fala em pressuposição revelacional, na verdade ele está falando da autoridade das Escrituras<sup>49</sup> como única fonte de conhecimento final, infalível e auto-suficiente do homem, capaz de trazer a unidade de pensamento e, em contrapartida, o fim da fragmentação do pensamento e do conceito de verdade fragmentado. Essa perspectiva exclusivista da fonte de conhecimento posta nas Escrituras faz ecoar o legado da Reforma quanto ao entendimento da Revelação de Deus na Bíblia, cuja égide fora vinculada na expressão *Sola Scriptura* (somente as Escrituras).

Para os reformadores, os credos<sup>50</sup> (Apostólico, de Nicéia, de Calcedônia) eram considerados; e sua acuidade e relevância eram admiradas e ponderadas no labor teológico.

A isto Schaeffer também anuí, pois afirmava que “devemos nos apegar aos grandes conceitos e credos da Reforma e aos ortodoxos que os procederam,

---

<sup>49</sup> Vale ressaltar que Calvino entendia que a autoridade das Escrituras está relacionada à ação do Espírito Santo no homem, ou seja, a autoridade da Bíblia como *vox Dei*, Palavra de Deus, é atestada pelo testemunho interno do Espírito, conforme ele mesmo pontua: “se, pois, quisermos firmar a nossa consciência de modo que não permaneça agitada e em perpétua dúvida, é preciso que coloquemos a autoridade da Escritura muito acima das razões ou das circunstâncias ou das conjecturas humanas; quer dizer, é preciso que estabeleçamos com base no testemunho do Espírito Santo. Porque, ainda que, por sua própria majestade, a Escritura nos leve a respeitá-la, não obstante, verdadeiramente só começa a tocar-nos quando é selada em nosso coração pelo Espírito Santos. Iluminados, pois, pelo poder do Espírito Santo, não é mais baseado em nossa avaliação e na de outros que nós cremos que a Escritura é a Palavra de Deus. É graças à certeza dada por uma autoridade superior que concluímos que, sem dúvida nenhuma, a Escritura nos foi outorgada diretamente por Deus – a tal ponto, que é como se nela contemplássemos a sublimidade de Deus em seu Ser essencial” (CALVINO, 2006, p.72).

<sup>50</sup> Comentando sobre o padrão adotado pelos reformadores acerca da autoridade das Escrituras em relação aos credos e às confissões, Alister McGrath contribui ao dizer que “o padrão básico adotado pelos grupos integrantes da Reforma era o de reconhecimento das Escrituras como autoridade de caráter primário e universal; dos credos como autoridade de caráter secundário e universal; e das confissões de fé como autoridade de caráter terciário e local” (McGRATH, 2005b, p.110).



reportando-nos àqueles que frequentemente recitamos juntos – o Credo dos Apóstolos, em seguida ao Credo Niceno, ou ao conceito calcedônio de cristologia” (SCHAEFFER, 1995, p.54). Todavia, os credos, confissões e pronunciamentos da igreja são obras humanas. Como comenta R. C. Sproul, “essas obras menores podem ser corretas e brilhantemente concebidas, captando os melhores discernimentos de estudiosos, mas não são a inspirada Palavra de Deus” (SPROUL, 2009, p.36).

Reformadores como Lutero e Calvino elaboraram catecismos para a igreja. Contudo, somente as Escrituras são incondicionalmente autoritativas (COSTA, 2007, p.42).

Assim, Alister McGrath ressalta que os primeiros proponentes do princípio *Sola Scriptura*, como, por exemplo, Wycliffe (1320-1384) e Huss (1369-1415), empregaram-no “de modo mais radical do que jamais se havia imaginado” (McGRATH, 2007, p.148), a fim de enfatizar a autoridade suprema da Bíblia perante as consciências dos crentes, como destaca novamente R.C. Sproul (2009, p.35):

O termo *Sola Scriptura* simplesmente quer dizer “somente pela Escritura”. Essa frase declarava a ideia de que só a Bíblia tem autoridade de obrigar as consciências dos crentes. Os protestantes reconheciam outras formas de autoridade, como cargos da igreja, magistrados civis, credos e confissões eclesiásticas. Mas viam essas autoridades como sendo derivadas e subordinadas à autoridade de Deus. Nenhuma dessas autoridades menores era considerada absoluta, porque todas elas eram capazes de erro. Somente Deus é infalível. Autoridades falíveis não podem constringer a consciência de modo absoluto; esse direito é reservado somente a Deus e à sua Palavra.

Logo, para Schaeffer, a fonte epistemológica também se dá somente nas Escrituras. Não se trata, por exemplo, da exclusiva revelação de Deus em Cristo, como se o conhecimento de Cristo – como entende a teologia moderna – pudesse ser alienado das Escrituras ou ser somado a ela através de outra fonte externa. A Reforma dizia que somente ou exclusivamente as Escrituras podem transmitir conhecimento unificado e verdadeiro sobre Cristo<sup>51</sup>, sobre o homem e sobre a natureza. Para Schaeffer, “se você não tem a visão das Escrituras que os

---

<sup>51</sup> Ainda sobre o conhecimento exclusivo que a Bíblia traz sobre Cristo, vinculando seu conteúdo àquilo que é revelado nas Escrituras somente, Schaeffer acrescenta: “não é suficiente dizer somente que Deus revela a si mesmo em Jesus Cristo, porque não há conteúdo suficiente nisto, quando separado das Escrituras. Isso não passará de mais uma bandeira sem conteúdo. Tudo o que sabemos da revelação do que Cristo é, vem das Escrituras. Jesus mesmo não fazia distinção entre a sua autoridade e a autoridade das Escrituras. Ele agia com base na unidade de sua autoridade e o conteúdo das Escrituras” (SCHAEFFER, 2001, p. 94).

reformadores tinham, a palavra *Cristo* não terá conteúdo algum – e esse é o significado na teologia moderna” (SCHAEFFER, 2001, p. 32).

Observa-se, portanto, que o autor afirma que “os reformadores seguiam os ensinamentos do Jesus real, articulando a revelação que Cristo representou de Deus à revelação escrita contida na Bíblia” (SCHAEFFER, 2001, p.32).

A perspectiva de Schaeffer de que o conceito da Reforma sobre a revelação de Deus na Bíblia traz ao homem o conhecimento válido acerca de Deus, do homem e da criação, e que tal revelação é relevante, expressiva e importante para Deus e para o homem, pode ser vista nas seguintes palavras do autor (2001, pp.32-33):

As Escrituras representam a chave para dois tipos de conhecimento – o conhecimento de Deus e o conhecimento do homem e da natureza. As grandes confissões da Reforma enfatizam que Deus revelou seus atributos ao homem nas Escrituras e que essa revelação foi significativa para Deus, da mesma forma como para o homem. Não poderia haver Reforma e nenhuma cultura da Reforma no norte da Europa sem a consciência de que Deus havia falado ao homem através das Escrituras e que, por isso mesmo, conhecemos algo de verdadeiro sobre Deus, porque Deus revelou esse algo ao homem.

De fato, a Reforma ressaltou que aprovou a Deus revelar-se aos homens nas Escrituras dando-lhes a manifestação da sua vontade e a revelação do seu caráter, não obstante a própria criação revelar alguns dos seus atributos, como aponta a Confissão de Fé de Westminster, de 1647 (2006, p.9):

Embora a luz da natureza e as obras da criação e da providência manifestem de tal modo a deixar os homens inescusáveis, contudo elas não são suficientes para dar aquele conhecimento de Deus e de sua vontade que é necessária à salvação. Portanto, aprovou ao Senhor, em diversos tempos e de diferentes modos, revelar-se e declarar à sua igreja a sua vontade; e depois, para melhor preservação e propagação da verdade, para o mais seguro estabelecimento e conforto da igreja contra a corrupção da carne e malícia de Satanás e do mundo, foi igualmente servido fazê-la escrever toda, o que torna as Escrituras Sagradas indispensáveis, uma vez que cessaram os antigos modos de Deus revelar a sua vontade ao seu povo.

Sem dúvida Schaeffer não abdicou da Bíblia como a fonte para as respostas racionais que o homem carece. Assim, na Reforma a visão “era *sola Scriptura*, a Bíblia e somente a Bíblia. Isso fez toda a diferença para os reformadores, tanto em compreender o acesso a Deus quanto em ter respostas intelectuais e práticas necessárias nesta vida presente” (SCHAEFFER, 2003, p. 54).

Schaeffer entende que a visão da Reforma sobre a Bíblia atuando como o único absoluto confere unidade ao universal e aos particulares (SCHAEFFER, 2003, p. 51). Isso faz com que as Escrituras “apresentem a si mesma como revelação divina de verdades proposicionais, escritas em forma verbal, para todos aqueles que foram criados à imagem de Deus (SCHAEFFER, 2001, p.100). Em outras palavras, no pensamento do autor a Bíblia é a fonte do conhecimento que o homem precisa – é a fonte epistemológica infalível e não-contraditória.

Isso se coaduna com o pensamento reformado, pois, como R.C. Sproul (2009, p.36) comenta ao citar Calvino, “os reformadores mantinham uma visão alta da inspiração da Bíblia. A Bíblia é a Palavra de Deus, o *verbum Dei*, ou a voz de Deus, a *vox Dei*. Por exemplo, João Calvino escreve”:

Quando aquilo que professa ser a Palavra de Deus é reconhecido ser isso, nenhuma pessoa, a não ser que seja desprovida de juízo comum e sentimento de homem, terá a audácia desesperada de recusar dar crédito a quem fala. Mas visto que respostas diárias não são dadas do céu, e as Escrituras são os únicos registros em que Deus se agradou consignar sua verdade para lembrança perpétua, a plena autoridade que deveriam possuir com os fiéis não é reconhecida, a não ser que se creia que vieram do céu, tão diretamente como se Deus tivesse sido ouvido pronunciando-as para eles.

Diferentemente da nova teologia, em que os teólogos abdicaram da esperança de encontrar um campo unificado do conhecimento por achar que a Bíblia contém erros – e por isso, para Schaeffer (2002a, p.87), ela se tornou uma “antiteologia” –, no pensamento reformado a Bíblia é a Palavra inspirada de Deus, passível ao exame intelectual de sua historicidade. Assim, a teologia moderna (tanto o liberalismo como a neo-ortodoxia) não consegue compor uma estrutura adequada que permita relacionar os fatos reais aos acontecimentos. “Ela não dá conta disso, porque não admite a possibilidade de comunicação nos únicos dois pontos discutíveis e passíveis de investigação, que são a história e o Universo” (SCHAEFFER, 2002a, p.147).

Para Schaeffer, a Bíblia tem raízes na história. Ela diz sobre a criação do mundo e do homem, ou seja, sobre a realidade daquilo que existe. A Bíblia, segundo o autor, não deve ser vista apenas como um livro religioso, mas como uma revelação de Deus sobre ele próprio, sobre o homem, sobre o cosmos e sobre a história, pois ela se encontra radicada na própria história espaço-temporal e fala da totalidade da realidade (SCHAEFFER, 2002a, p.251).

Deus inseriu a revelação da Bíblia na história; ele não a forneceu (como poderia ter feito) em forma de livro-texto teológico. Localizando a revelação na história, que sentido teria para Deus ter-nos fornecido uma revelação cuja história fosse falsa? Também o homem foi inserido neste Universo que, como as Escrituras mesmo dizem, fala de Deus. Que sentido, então, teria para Deus ter-nos oferecido sua revelação em um livro cheio de falsidades acerca do Universo? A resposta para ambas as questões deve ser “nada disso faria qualquer sentido!”. Está claro, portanto, que, do ponto de vista das Escrituras em si, podemos observar uma unidade por todo o campo do conhecimento. Deus falou, numa forma linguística e proposicional, verdades sobre si mesmo e verdades sobre o homem, a sua história e o Universo (SCHAEFFER, 2002a, p. 146).

Sem essa visão da Bíblia, o homem contemporâneo sempre dissociará a fé da racionalidade, pois a fé não terá um objeto de estudo verificável e que corresponda ao que existe – à realidade. O homem poderá até falar sobre a sua fé. Ele poderá discutir a existência da sua fé, sua intensidade e abrangência, mais isso de maneira existencial e contra a razão. Nesse sentido, a fé do homem moderno se torna interna, uma experiência religiosa incomunicável e sem objetividade intelectual.

No cristianismo apresentado pela Reforma, o valor e a validade da fé dependem do objeto ao qual a fé é dirigida, e, nesse aspecto, o cristianismo aponta para a realidade externa e para a história, ambas narradas nas Escrituras. Desse modo, a Bíblia, de acordo com a visão reformada de Schaeffer sobre a mesma, parte da criação de Deus, tanto do homem como do Universo, e chega, pela metanarrativa histórica, à redenção da criação, a qual está sedimentada na base histórica da encarnação, morte e ressurreição de Cristo, registradas na realidade objetiva espaço-temporal.

#### 2.4 – FRANCIS SCHAEFFER E A VISÃO REFORMADA DO HOMEM E DA SUA QUEDA

Ao estudar sobre a criação de Deus, tanto do Universo e da natureza como do homem, Schaeffer estabelece um princípio que ele mesmo denomina de “*círculo especial da criação*”. Com esse pressuposto, o autor entende que o Deus pessoal, na ordem da Trindade, criou todas as coisas de maneira livre e não determinada e, sobretudo, o homem surgiu em circunstâncias especiais, pois este fora criado à imagem de Deus (SCHAEFFER, 2002a, p.138).

Do mesmo modo, o pensamento reformado afirma que a causa de o homem ocupar um lugar distinto e exclusivo na criação divina reside no fato de a Bíblia dizer que ele foi criado segundo à imagem e semelhança de Deus; daí a personalidade ser intrínseca a essa condição, uma vez que Deus é pessoal, e o homem, como criado à sua imagem, também o ser.

Como diz o teólogo reformado Anthony Hoekema (1999, p.81): “O conceito da imagem de Deus é o coração da antropologia cristã”. Comentando acerca da formação do homem e da primazia que ela ocupou na criação divina, a reformada Confissão Helvética 1566 (2006, p.38) assevera que “as Escrituras afirmam que no princípio ele foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1.27); que Deus o colocou no paraíso e sujeitou todas as coisas a ele”. Nesse sentido, a também reformada Confissão de Fé de Westminster (2006, p.39) assegura que, “depois de haver feito as outras criaturas, Deus criou o homem, macho e fêmea, com alma racional e imortal, e dotou-os de inteligência, retidão e perfeita santidade, segundo sua própria imagem, tendo a lei de Deus escrita no seu coração”.

Portanto, o dilema do homem no tocante a ele ter um conhecimento válido sobre si mesmo, a ponto de saber quem é, a realidade da sua personalidade e o fim para o qual existe encontra resposta satisfatória quando a perspectiva bíblica é considerada, sobretudo, na narrativa da criação do homem.

Essa resposta subjaz no princípio cristão reformado de que o homem não se concentra num sistema determinista<sup>52</sup>, como apontam as concepções do homem contemporâneo<sup>53</sup>, mas no fato de ele ter sido criado à imagem de Deus, de modo a ser livre em suas escolhas, o que fez dele um ser não determinado e condicionado.

---

<sup>52</sup> A Confissão de Fé de Westminster 1647 (2006, p.57) acrescenta, ao refutar a idéia de determinismo, que: “Deus dotou a vontade do homem de liberdade natural, de modo que ela nem é forçada para o bem ou para o mal, nem a isso é determinada por qualquer necessidade absoluta de sua natureza”.

<sup>53</sup> Quanto à idéia que o homem contemporâneo sustenta sobre o determinismo e as implicações deste tipo de pensamento que coloca o ser humano diante de um Deus cruel, uma vez que este o fez programado e condicionado à queda e à morte, Schaeffer apresenta sua visão que tange a concepção da livre capacidade de escolha do homem, ou seja, da realidade história do livre arbítrio antes da queda, ocasião em que o homem podia escolher entre obedecer ou rebelar-se: “o posicionamento cristão histórico diz que o dilema do homem tem uma causa moral. Deus, sendo não determinado, criou o homem como pessoa na determinada. Esta é uma idéia difícil de ser pensada por qualquer pessoa do século 20, pois a maior parte do pensamento do século 20 encara o homem como ser determinado. Não importa se por fatores químicos – como sustentou o Marquês de Sade e Francis Crick está tentando provar – ou por fatores psicológicos – como Freud e outros sugeriram – ou por fatores sociológicos – como sustentou B.F.Skinner. Neste casos, ou como resultados da fusão entre eles, o homem é considerado um ser programado. Se este fosse o caso, então o homem não seria este ser maravilhoso que a Bíblia diz que é, feito à imagem de Deus, como uma personalidade capaz de fazer a primeira escolha livre. Por que Deus criou um universo verdadeiro externo a si mesmo (não uma extensão da sua essência), há uma história verdadeira que existe. O homem, enquanto ser criado à imagem de Deus, é, portanto, um ser dotado de sentido inserido em um história igualmente significativa, que pode optar por obedecer aos mandamentos de Deus e o amar ou então, revoltar-se contra ele. (SCHAEFFER, 2002a, p.162).

Em outras palavras, Adão não foi criado de forma determinada para o mal ou para a queda. Pelo contrário, foi criado como um ser significativo, pois foi feito à imagem e semelhança de Deus na relação espaço-temporal, com capacidade de ser responsável, raciocinar, comunicar, amar etc., o que o tornou um ser relevante e significativo em sua história, mas que podia mudá-la em função das suas escolhas. Nesse sentido, a Confissão de Fé de Westminster (2006, p.39) prossegue dizendo que a lei de Deus foi escrita no coração do homem, bem como o poder de cumpri-la, “mas com a possibilidade de transgredi-la, sendo deixados à liberdade de sua própria vontade, que era sujeita à mudança”.

Logo, notam-se duas implicações na estrutura de pensamento de Schaeffer que tangem a doutrina do homem e a doutrina da queda. A primeira se refere ao fato de que, para o autor, o dilema moral do homem só poderá ser solucionado uma vez que, fundamentalmente, seja sanado o dilema epistemológico. A segunda, que só pode fluir desde o momento em que a primeira seja observada, diz respeito à ideia de que a solução da crise moral do homem, no pensamento de Schaeffer, passa pelo conceito reformado sobre o livre-arbítrio do homem, ou seja, da condição livre deste de realizar, antes da queda, suas escolhas.

O pensamento reformado acerca do livre-arbítrio<sup>54</sup> pode, de modo sumário, ser entendido a partir da negação da livre vontade do homem após a queda. Em decorrência da perda do livre-arbítrio, devido à presença do pecado, tanto a mente como a vontade humana foram definitivamente afetadas pelo mal e separadas de Deus. O homem perdeu sua liberdade<sup>55</sup> e a sua volição tornou-se dominada pelo mal a ponto de o homem ser incapaz de desejar o bem, sobretudo, o bem maior: Deus.

Comentando sobre o livre-arbítrio, Calvino (2006, p.99) faz uso das palavras de Agostinho dizendo:

---

<sup>54</sup> Sobre o livre arbítrio a Confissão Belga 1561 (2006, p.56) apresenta: Portanto, rejeitamos todo o ensino repugnante sobre o livre-arbítrio do homem, porque o homem não é senão um escravo do pecado, e “não pode receber coisa alguma se do céu não lhe for dado”, pois quem se gloriará de fazer alguma coisa boa pela própria força se Cristo diz: “Ninguém pode vir a mim se o pai, que me enviou, não o trouxer?” Quem se gloriará sobre a sua própria vontade sabendo que “o pendor da carne é inimidade contra Deus?” Quem poderá falar sobre o seu próprio conhecimento, uma vez que “o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus?” Em resumo, quem apresentará um pensamento se quer, admitindo que não somos “capazes de pensar alguma coisa”, como se partisse de nós, mas que “a nossa suficiência vem de Deus?” Por isso, devemos nos manter firmemente nesta palavra do apóstolo: “Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua vontade”, pois não há vontade ou entendimento que se conforme à vontade divina e ao entendimento divino a não ser a que Cristo opera no homem como ele nos ensinou quando disse: “Sem mim nada podeis fazer”.

<sup>55</sup> Quanto à perda de liberdade do homem em função do pecado, Anthony Hoekema pontua: “no princípio, portanto, os seres humanos tinham a verdadeira liberdade. Mas, quando pecaram, embora não perdessem a sua capacidade de fazer escolhas, perderam a sua capacidade de servir a Deus sem o pecado – em outras palavras, a sua verdadeira liberdade (HOEKEMA, 1999, p.255).

Igualmente diz ele [Agostinho] que, “depois que a vontade é dominada pelo mal em que caiu, a nossa natureza perdeu a liberdade”. E ainda: “o homem, fazendo mau uso do livre arbítrio, perdeu-o, e perdeu-se”. E declara mais: “que o livre arbítrio está em cativo e não pode fazer bem algum”.

Mais à frente, Calvino continua concordando com o pensamento de Agostinho sobre o livre-arbítrio ao dizer: “[...] o que testifica que ele [Agostinho] não tem outra opinião sobre a liberdade do homem, senão que se desviou da justiça, rejeitando o seu jugo para servir ao pecado” (CALVINO, 2006, vol.1, p.99).

Dando seqüência à idéia da servidão e do cativo do homem ao pecado, R.C. Sproul<sup>56</sup> (2001, p.89), ao tomar de empréstimo as palavras de Lutero, diz que “o livre-arbítrio sem a graça de Deus não é livre de forma alguma, mas é prisioneiro permanente e escravo do mal, uma vez que não pode tornar-se em bem”.

Assim sendo, tendo feito o mau uso da sua liberdade, o homem se tornou culpado por ter, no espaço e num tempo exato na história, desobedecido a Deus.

A queda fez com que o homem se revoltasse contra Deus e assumisse um estado *real* de verdadeira culpa e, conseqüentemente, desprovido de sentido e propósito, pois foi afastado do seu Criador<sup>57</sup>, tornando-se um ser em conflito e anormal em relação ao estado original em que fora criado.

Portanto, a visão que Schaeffer constrói acerca da criação e da queda do homem é baseada na concepção reformada, sobretudo no pressuposto do livre-arbítrio que o homem tinha, antes da queda, uma vez que fora criado à semelhança do próprio Deus. Comentando a respeito da visão da Reforma sobre a culpa do homem advinda da queda, Schaeffer (2003, p.53) pontua:

---

<sup>56</sup> R.C. Sproul, dando seqüência à idéia de livre-arbítrio, acrescenta o comentário de Calvino sobre a Epístola de Paulo aos Efésios 2.10 que diz que: “o que permanece agora para o livre-arbítrio, se todas as obras que procedem de nós foram recebidas do Espírito de Deus? Que os leitores piedosos pesem cuidadosamente as palavras do apóstolo. Ele não diz que somos assistidos por Deus. Ele não diz que a vontade é preparada e, então, prossegue em sua própria força. Ele não diz que o poder de escolher corretamente é concedido a nós e que nós, posteriormente, temos de fazer a nossa própria escolha... Mas ele diz que nós somos obra de Deus, e que tudo o que é bom em nós é sua criação [...] Isso não é o mero poder de escolher corretamente ou alguma preparação indefinível ou assistência, mas a própria vontade correta, a qual é a obra dele [...] Então, qualquer pessoa que fizer a menor reivindicação para o homem à parte da graça de Deus, concede-lhe nessa medida a capacidade para obter a salvação” (SPROUL, 2001, p.128).

<sup>57</sup> Neste ponto Schaeffer acrescenta: “o Cristianismo diz que o homem hoje é anormal – ele se encontra separado do seu Criador, que é o seu único ponto de referência suficiente – não por uma questão de limitação metafísica, mas por culpa verdadeira. Conseqüentemente, ele também se encontra hoje separado dos seus companheiros e de si mesmo. Por isso, quando ele é envolvido em crueldade, ele não está sendo fiel ao que ele foi inicialmente criado para ser. A crueldade é um sintoma da anormalidade e uma conseqüência da queda moral, histórica e espaço-temporal (SCHAEFFER, 2002a, p.164).

A Bíblia, porém, também nos diz que o homem está caído; ele se rebelou contra Deus. Com a queda ocorrida no tempo e espaço, o homem se recusou a ter um relacionamento apropriado com esse seu padrão de referência infinita, que é o Deus pessoal. Por isso as pessoas de hoje são anormais. A Reforma via as pessoas como iguais também sob este aspecto – todas são culpadas diante de Deus.

Logo, Schaeffer nega a ideia de que o homem foi criado como uma máquina ou, ainda, na mesma condição das outras coisas criadas por Deus. Como ser criado à imagem do próprio Deus, o autor afirma que o homem recebeu um mandamento real e motivado por Deus para que ele não o desobedecesse. Todavia, fazendo uso da concepção do livre-arbítrio, Schaeffer entende que o homem podia realizar livremente escolhas, uma vez que fora criado diferentemente dos outros seres, como o animal, a planta e até as leis naturais. A isso o autor acrescenta as seguintes palavras, ao tratar da distinção da criação do homem quando comparada às demais criações de Deus:

Quando questionamos que o homem deveria ter sido feito de tal modo que ele não estaria em condições de revoltar-se, significa insinuar que a criação de Deus deveria ter se encerrado com a criação das plantas e animais. Significa insinuar que o homem deveria ter sido reduzido a uma programação de máquina. Significa insinuar que o homem não deve existir enquanto homem (SCHAEFFER, 2002a, p.163).

Entretanto, ao afirmar a realidade da criação do homem à imagem de Deus e a queda do mesmo por sua livre escolha – assim como entende a teologia reformada acerca da doutrina do homem e da doutrina do pecado –, Schaeffer também apresenta a concepção do pensamento reformado sobre a distinção e continuidade do valor humano, apesar da realidade da sua culpa moral perante Deus.

Comentando sobre a continuidade da imagem de Deus no homem, não obstante a sua queda, Calvino diz que não há dúvida de que Adão, quando decaiu do seu estado original, “por essa defecção se haja alienado de Deus. Pelo que, embora concedamos não haja sido nele aniquilada e apagada de todo a imagem de Deus, foi ela, todavia, corrompida a tal ponto de que o que quer que resta é horrenda deformidade” (CALVINO, 2006, p.85).



Para os reformadores, o homem, a despeito de ter pecado e, em decorrência, adentrar o estado da queda, nunca perdeu sua essência e deixou de ser alguém relevante para o seu Criador – Deus.

Todavia, o homem, apesar de não perder totalmente a imagem de Deus, carece que esta seja restaurada, como acrescenta Anthony Hoekema (1999, p.87):

O homem caído ainda é considerado um portador da imagem de Deus, embora outras evidências mostrem que ele não mais reflete Deus apropriadamente e, portanto, deve ser novamente restaurado à imagem de Deus. Assim, há um sentido em que o homem caído é ainda um portador da imagem de Deus, mas também há um sentido em que ele deve ser renovado nessa imagem. Nós não devemos, entretanto, dizer que a imagem de Deus foi totalmente perdida pela queda do homem em pecado; nós devemos, ao contrário, dizer que a imagem foi pervertida, foi distorcida pela queda. Todavia, a imagem ainda está lá. O que torna o pecado tão sério é exatamente o fato de que o homem está agora usando os poderes e os dons dados por Deus (e que refletem Deus) para fazer coisas que são uma afronta ao seu Criador.

Do mesmo modo, Schaeffer entende que a imagem de Deus no homem não foi perdida por causa da queda, em que pese ter sido poluída, distorcida e corrompida a ponto de a mesma ter necessidade de ser restaurada. Mesmo com a presença do pecado o homem continua<sup>58</sup> sendo um ser criado à imagem do seu Criador, porém não deixa de carregar consigo as consequências que afetaram significativamente sua moral, seu intelecto e o seu corpo.

O homem não perdeu sua essência que o distingue das outras coisas criadas. Contudo, foi afetado por inteiro e já não consegue viver do modo para o qual foi criado, ou seja, em perfeição moral, intelectual e física.

Logo, tendo o homem se alienado de Deus, em função de a queda ter-lhe afetado por inteiro, ele se encontra necessitado de restauração, uma vez que, como pastoralmente comenta Calvino (2001, p. 436), o seu estado de perfeição original foi corrompido: “O homem como um todo tem de nascer de novo caso queira entrar no reino de Deus; porquanto, tanto na mente quanto no coração, todos nós estamos inteiramente alienados da justiça divina”.

---

<sup>58</sup> Sobre a continuidade da imagem de Deus no homem, Anthony Hoekema acrescenta: “após a queda do homem em pecado, a imagem de Deus não foi aniquilada, mas pervertida. A imagem no seu sentido estrutural permaneceu – os dons, talentos e habilidades humanas não foram destruídas pela Queda, mas o homem passou, a partir de então, a usar esses dons de modo contrário à vontade de Deus. O que mudou, em outras palavras, não foi a estrutura do homem, mas a sua maneira de agir e o rumo de sua vida” (HOEKEMA, 1999, p.99).

Em relação ao fato de que os efeitos da queda são percebidos na totalidade do homem (alma e corpo), a Confissão Helvética (2006, p.38) oportunamente também acrescenta:

Afirmamos também que o homem é composto de duas essências diferentes numa pessoa: de uma alma imortal (que, quando separada do corpo, nem dorme nem morre) e de um corpo mortal, que, porém, ressuscitará dos mortos no juízo final, de modo que o homem, na sua totalidade, a partir de então, possa viver para sempre, seja na vida ou na morte.

Portanto, nesse estado de corrupção, o homem se encontra alienado de Deus e perdeu a opção de não pecar ou errar em relação ao seu Criador, ao seu próximo, à natureza e em relação a si mesmo.

Assim, segundo Schaeffer, o homem se tornou culpado, mas não se tornou um “não-homem”, conforme fora criado no início por Deus. Ele se tornou desprovido de sentido, mas não se tornou sem valor. Devido ao fato de a essência da sua criação estar fundamentada na imagem divina, o homem continua sendo brilhante e tendo a primazia da criação, mas se tornou imperfeito porque, na história – no tempo e no espaço –, ele caiu pela desobediência e culpa real, como acrescenta o autor:

Os reformadores sabiam que o homem foi separado de Deus por causa de sua revolta contra Deus. Mas os reformadores e as pessoas que, seguindo a Reforma, construíram a cultura do norte da Europa, sabiam que, mesmo o homem sendo moralmente culpado diante do Deus que existe, de maneira alguma ele é *nada*. O homem moderno tende a pensar que ele é *nada*. Os reformadores sabiam que se dava precisamente o oposto, por ter sido feito à imagem de Deus. Por mais que se soubessem caídos e que, desprovidos da solução não-humanista de Cristo com a sua morte substitutiva, estariam separados de Deus, indo para o inferno, isso ainda não queria dizer que eles eram *nada* (SCHAEFFER, 2001, p.34).

Schaeffer acrescenta à idéia da continuidade do valor humano – em função da continuidade da imagem de Deus intrínseca ao homem, embora esta tenha sido afetada pela culpa e pelo pecado – a negação da perspectiva dualista radicada na visão platônica. Para o autor, Deus fez o homem por inteiro, e o homem tem sua importância em sua totalidade, a saber: alma e corpo.

Contrário à perspectiva dualista, em que a alma é considerada importante e o corpo praticamente não, Schaeffer também discorda da visão humanista, “segundo a

qual o corpo e a mente autônoma do homem tornam-se importantes, a graça se torna extremamente irrelevante e todos os universais, todos os absolutos esvaziam-se de significado” (SCHAEFFER, 2001, p.40).

Partilhando da visão reformada<sup>59</sup>, Schaeffer entende que a queda atingiu o homem por inteiro, afetando-o inclusive em relação à sua busca de conhecimento do mundo externo e de si mesmo. Em função de o homem ter se revoltado contra Deus e tencionado ser autônomo, ele ficou separado e alienado em relação ao conhecimento e, por isso, adentrou um estado de crise epistemológica. Quando se deu tal separação, implicações na área do conhecimento e nas demais áreas da existência vieram a ocorrer. Essa autonomia, como comenta Schaeffer (2002b, p.128), “passou para o campo fundamental da epistemologia, do conhecimento, de modo que o homem passou a estar separado não somente dos outros homens no campo do conhecimento, mas também passou a estar separado de si mesmo”<sup>60</sup>.

No entanto, os efeitos da queda podem ser observados em uma perspectiva quádrupla da separação que ela causou. Nesse sentido, o autor acrescenta à ideia de separação a partir da realidade da corrupção do relacionamento do homem com Deus; do homem consigo mesmo; do homem para com seu semelhante; e do homem com a natureza, ao que Schaeffer pontua:

Quando o homem caiu, várias separações ocorreram. A primeira e mais fundamental deu-se entre o homem rebelde e Deus. Todas as demais ocorreram em desobediência desta. Fomos separados de Deus, por nossa culpa – moral verdadeira. Portanto, necessitamos ser justificados com base num ato substitutivo, completado pelo Senhor Jesus Cristo, ainda que fique bastante claro, pelas Escrituras, e pela observação geral, que as separações não se encerraram com a separação do homem de Deus. Em segundo lugar, o homem foi separado de si mesmo. É isso que gera os problemas psicológicos da vida. Em terceiro lugar, o homem foi separado dos demais homens, o que gera os problemas sociológicos da vida. E em quarto lugar, o homem foi separado da natureza (SCHAEFFER, 2002a, pp.228-229).

---

<sup>59</sup> Ainda em relação à perspectiva reformada da queda por inteiro do homem, Anthony Hoekema pontua: “deve-se entender o homem como um ser unitário. Ele tem um aspecto físico e um aspecto mental ou espiritual, mas não devemos separar esse dois. Deve-se entender a pessoa humana como uma alma *corporalizada* ou um corpo *almatizado*. (HOEKEMA, 1999, p.239).

<sup>60</sup> Neste sentido, o autor ainda acrescenta: “se não existem critérios comuns de julgamento entre a fantasia interior e o mundo exterior, o homem fica fragmentado e sente-se alienado de si mesmo. Ele perdeu os universais que englobam os particulares na sua própria vida. Ele passa a ser uma coisa por dentro e outra por fora. Então, ele começa a gritar: ‘Quem sou eu?’[...] Não se trata meramente de algo psicológico, da forma como pensamos em “psicológico”. Trata-se basicamente de uma questão epistemológica (SCHAEFFER, 2002b, p.128).

Portanto, o pensamento de Schaeffer sobre a totalidade do homem e os efeitos da queda neste traz o conceito de unidade que a Reforma trouxe à visão do homem ao considerar que Deus o criou como uma unidade (alma e corpo); que a queda o afetou como uma unidade (alma e corpo); e que Deus o redimirá como uma unidade (alma e corpo), ou seja, a salvação do homem por inteiro.

A posição bíblica destacada pela Reforma diz que nem a visão platônica nem a humanista são suficientes. Em primeiro lugar, Deus fez o homem por inteiro e ele está interessado no ser humano por inteiro. Em segundo lugar, quando a histórica queda espaço-temporal ocorreu, ela afetou o homem por inteiro. Em terceiro lugar, com base na obra de Cristo como Salvador, e tendo acesso ao conhecimento que nós temos através da revelação das Escrituras, há redenção para o homem inteiro. No futuro, o homem será ressuscitado dos mortos por inteiro e será perfeitamente redimido (SCHAEFFER, 2001, p.40).

Entretanto, é válido ressaltar que, apesar de a realidade da salvação do homem como uma unidade (por inteiro) ser consumada no futuro com a volta de Cristo, não se deve impedir que, na presente vida, o cristão viva com “uma realidade substancial da redenção do homem por inteiro. Esta deve ocorrer sobre o fundamento do sangue derramado por Cristo e do poder do Espírito Santo através da fé, mesmo que não seja perfeita” (SCHAEFFER, 2001, p.40).

Assim sendo, Schaeffer conclui que no contexto da Renascença, ao mesmo tempo em que nascia o homem moderno, “a Reforma apresentou uma resposta ao dilema do homem renascentista humanista. Por contraste, o dualismo do homem renascentista fez surgir as formas modernas de humanismo, com os sofrimentos do homem moderno” (SCHAEFFER, 2002, p.41). Esses sofrimentos, por sua vez, partem da visão descendente que o homem moderno tem do seu relacionamento com Deus – ocasião em que tal relacionamento se assemelha ao nível de um animal e da máquina.

Todavia, a partir da Reforma, essa visão acerca do relacionamento do homem com Deus deve ser rejeitada, pois, como comenta Schaeffer (2001, p.38), “do ponto de vista da personalidade, você está relacionado a Deus. Você não é infinito, mas finito; ainda assim, você é verdadeiramente pessoal, pois foi criado à imagem de um Deus pessoal, que existe”.

Isso implica dizer que a personalidade é um fator que aproxima o homem de Deus e, conseqüentemente, o distingue das outras coisas criadas.

Logo, tendo em vista esse conceito, o homem criado à imagem de Deus é capaz de partir de si mesmo (da sua personalidade) no campo do conhecimento real e da verdade absoluta, mas não de forma autônoma, como fizeram os renascentistas-humanistas e ainda faz o homem contemporâneo.

Expressando de outra maneira, Schaeffer entende que o homem como ser pessoal, que não deixou de ser portador da imagem de Deus e que, portanto, continua sendo homem apesar de caído, pode, a partir da sua “hombridade”, começar de si mesmo, mas não de forma autônoma. O homem “não se transformou em máquina, nem em um animal ou uma planta. As marcas da ‘hombridade’ continuam sobre ele – amor, racionalidade, busca de significado, medo de não-ser, e assim por diante” (SCHAEFFER, 2001, p.99).

Entretanto, se o homem começar de si mesmo de forma autônoma, desconsiderando o conceito da sua personalidade que, como pessoa, se aproxima do Deus infinito e pessoal, não chegará a qualquer resposta absoluta em face da sua finitude. Começando de *per si*, o homem apenas conhecerá, como de fato conhece, a realidade de ser finito, “mas a isso é necessário acrescentar, desde a queda, o fato da sua rebelião. O homem rebela-se contra e corrompe o testemunho de tudo o que existe – o Universo externo, sua forma e a própria ‘hombridade’ do homem” (SCHAEFFER, 2001, p.100).

Portanto, sob o ponto de vista da sua moral, por conta da sua queda, o homem está infinitamente distante do Deus que o criou. Todavia, por ter sido criado à imagem do seu Criador e não ter deixado de ser portador da mesma, apesar do pecado real, o homem está próximo de Deus a partir da sua personalidade, haja vista que o Deus pessoal infinito criou o homem como um ser pessoal, não obstante este ser finito.

## 2.5 – FRANCIS SCHAEFFER E A VISÃO REFORMADA DA SALVAÇÃO DO HOMEM

Com a premissa de que o Deus pessoal infinito e Criador de todas as coisas é ao mesmo tempo transcendente e imanente, pois se revelou ao homem na Bíblia – verbalizando acerca dos seus atributos comunicáveis, sua criação, sua lei etc., revelando também quem é o homem, sua história, sua criação, sua desobediência, sua necessidade epistemológica, sua culpa moral etc. –, Schaeffer também aponta para a revelação de Deus da Redenção do homem na pessoa de Cristo.

Assim, há esperança de Redenção para o homem criado à imagem de Deus que se encontra em culpa e que, com os efeitos da queda, está alienado do seu Criador, tanto moralmente como epistemologicamente.

Para o autor, com a visão cristã sobre a realidade do estado do homem – a qual revela sua criação, queda e esperança de redenção –, a desesperança e a irracionalidade apregoadas pelo sistema existencialista do homem contemporâneo encontram no cristianismo bíblico a proposta para o dilema moral, epistemológico e metafísico, que, juntos, formam e implicam na crise de paradigmas.

Schaeffer entende que a visão bíblica comissiona o homem ao enfrentamento da crise de paradigma, pois, a partir da perspectiva cristã, há uma racionalidade em todo o processo revelacional de Deus nas Escrituras que culmina em respostas em um todo coerente, bem como na esperança de transformação da realidade alienada e caída em que se encontram o homem e a natureza.

Por conseguinte, é nesse ponto que se nota a adoção que Schaeffer faz da visão da Reforma acerca da estreita relação entre a cristologia e a soteriologia. Nesse sentido, é aqui que a encarnação, morte e ressurreição de Cristo passam a fazer sentido ao homem, deixando de ser apenas uma distante história ou opção filosófica dissociadas da necessidade moral do homem e da realidade daquilo que existe no mundo externo e no mundo interno.

A queda, portanto, fez com que o homem assumisse um estado de verdadeira culpa moral diante de Deus e passasse a ter a real necessidade de expiação da mesma, a fim de recolocá-lo à presença do seu Criador de maneira reconciliada e justificada de toda real culpa derivada da sua desobediência.

É nessa base que a obra de Cristo, com sua morte substitutiva e expiatória, é relevante ao homem e, principalmente, atende à sua necessidade antropológica como um ser em sua totalidade (alma e corpo).

Desse modo, portanto, o autor relaciona a necessidade de salvação do homem à visão dada pelos reformadores, o que concede ao homem contemporâneo, em uma base racional, respostas para o enfrentamento da crise de paradigmas oriunda da fragmentação da verdade. Assim, observa-se em seu comentário que Schaeffer relaciona o enfrentamento da crise de paradigmas, bem como a esperança do fim do dilema do homem contemporâneo, à visão que a Reforma tinha acerca da obra consumada de Cristo na cruz.

Você tem assim, no pensamento da Reforma, um homem que é alguém. Mas tem igualmente um homem revoltado, que se rebelou de verdade – não se trata de uma “encenação”. E pelo fato de ser um alguém não-programado, que se rebelou de verdade, sua culpa também é verdadeira. Por causa disso, os reformadores entenderam algo mais. Eles tinham uma visão bíblica da obra realizada por Cristo. Eles compreenderam que Jesus morreu na cruz em substituição e como propiciação para salvar os homens de sua culpa verdadeira. Precisamos aprender que, quando nós começamos a usar o conceito bíblico de culpa moral verdadeira, sem o conhecimento necessário para isso, não importa se o fazemos na psicologia, na genética, na teologia ou em qualquer outro tipo de uso, nossa visão da obra realizada por Jesus deixa de ser bíblica. Cristo morreu pelo homem, que tinha culpa moral real, porque esta foi a sua real e verdadeira escolha. (SCHAEFFER, 2001, p.36).

O conteúdo intrínseco ao ministério e à obra consumada de Cristo relacionado à verdade apresentada no cristianismo bíblico é latente no pensamento do autor. Nesse sentido, é a completude, abrangência e suficiência da obra de Cristo que se constitui o conteúdo da fé cristã. Calvino chega a comentar que a justiça de Deus é menosprezada e escarnecida “além da razão quando não é reconhecida como tão perfeita que nada lhe é aceitável, senão o que é íntegro, puro e limpo de toda mancha, e de tal perfeição que não precisa de nenhum acréscimo ou correção” (CALVINO, 2006, vol.2, p.197).

Desse modo, portanto, não se trata de relacionar a fé cristã ao elemento da irracionalidade que aborte o princípio da intelectualidade humana; e nem tampouco a eficácia da fé está em sua própria força. O verdadeiro fundamento da fé, comenta Schaeffer (2002a, p.205), “não se encontra na fé por si mesma, mas na obra completada por Cristo na cruz. Minhas crenças não são a base de eu ter sido salvo – mas o é a obra de Cristo completada na cruz”.

Em outro comentário realizado por Schaeffer, é possível observar que ele condiciona a esperança do fim do dilema do homem à realidade da cruz de Cristo. Para o autor, a culpa do homem é verdadeira tanto quando cotejada com a Bíblia como com a realidade externa e interna; e, sendo ela uma realidade, a solução para o homem está na realidade histórica da cruz de Cristo, cuja eficácia compreende os significados de efeitos permanentes da expiação, propiciação, substituição e justificação.

Tal solução repousa sobre as afirmações de Deus de que ele é santo e de que ele é amor, e em seu amor ele amou ao mundo e enviou o seu filho. Agora, na história, ali na cruz do Calvário, no

tempo e no espaço, Jesus morreu. E nunca deveríamos falar da morte de Jesus sem relacionar isso à sua pessoa. Esta é a segunda Pessoa eterna da Trindade. Quando ele morreu com a separação que o homem causou com a sua revolta, agora transferida para a própria Trindade, ali em expiação, em propiciação e substituição, a culpa moral verdadeira encontrou-se com o valor *infinito* da morte de Jesus. Daí, Jesus disse: “Está consumado”.

Romanos 3.26 é uma passagem pela qual tendemos a passar muito rapidamente em meio da estrutura dos três primeiros capítulos de Romanos. Esses capítulos nos relatam, em primeiro lugar, por que o homem está perdido, e depois a solução dada pela morte propiciatória de Jesus Cristo. Nesse ponto, Paulo pode dizer: “que ele mesmo pode ser justo e *ainda sim* (a força da construção grega) o justificador daquele que deposita a sua fé em Jesus” (SCHAEFFER, 2002a, pp.166-167).

Nessas palavras de Schaeffer, fica claro que ele estrutura seu pensamento na base soteriológica assumida pela Reforma. Princípios teológicos como a expiação, propiciação, substituição e justificação pela fé foram desenvolvidos e assumidos pelos reformadores, a fim de comporem o conteúdo da soteriologia da Reforma, cuja marca fora resumida na expressão que enfatizava a absoluta graça divina, a saber: *Sola Gratia* (somente a graça).

De fato, na Reforma grande ênfase foi dada à soteriologia, ou seja, ao estudo da doutrina da salvação. O tema da justificação pela fé foi amplamente estudado e divulgado pelos reformadores. “O protestantismo nasceu da luta pela doutrina da justificação pela fé. Para Lutero, essa não era simplesmente uma doutrina entre outras, mas o resumo de toda doutrina cristã” (GEORGE, 1993, p.64).

Quanto à justificação pela fé, a Confissão de Fé de Westminster (2006, p.95) ressalta que:

Os que Deus chama eficazmente, ele também livremente justifica, não pela infusão neles de justiça, mas ao perdoar os seus pecados e ao considerar e aceitar as suas pessoas como justas, não em razão de qualquer coisa neles operada ou por eles feitas, mas somente por amor de Cristo; não lhes imputando como justiça a própria fé, o ato de crer, ou qualquer outro ato de obediência evangélica, mas imputando-lhes a obediência e a satisfação de Cristo, quando eles o recebem e se firmam nele pela fé, que não têm si mesmos, mas que é dom de Deus.

Inexoravelmente ardia na consciência dos reformadores a realidade da inexistência plena de justiça nas obras humanas e, portanto, do mérito pessoal. Em termos de justificação, a “fé exclui toda glória pessoal, a justiça da fé não pode coexistir com a das obras” (CALVINO, 2006, vol.2, p.189).



Comentando sobre a justificação pela fé, Calvino dizia que:

A lei exige as obras para justificar o homem. Segue-se, então, que não são exigidas as obras quando o homem é justificado pela fé. É notório, nessa relação, que aquele que é justificado pela fé é justificado sem nenhum mérito de suas obras, e mesmo na ausência de todo e qualquer mérito. Porque a fé recebe a justiça que o evangelho oferece; e nisso se diz que o evangelho difere da lei – que a fé não liga a justiça às obras, mas a coloca unicamente na misericórdia de Deus. (CALVINO, 2006, vol.2, p.191).

Apontando também para a realidade da morte substitutiva<sup>61</sup> de Cristo, “Lutero descreveu essa transação como uma ‘doce troca’ entre Cristo e o pecador” (GEORGE, 1993, p.71). Nesse sentido, Timothy George (1993, p.71), fazendo uso das palavras de Lutero<sup>62</sup>, acrescenta: “Irmão, aprenda Cristo e o aprenda crucificado; aprenda a orar a ele, perdendo toda esperança em si mesmo, e diga: ‘Tu, Senhor Jesus, és a minha justiça, e eu sou o teu pecado; tomaste em ti mesmo o que não eras e deste-me o que não sou’”.

Não há dúvida de que os reformadores, sobretudo Calvino, relacionaram a misericórdia de Deus, o sangue de Cristo, a fé concebida pela Palavra e a glória de Deus à eficácia da justiça de Deus, realizada, pela sua graça, mediante a fé em Cristo (CALVINO, 2001, p.135).

Para demonstrar que o pensamento de Schaeffer está condicionado ao pensamento da Reforma, duas observações ainda devem ser apontadas. Elas destacam, respectivamente, a distinção do pensamento reformado adotado pelo autor quanto ao conceito real da queda e justificação, em contraste com o respectivo conceito encontrado no pensamento postulado pela teologia moderna; e a visão reformada da salvação do homem pela graça de Deus, mediante a fé, em contraste com o conceito humanístico-meritório associado à obra de Cristo seguido pela Igreja Católica.

---

<sup>61</sup> Comentando sobre a obediência e expiação vicária de Cristo, Calvino entende que “era necessário que o homem, que estava perdido e arruinado por sua desobediência, desfizesse pela obediência a sua condição de caos e confusão, satisfazendo a justiça de Deus e sofrendo a pena devida a seu pecado. Por isso o Senhor Jesus Cristo se dispôs a vir a este mundo, veio, assumiu a pessoa de Adão e tomou o seu nome. Para fazer-se obediente ao Pai por ele, para apresentar a nossa humanidade em satisfação da justiça de Deus, para sofrer a pena do pecado na mesma carne em que o pecado tenha sido cometido” (CALVINO, 2006, vol.2, p.69).

<sup>62</sup> Acompanhando a mesma idéia de Lutero sobre a substituição de Cristo em lugar do cristão, Calvino pontua: “que outra coisa é colocar a nossa justiça na obediência de Cristo, senão declarar que somos justos porque a obediência de Cristo nos é concedida e recebida em pagamento, como se fosse nossa?” (CALVINO, 2006, vol.2, p.196).

Começando pela primeira observação, Schaeffer deixa claro que sua visão sobre a culpa do homem difere em muito da perspectiva dos novos teólogos.

Ao adotar o conceito reformado da culpa moral real do homem, o autor não busca apenas trazer uma distinção teológica em torno da questão. Ele não somente tenciona ressaltar a diferença entre os pressupostos dos reformadores quanto à queda em relação aos pressupostos da neo-ortodoxia, por exemplo. Mais do que a diferença teológica em si, Schaeffer assinala as implicações que a teologia moderna traz ao conceito holístico da obra de Cristo e do ministério da igreja. Distante da visão da Reforma acerca da real e histórica culpa moral do homem, os novos teólogos só poderão condicionar o homem a uma espécie de sentimento psicológico de culpa, e isso dentro da base reformada e do próprio autor, não pode satisfazer o real dilema moral em que o homem se encontra.

Consequentemente, ao adotar a ideia da inexistência da real e histórica culpa moral do homem, as implicações oriundas desse pensamento alcançarão de modo comprometedor o princípio bíblico da justificação; pois, se não há verdadeira culpa, não poderá haver verdadeira justificação; e, se não há justificação, então não existe razão para se falar em propiciação de pecados, através da morte e ressurreição de Cristo, e nem tampouco de salvação do homem. Todavia, se tal premissa for mantida, o homem permanecerá sem condições de solucionar o seu real dilema moral e sua crise epistemológica.

Comentando o pensamento da teologia moderna, que exclui a perspectiva histórica da queda e culpa moral, Schaeffer (2002a, p.160), expressa as seguintes palavras:

A teologia moderna pode até usar o termo culpa, mas, por ela não ser orientada por uma estrutura moral verdadeira, ela acaba não sendo mais do que um *sentimento de culpa*. E, como no sistema deles não há espaço para culpa verdadeira, a morte de Jesus na cruz assume um sentido totalmente diferente. Disso se infere que a obra de Cristo e o ministério da igreja tornam-se uma destas duas coisas: ou a base para a motivação sociológica, usando termos religiosos indefiníveis; ou então um meio para integração psicológica, novamente usando palavras religiosas. Em ambos os casos, as palavras de conotação utilizadas encontram-se abertas para o controle dos manipuladores.

Em relação à segunda observação, que aponta para o contraste da posição da Reforma quanto à visão soteriológica em comparação com a disposição adotada pela

Igreja Católica, Schaeffer insiste na concepção monergista<sup>63</sup> da salvação, fundamentada exclusivamente nos méritos de Cristo<sup>64</sup>.

No pensamento reformado, assim como no do autor, a salvação do homem se dá pela soberana ação de Deus em salvá-lo por sua graça somente, mediante a fé nos exclusivos méritos de Cristo.

A salvação, para Schaeffer, encontra-se no sólido e exclusivo fundamento da graça de Deus. Essa graça é ministrada ao homem de modo divinamente livre, soberano e satisfatório, pois se fundamenta na eficácia e na suficiência da obra de Cristo na cruz, como se encontra revelado nas Escrituras e, ao mesmo tempo, como fora corroborado pelos reformadores, como comenta Schaeffer (2003, p.53).

A Bíblia fornece um caminho diferente para se chegar a Deus daqueles ensinamentos que vinham crescendo na igreja ao longo dos séculos anteriores. Os reformadores retomaram os ensinamentos da Bíblia e da igreja primitiva, removendo todos os princípios humanísticos a eles acrescentados. Uma pessoa pode, ensinavam eles, chegar individual e diretamente a Deus *através da fé*, graças à obra consumada de Cristo. Isto é, o sacrifício de Cristo na cruz tem um valor infinito e as pessoas não podem e não precisam fazer algo para merecer ou acrescentar algo à obra de Cristo. Esse fato deve ser aceito como um presente não merecido. *Era sola gratia*, somente graça.

A inexistência de participação do homem em sua salvação e/ou a impossibilidade de que, de algum modo, a salvação passe pelo conceito de coresponsabilidade também vem reforçar a ideia da insuficiência das boas obras como fundamento para a salvação humana.

Contrastando com a ideia da Igreja Católica de um conceito dividido da salvação, advindo da penetração conceitual do espírito humanista, Schaeffer aponta mais uma vez para a obra consumada de Cristo realizada na base da graça de Deus, a qual somente pode ser recebida pelo homem a partir da instrumentalidade exclusiva da fé.

---

<sup>63</sup> O termo “monergista” é aplicado aqui para se referir à exclusiva ação de Deus na salvação do homem. Ou seja, na concepção monergista de salvação o homem não tem participação, ação, mérito, arbítrio, antes é Deus quem age de modo soberano e salvífico.

<sup>64</sup> Calvino entendia que qualquer ensino que enfatizasse o mérito humano constituía-se em séria heresia, ao que acrescentou: “de fato, tem sido ensinada uma heresia muito perniciosa, juntando-se estas duas afirmações: que é necessário que nos achemos humildes diante de Deus, e, todavia, que tenhamos alguma consideração pela nossa justiça pessoal. Esse ensino é errôneo e pernicioso porque, se confessarmos diante de Deus alguma coisa diferente do que temos em nosso coração, estaremos mentindo perversamente a ele” (CALVINO, 2006, vol.2, p.200).

Logo, a fim de evocar a solução do dilema do homem na base da justificação pela fé somente, ao contrário da conceituação romanista, Schaeffer (2001, p.32) comenta:

Na Igreja Católica Romana existia a concepção de uma obra de salvação dividida – Cristo morreu para a nossa salvação, sim, mas o homem deve merecer o mérito de Cristo. Assim, havia um elemento humanístico envolvido. Os reformadores diziam que não há nada que o homem possa fazer; nenhuma religiosidade autônoma ou humanística ou reforço moral do homem pode ajudar. Somos salvos exclusivamente através da obra acabada de Cristo, já que ele morreu em espaço e tempo determinados na história, e a única forma de sermos salvos é através das mãos vazias da fé e pela graça de Deus, aceitando o presente gratuito de Deus – somente pela fé. Pelas Escrituras somente e a fé somente.

Portanto, até aqui deve ficar claro que Schaeffer analisa a crise de paradigmas com a força da argumentação bíblica. Para ele, o enfrentamento da desesperança do homem contemporâneo, da irracionalidade das pressuposições deste, bem como as respostas honestas às perguntas sinceras imprimidas pela sociedade pós-moderna, só podem partir do cristianismo bíblico.

Verificou-se que Schaeffer apresenta o cristianismo bíblico sob a perspectiva da teologia reformada, uma vez que o autor, ao aplicar os princípios que tangem a cognoscibilidade de Deus (Auto-Revelação), a doutrina da Palavra de Deus, a relação fé e razão, a doutrina do homem e a doutrina do pecado (antropologia cristã) etc., o faz a partir do pensamento reformado.

Assim, constata-se que o espectro formado por Schaeffer a fim de enxergar a realidade e construir sua cosmovisão se encontra, de fato, alicerçado no cristianismo. Todo o dilema do homem contemporâneo é observado pelo autor através das lentes das Escrituras. Nesse exercício ao mesmo tempo crítico e analítico, Schaeffer identifica a crise metafísica, moral e epistemológica em que o homem do século XX e XXI está envolvido.

Percebe-se, assim, que as “vozes” por detrás do autor são identificadas como sendo o cristianismo consolidado na Reforma, e seu discurso acerca da realidade do homem é realizado nessa base conceitual e pressuposicional.

Tendo-se depreendido como Schaeffer efetua e estrutura seu pensamento, observar-se-á, doravante, como ele o aplica, a fim de fazer emergir seu diagnóstico referente à crise de paradigmas.

Assim, após verificar alguns dos dados empíricos observados por Schaeffer em decorrência da história do pensamento, e como estes se manifestaram na filosofia, na arte, na música, na cultura e na teologia, bem como após observar as lentes pelas quais o autor observa tal realidade – sobre a qual ele atribui uma crise –, faz-se necessário atentar em como Schaeffer expõe sua constatação dessa realidade, realidade de desesperança do homem contemporâneo, conforme ele mesmo afirma.

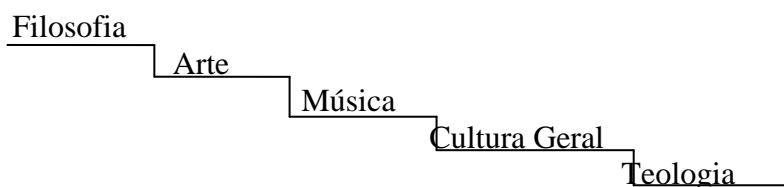
Em outras palavras, a seguir, verificar-se-á o diagnóstico e a proposta de Schaeffer para o enfrentamento da crise de paradigmas. Através do modelo e gênero da observação do autor sobre o dilema do homem contemporâneo, bem como a partir da sua proposta de solução, observar-se-á o anseio de Schaeffer pela negação do abandono da verdade, e, concomitantemente, seu anelo pelo resgate da mesma e da coerência e plausibilidade lógica que envolvem os conceitos de “graça” e “natureza”, fé e razão, de acordo como lhe é peculiar a partir da sua cosmovisão cristã-reformada.

### CAPÍTULO 3 – O DIAGNÓSTICO E O ENFRENTAMENTO DA CRISE DE PARADIGMAS NA VISÃO DE FRANCIS SCHAEFFER

O diagnóstico da crise do homem moderno realizado por Schaeffer apresenta características próprias, pois é elaborado com base na análise histórica e filosófica. Schaeffer argumenta que:

Se quisermos entender as tendências do pensamento de hoje, temos que partir de um panorama de como a situação originou-se historicamente, observando ainda, em certo detalhe, o desenvolvimento dos modos de pensar filosóficos (SCHAEFFER, 2001, p.20).

Certo da realidade desse desenvolvimento histórico-filosófico, Schaeffer passou a esboçá-lo no que denominou “linha do desespero”. Acima dessa linha o homem convivia com seus absolutos, mesmo que sem lógica e objetividade suficientes. Abaixo da linha, o homem passou a pensar em termos relativistas acerca da verdade enquanto verdade, o que resultou no problema epistemológico no qual reside a origem de toda crise de paradigmas.



Ao invés de imaginar a “linha do desespero” como sendo uma reta horizontal, Schaeffer orienta a compreendê-la como se fosse uma “escada” ou degraus que indicam, ao longo do desenvolvimento histórico-filosófico, as áreas que sofreram alteração de seu paradigma devido à influência do pensamento moderno.

Como se observa no gráfico acima, criado por Schaeffer (2002a, p.73), a primeira área a sofrer o deslocamento de paradigma, passando pelo abandono dos absolutos e a expansão do relativismo, foi a filosofia. Todavia, como se demonstrará mais à frente, a influência do pensamento moderno não se limitou à filosofia. Antes, ela desencadeou uma alteração paradigmática que atingiu outras áreas – representadas no gráfico pelos respectivos degraus –, ocasião em que a arte, a música, a cultura geral e, por fim, a teologia acabaram por receber o quinhão relativista que caracteriza, segundo Schaeffer, o cerne do pensamento moderno e a propulsão da crise de paradigmas atual.

Vale dizer que o fator unificador dos degraus da “linha do desespero” está localizado na desistência do homem moderno em adotar um campo unificado do conhecimento racional e na conseqüente adoção da ideia de fé destituída de racionalidade para se chegar ao sentido da vida, do amor, da moral, da religiosidade, da estética etc. Nesse sentido, Schaeffer (2002a, pp.73-74) assinala:

Os vários degraus nessa linha – filosofia, arte, música, teatro, etc. – diferem em detalhes e esses detalhes são interessantes e importantes, mas de certa forma são apenas acidentais. A marca distintiva do clima intelectual e cultural do século 20 não está nessas leves diferenças, mas no conceito unificador. E o elemento de unificação é o conceito de um campo de conhecimento fragmentado. Não importa se a simbologia usada para expressá-lo seja aquela da pintura, da poesia ou teologia; é acidental. A questão vital não se encontra nos símbolos usados para expressar essas ideias [...], mas no conceito de verdade e no método empregado para se alcançar essa verdade. O divisor de águas é a nova forma de se falar sobre verdade e de como alcançá-la, e não os termos que cada disciplina usa para expressar essas ideias (SCHAEFFER, 2002a, pp.73-74).

Assim, passando a observar o primeiro degrau do desenvolvimento do pensamento moderno, ou seja, a filosofia, nota-se que o recorte histórico-filosófico feito por Schaeffer avança a partir de Tomás de Aquino (analisando, sobretudo, o dilema levantado pelo desenvolvimento gradual e a extensão das afirmações deste) até chegar à exposição da estrutura do pensamento do homem moderno e sua crise de paradigmas, a qual tem sua origem, como afirma Schaeffer, na epistemologia.

A epistemologia é uma área da filosofia que se concentra na teoria do conhecimento, visando a resgatar sua natureza, limites e validade, a fim de obter o conhecimento verdadeiro, estabelecendo ainda as bases de como podemos ter certeza de que conhecemos. Os professores John Greco e Ernest Sosa definem resumidamente a epistemologia dizendo que:

A epistemologia, ou teoria do conhecimento, é conduzida por duas questões principais: “O que é conhecimento?” e “O que podemos conhecer?” Se pensamos que podemos conhecer algo, como quase todo mundo, então surge uma terceira questão essencial: “Como conhecemos o que conhecemos?”. A maioria do que já foi escrito na epistemologia através dos tempos aborda ao menos uma dessas três questões (GRECO; SOSA, 2008, p.16).

Como o próprio Schaeffer menciona, o problema da teoria do conhecimento não começa com as teses e suas implicações levantadas por Tomás de Aquino. Na

verdade, os filósofos gregos se debruçaram por muito tempo sobre a questão do problema do conhecimento, tendo como seu maior expoente Platão, que foi certamente o filósofo que mais se envolveu com a epistemologia (SCHAEFFER, 2002b, p.75).

No entanto, Schaeffer tem como ponto de partida as afirmações de Tomás de Aquino, as quais, devido ao seu conteúdo, fizeram com que a natureza voltasse a adquirir importância no pensamento humano, perfazendo, assim, as bases do pensamento moderno, cujo desenvolvimento se deu ao longo do tempo, até chegar aos conceitos modernos sobre a questão epistemológica.

### 3.1 – A RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E GRAÇA.

Schaeffer entende que Tomás de Aquino abriu caminho para a discussão sobre o conceito e aplicação da relação entre a “natureza e graça”. Como “graça”, deve-se entender como sendo o nível superior, no qual se encontra o Deus criador: o céu e as coisas celestes, o invisível e sua influência na terra, a alma humana, a unidade. No tocante à “natureza”, deve-se abranger a criação, a terra e as coisas terrestres, o visível e o que fazem a natureza e o homem na terra, o corpo humano, a diversidade.<sup>65</sup>

Segundo Schaeffer, em Tomás de Aquino temos o verdadeiro nascimento dos conceitos humanísticos da Renascença. Isso porque, na concepção de Tomás de Aquino<sup>66</sup> a vontade estava caída, mas o intelecto não.

Era necessário que Deus transmitisse aos homens, pelo caminho da fé, uma certeza bem firme e uma verdade sem mescla, no que concerne às coisas de Deus. Ora, a misericórdia divina proveu a isso de maneira salutar, obrigando-nos a aceitar como objetos de fé aquelas mesmas coisas que, de per si, seriam acessíveis à razão. Dessa maneira, todos têm a possibilidade de participar do conhecimento de Deus, sem perigo de dúvida ou de erro (AQUINO, 1996, p.74).

---

<sup>65</sup> É válido verificar o gráfico que Schaeffer apresenta sobre a relação “graça” e “natureza” (SCHAEFFER, 2001, p. 21).

<sup>66</sup> Diferentemente da idéia de Tomás de Aquino em relação à manutenção da integridade intelectual em face da queda do homem, John Stott apresenta a corrupção que a mente humana sofreu com o pecado ao afirmar que: “é verdade que a mente do homem está afetada pelas devastadoras conseqüências da queda. A ‘depravação total’ do homem significa que cada parte constituinte da sua humanidade foi, até certo ponto, corrompida, inclusive sua mente, a qual a Escritura escreve ‘obscurecida’. Com efeito, quanto mais os homens reprimem a verdade Deus que conhecem, mais ‘fúteis’ ou mesmo ‘insensatos’ se tornam no seu pensar. Podem declarar-se sábios, mas são tolos. A mente deles é ‘a mente da carne’, a mentalidade de uma criatura decaída, e é basicamente hostil a Deus e à sua lei” (STOTT, 2001, p.15).



Schaeffer ressalta que com as afirmações de Tomás de Aquino, a queda (o estado de pecado) trouxe consequências para a vontade humana, bem como para sua moral, mas que os efeitos da queda não podem ser sentidos no intelecto, pois este permaneceu imune às consequências da presença do pecado. Assim, afirmações como essas impulsionaram o desenvolvimento da chamada teologia natural, a qual se baseou em princípios teológicos extraídos além das Escrituras.

Na concepção de Tomás de Aquino, a vontade humana estava caída, mas o intelecto não estava. Essa visão incompleta da queda narrada na Bíblia implicou grandes dificuldades subsequentes. A partir disso, com o passar do tempo, o intelecto humano começou a ser visto como autônomo. Essa esfera de crescente autonomia gerada por Tomás de Aquino expressa-se de várias formas. Um dos resultados, por exemplo, manifestou-se pelo desenvolvimento da teologia natural. De acordo com essa visão, a teologia natural é uma teologia que poderia ser praticada independentemente das Escrituras. (SCHAEFFER, 2001, p.23).

Dessa maneira, Schaeffer entende que o caminho inicial para o atual desvio epistemológico do homem moderno fora aberto – caminho que conduziu o homem ao humanismo autônomo e a uma filosofia autônoma, que acabaram por gerar, em diversas áreas da existência humana, a crise de paradigmas.

Até os dias de Tomás de Aquino, o homem não considerava importantes as coisas relativas à natureza. Na verdade, pouca atenção, ou quase nenhuma, era dada à natureza, pois as formas de pensamento eram bizantinas. Todavia, com a visão tomista isso começou a mudar. Tomás de Aquino valorizou a natureza, que até então não era considerada como algo importante e relevante para o homem.

A visão que Tomás de Aquino tem da natureza e da graça não envolve uma completa descontinuidade entre essas duas coisas, pois ele tinha uma concepção de unidade entre elas. Começando nos tempos de Tomás de Aquino, houve por anos uma constante luta pela conquista da unidade entre natureza e graça, movida por uma esperança de que a racionalidade fosse capaz de esclarecer algo mais sobre as duas [...]. É preciso mencionar que Tomás de Aquino certamente não teria ficado contente com tudo o que se inferia dos seus escritos, à medida que os anos passavam (SCHAEFFER, 2001, p.22).

Com a abertura para um humanismo e uma filosofia autônoma, um princípio foi estabelecido e praticado pelo homem, a saber: *a natureza passou a tragar a*

*graça*<sup>67</sup>. A natureza foi posta à parte de Deus, à medida que a filosofia humanista passou a se desenvolver cada vez mais de forma independente e livre.

A essa altura, o autor afirma (2001, p.28) o quanto é destrutivo quando a natureza é considerada autônoma, pois está aberta a porta para a quebra dos referenciais e o desprezo quanto aos universais, lembrando ainda que, para Schaeffer (2001, p.29), “um universal é aquilo que dá sentido e unidade a todos os particulares. Os particulares são todas as coisas individuais – cada coisa individual representa um particular”.

Portanto, com relação à quebra dos universais ou até mesmo ao ignorá-los, constata-se que os particulares não podem ter mais sentido, resultando assim no problema que consiste em: onde encontrar a unidade depois de deixar a diversidade livre? Ou ainda, como questiona Schaeffer (2002, p.77): “como podemos encontrar universais que sejam amplos o suficiente para dar conta dos particulares, de modo que podemos saber que sabemos?”.

Schaeffer retoma a questão central da epistemologia. Uma vez que os universais – que se encontram no nível superior, ou seja, na graça – passam a ser ignorados, como o homem poderá mensurar e aferir o seu conhecimento? Baseado em que o homem poderá afirmar que conhece algo sem o relacionar com o “superior”, ou seja, sem relacionar o particular com aquilo que lhe dá sentido e a certeza de que trilha pelo caminho do verdadeiro conhecimento?

Schaeffer não nega a contribuição de Tomás de Aquino, pois, certamente, foi através dele que a natureza foi restabelecida e novamente valorizada e enfatizada no pensamento do homem, o que até então não estava acontecendo. Contudo, sem o devido equilíbrio da relação entre graça e natureza, esta última passa a ser autônoma, inclusive em relação a Deus, resultando, portanto, somente os particulares, caracterizando dessa forma aquilo para o que Schaeffer constantemente chama a atenção: a natureza tragando a graça.

Conforme frisei em meus livros anteriores, há aqui um princípio: se a natureza ou seus particulares são autônomos em relação a Deus, então a natureza está tragando a graça. Ou podemos expressá-lo da seguinte forma: tudo o que nos resta são particulares, e os universais acabarão se perdendo não apenas no sentido moral (o que seria suficientemente ruim), mas também no campo do conhecimento [...]. Foi aí que tudo começou. Fomos relegados às massas se particulares, mas não temos nenhuma forma de reuni-los. Então, achamos que, a essa altura, a natureza está

---

<sup>67</sup> Registra-se que esta expressão é criada e empregada pelo próprio Schaeffer.

tragando a graça no campo da moral, ou até mais basicamente no campo da epistemologia também (SCHAEFFER, 2002, pp.79-80).

Logo, com o humanismo naturalista invadindo e disseminando a natureza sobre a graça, ou à parte da mesma, ou ainda, de forma mais explícita, com a extinção dos universais por meio dos particulares, deu-se, segundo Schaeffer, o estabelecimento da base do racionalismo, ou seja, o homem partindo de si mesmo, sem conhecimento externo, pois não se contemplam mais os universais.

### 3.2 – A RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E LIBERDADE

Schaeffer (2001, p.45) afirma que, com Jean-Jacques Rousseau<sup>68</sup> (1712-1778), após o período do Renascimento e da Reforma, a relação entre “natureza e graça” continuou a sofrer desdobramentos que a levaram a uma transição sem precedentes.

Segundo o autor, Rousseau mudou a formulação de “natureza e graça” para a “natureza e liberdade”, ao ver que no campo da natureza tudo se transformou em máquina, ao substituir a graça pela ideia da liberdade absoluta. Querendo ilustrar esse pensamento de Rousseau, Schaeffer o resume na seguinte frase: “livre-se dos controles, livre-se da polis, livre-se de Deus e dos deuses e, então, você estará livre” (SCHAEFFER, 2002b, p.82).

Com esse novo modo de pensar, deu-se a tentativa de se estabelecer a liberdade destrutiva, que iria invadir não apenas a moral, mas também a própria epistemologia. A essa altura a graça, que perfazia o nível superior, é totalmente removida e substituída pela liberdade. Não se tem, portanto, o sentido que é conferido aos particulares por meio dos universais, ou seja: como o homem terá o conhecimento de que realmente conhece, e como será possível a obtenção da certeza de que o homem sabe de fato? (SCHAEFFER, 2002b, p.83).

Assim, com a remoção dos universais, não apenas seria desencadeada uma liberdade destrutiva no campo da moral, mas também a própria epistemologia estaria comprometida a partir da “liberdade” de Rousseau, conforme Schaeffer (2002b, p.83) aponta: “Podemos facilmente reconhecer a confusão moral que resultou disso, mas a confusão epistemológica foi pior. Se não há universais, como podemos conhecer a realidade, a partir do que não é real?”.

---

<sup>68</sup> Rousseau não foi o único, mas foi um dos maiores expoentes do novo modo de pensar fundamentado na liberdade absoluta.

Esse novo paradigma, baseado no racionalismo, enfatizou o desenvolvimento do anseio pela autonomia. Nesse ponto, já não havia mais espaço para o conceito de revelação. O problema epistemológico estava sendo definido não em termos de “natureza e graça”, mas de “natureza e liberdade”. A essa altura, para Schaeffer, a natureza tragou por completo a graça, sobrando apenas espaço para a palavra liberdade.

Observemos que, desde os tempos de Rousseau, a dicotomia foi delineada entre natureza e a graça. A natureza tornou-se representativa do determinismo, com o homem na desesperadora situação de ser capturado pela máquina. Então, no “superior” encontramos o homem lutando por sua liberdade. A liberdade que estava sendo vislumbrada numa liberdade absoluta, sem limitações. Não há Deus, nem mesmo um universal, para limitá-la, de tal forma que o indivíduo busca expressar-se com total liberdade, ao mesmo tempo em que sente a miséria de estar na máquina. Essa é a tensão vivida pelo homem moderno (SCHAEFFER, 2001, p.71).

A partir de Rousseau e sua “liberdade absoluta”, Schaeffer aponta na sequência para Immanuel Kant (1724-1804) e Hegel (1770-1831), que acabariam alterando totalmente o conceito epistemológico, pois, como assevera Schaeffer (2001, p.53), tanto Kant como Hegel perfazem a porta de entrada do pensamento do homem moderno.

Vale lembrar que a filosofia e o pensamento clássico sustentavam o racionalismo, a racionalidade e a esperança de um campo unificado do conhecimento, contudo, “na época de Kant, todas as possibilidades racionais e racionalistas estavam esgotadas” (SCHAEFFER, 2001, p.53).

Schaeffer (2001, pp.53-54) diz que Hegel afirmava que o pensamento filosófico humanista havia tentado apoiar-se no racionalismo, na racionalidade e num campo unificado, mas fracassou. Com isso, Hegel tornou a abrir as portas para a “linha do desespero”. Com Hegel, a verdade, que sempre havia sido exposta no sentido de antítese, viria a ser fortemente alterada, pois, até antes de ele abrir as portas para a “linha do desespero” na perspectiva epistêmica, o homem sempre havia adotado o pensamento antitético.

Para Schaeffer, Hegel percebeu que o pensamento antitético nunca foi bem sucedido nas bases racionalistas. Isso fez com que ele propusesse uma mudança inovadora na metodologia, em que todas as coisas passariam a ser relativizadas pelo simples fato de que o homem deixaria de utilizar o sistema de antítese e passaria a

adotar a síntese. A tese, que sempre gerou uma antítese, passaria doravante a ter como resposta uma síntese, a qual, no entanto, continuaria a ser acessada pela razão, pois até então não havia ocorrido o abandono categórico da racionalidade.

Nesse ponto, é oportuno observar o comentário de Schaeffer (2001, p.54) sobre o pensamento Hegel:

O que Hegel fez foi algo muito mais profundo do que mudar uma resposta filosófica. Ele mudou as regras do jogo em duas áreas: epistemologia, a teoria do conhecimento e dos limites e validade do conhecimento; e metodologia, o método pelo qual abordamos a questão da verdade e do conhecimento. Seu pensamento levou a isto: não pensemos mais em termos de antítese. Vamos pensar agora em termos de tese e antítese, com a resposta sempre na síntese. Todas as coisas foram relativizadas. Hegel mudou o mundo. A razão central de os cristãos não entenderem os seus filhos é que seus filhos não pensam mais na estrutura com a qual os seus pais pensam. Não é apenas que eles apresentam respostas diferentes. A metodologia foi mudada – isto é, o próprio método pelo qual eles chegam, ou tentam chegar à verdade, foi mudado.

Sobre a contribuição para o desenvolvimento do pensamento moderno que fora alavancado pela disposição autônoma da síntese hegeliana, a qual não apenas romperia parcialmente com a racionalidade no campo da filosofia, mas também conduziria seus efeitos à teologia, Paul Tillich contribui ao dizer:

Houve sempre certa busca de síntese de tipo hegeliano ou de tipo platônico, buscando a unidade criativa entre diferentes elementos da realidade. Nesse sentido, os dois pensadores que influenciaram o pensamento teológico foram Hegel e Schleiermacher. Juntos, produziram o que eu chamo de grande síntese. Assimilaram todos os impulsos da mentalidade moderna, todos os resultados do desenvolvimento autônomo. E procuraram demonstrar que a verdadeira mensagem cristã só pode ser mantida nessa base, e não nos termos de pura ortodoxia ou de puro iluminismo (TILLICH, 2007, p.287).

Logo, ao expor sumariamente o pensamento de Hegel, Schaeffer (2001, p. 54) conclui que o filósofo alemão “abriu as portas para aquilo que é característico do homem moderno: a verdade como verdade extinguiu-se, e a síntese (o ambos/e), que é o relativismo, passou a imperar”.

Assim, sendo a antítese não mais considerada como a base do pensamento e da epistemologia, a síntese e o relativismo passaram a dominar o panorama histórico do pensamento.

Desse modo, ao ser lançadas as bases para o relativismo, não tardou para que a relação entre fé e racionalidade sentisse os efeitos da visão relativista. Nesse sentido, uma das maiores consequências provocadas pelo relativismo foi ter conduzido o homem a ignorar de vez a esperança por um campo unificado do conhecimento.

É em meio a esse cenário, portanto, que Schaeffer apresenta Kierkegaard (1813-1855) como o responsável pela dicotomia entre fé e razão. Para o autor, a relação entre fé e racionalidade, que passaria a dominar o pensamento do homem moderno, estaria doravante fundamentada no pensamento de Kierkegaard, o qual influenciaria as gerações futuras e que culminaria na crise de paradigmas.

Estou convencido de que o conflito de gerações encontra-se no campo da epistemologia. Antes, o homem tinha uma romântica esperança de que, com base no racionalismo, ele iria se tornar capaz de encontrar um sentido para a vida, e colocar os universais acima das particularidades.

Mas, neste tempo de Rousseau, Kant, Hegel e Kierkegaard, tal esperança não mais existe; abriu-se mão da esperança. As pessoas de hoje vivem em uma geração que não acredita mais na esperança da verdade enquanto verdade. (SCHAEFFER, 2002b, p. 85).

### 3.3 – A RELAÇÃO ENTRE FÉ E RACIONALIDADE

Schaeffer entende que os ensinamentos de Kierkegaard passaram a enfatizar que aquilo que daria sentido, inevitavelmente, estaria separado da razão, ignorando, portanto, qualquer elemento racional para chegar ao conhecimento e desenvolver uma epistemologia pautada no racional.

Segundo Schaeffer, a tese de Kierkegaard levou à separação absoluta daquilo que é racional e lógico da fé. Isso implica dizer que, após Kierkegaard, o racionalista que estava em busca de coisas importantes para a vida, tais como sentido, propósito, valores absolutos e validade, inevitavelmente teria que descartar a esperança racional e saltar para um elemento não racional de fé.

Schaeffer (2002a, p.37) expõe graficamente o pensamento de Kierkegaard, ou seja, que a razão e a fé não têm relação entre si, da seguinte maneira:

FÉ (NÃO RAZÃO – OTIMISMO)  
O RACIONAL (PESSIMISMO)

Com a premissa de que ninguém pode chegar à síntese pela razão, Kierkegaard defende que é possível conseguir tudo o que é relevante e importante por uma espécie de salto de fé (SCHAEFFER, 2002a, p.36). Nesse sentido, ao observar o gráfico exposto por Schaeffer, deve-se entender que não há mais pontos de contato entre a fé e o racional. O que existe é uma distância intransponível entre o “superior” e o “inferior” – representados, respectivamente, pela fé e pelo racional. O racional passa a exprimir pessimismo, por não poder chegar à síntese pela razão. A fé, por outro lado, representa o otimismo, sendo esta totalmente separada e dissociada da esperança racional, a fim de se obter respostas ou algo importante que possa satisfazer o homem moderno.

Ampliando-se o gráfico acima, no campo do “não-racional e não-lógico” enxerga-se a experiência existencial, a experiência final e a experiência de primeira ordem. Já no campo do “racional e lógico” têm-se apenas particulares, sem qualquer propósito ou significado, sem a menor possibilidade de se relacionar com a fé no nível superior, resultando, portanto, num pensamento pessimista de que o homem é uma máquina, e que tem o seu fim em si mesmo.

Para Schaeffer, Kierkegaard dá início à desesperança do racionalismo, pois com ele já não há mais espaço para a “fé” (superior, universais) caminhar ao lado do “racional” (inferior, particulares). Não há nenhuma compatibilidade entre os universais e os particulares. Não há mais esperança racional. A esperança racional deve ser abandonada, para então se obter sentido e propósito, pois todas as tentativas de interação entre os dois campos foram frustradas, bastando agora o abandono da esperança racional e restando apenas o salto de fé, para que, então, haja validade.

Schaeffer entende que, com Kierkegaard, o homem moderno se depara com a muralha da desesperança, sendo que, para transpô-la, é necessário e inevitável o salto de fé. A verdade enquanto verdade e a busca do conhecimento enquanto conhecimento genuíno se perderam, ou melhor, passaram a ser relativizadas no âmbito dos particulares e somente nele – nada além dele.

Essa desesperança surge do abandono de se obter um campo unificado do conhecimento – um universal que dê unidade ao pensamento. Agora só bastaria o “salto autônomo” para se chegar ao conhecimento, à validade, sentido e propósito. Assim sendo, para Schaeffer, isso representa o fim da relação “natureza e graça”, pois a natureza tragou a graça, e agora a abandonou por completo. Nesses termos, Schaeffer (2001, p.58) comenta:

O que é essa desesperança? Ela surge do abandono da esperança de uma resposta unificada para o conhecimento e para a vida. O homem moderno continua amarrado ao seu racionalismo e sua rebeldia autônoma, embora, para proceder assim, ele tenha tido que abandonar toda e qualquer esperança racional de resposta unificada. Antes disso, qualquer homem educado jamais abriria mão da racionalidade e da esperança de um campo unificado do conhecimento. O homem moderno desistiu de sua esperança e vive em uma situação sem esperança – a desesperança de não mais pensar que aquilo que havia sido sempre a aspiração dos homens e mulheres era, afinal, possível.

Tencionando explorar um pouco mais o salto de fé de Kierkegaard, Schaeffer (2001, p.59) apresenta o seguinte gráfico:

OTIMISMO DEVE SER NÃO-RACIONAL  
TODA RACIONALIDADE = PESSIMISMO

Schaeffer (2001, p.59), de modo a ilustrar a situação da linha divisória acima, que limita o “superior” (não-racional, otimismo) e o “inferior” (racional, pessimismo), expressa: “a linha entre o ‘superior’ e o ‘inferior’ tornou-se concreta e horizontal, com milhares de metros de espessura e um fio de alta tensão cravado no concreto”.

O que Schaeffer quis dizer com sua ilustração é que, ao adotar o pensamento da não interação dos dois campos, o homem moderno está fadado a dar um “salto de fé”, com o que imagina ser possível transpor essa espessa “linha de concreto eletrizada”.

Com isso, Schaeffer expõe que o homem moderno, sem o salto de fé, jamais seria capaz de transpor o obstáculo entre os dois campos representados pelo “superior” e “inferior”, mas que, pela fé (e fé segundo Kierkegaard), a vida do homem passaria a ter sentido, propósito, validade, mesmo que em detrimento e abandono do conhecimento verdadeiro, ou, como Schaeffer costumeiramente diz, da verdade verdadeira.

Portanto, observa-se que, para Kierkegaard, a fé é um paradoxo<sup>69</sup>, e como paradoxo que é está destituída da razão, uma vez que o salto se torna imperativo para

---

<sup>69</sup> Comentado sobre o paradoxo da fé e acerca da necessidade do salto inacessível ao pensamento, Kierkegaard afirma: “A fé é justamente aquele paradoxo segundo o qual o indivíduo se encontra como tal acima do geral, sobre ele debruçado (não em situação inferior, pelo contrário, sendo-lhe superior) e sempre de tal maneira que, note-se, é o indivíduo quem, depois de ter estado como tal subordinado ao geral, alcança ser agora, graças ao geral, o indivíduo, e como tal superior a este; de maneira que o indivíduo como tal encontra-se numa relação absoluta com o absoluto. Esta posição escapa à mediação que se efetua sempre em virtude do geral. Ela é e permanece eternamente um paradoxo



se chegar ao sentido da existência. De fato, o poeta e filósofo dinamarquês, com base na história bíblica de Abraão e sua prova de fé dada por Deus, chega a concluir, em sua obra *Temor e tremor*, que, em face da suposta irracionalidade e absurda ordem divina, a fé é paradoxal, pois não pode ser explicada pela razão.

É meu propósito extrair da sua história [de Abraão], sob forma de problemática, a dialética que comporta para ver que inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão (KIERKEGAARD, 1979, p.140).

Com efeito, como Schaeffer havia dito, observa-se em Kierkegaard que a fé não pode ser racional, tendo em vista que um paradoxo não pode ser explicado racionalmente. É nesse sentido que Kierkegaard também define a fé como um milagre e uma paixão, pois em ambos os casos o intelecto nada pode explicar ou conceber. Assim, nas palavras deste filósofo (1979, p.149), “a fé é um milagre; no entanto ninguém dela está excluído; porque é na paixão que toda a vida humana encontra a sua unidade, e a fé é uma paixão”.

Desse modo, percebe-se a coerência nas afirmações de Schaeffer quando este afirma o rompimento de Kierkegaard com o “superior” e com o racional, uma vez que, como se observa a partir das afirmações de Kierkegaard, a fé descrita por ele relaciona-se a um particular supostamente capaz de dar unidade à humanidade, ao invés de ser relacionada ao universal, como defende Schaeffer. Ou seja, conclui-se que a fé, em Kierkegaard, ao atingir indistintamente toda humanidade, lhe dá a unidade, o sentido necessário à existência, não importando ser ela uma paixão, em suma, um particular.

Assim sendo, Schaeffer conclui que, para Kierkegaard, o homem – o qual se encontra no nível “inferior” –, mesmo com toda capacidade racional, se encontra morto, pois no racional (inferior) a vida não faz o menor sentido, a menos que se dê o “salto de fé”.

No nível inferior, o homem, com toda a sua razão, encontra-se morto como ser humano. Temos simplesmente matemática, particulares, mecânica. O homem não tem sentido, não tem propósito, não tem significado. Só resta pessimismo acerca do homem como ser humano. E, mais acima, com base em um salto

---

inacessível ao pensamento. A fé é este paradoxo; se assim não suceder [...] jamais houver fé”. (KIERKEGAARD, 1979, p.142).

irracional, irrazoável, e uma fé irrazoável, que oferece razões para o otimismo. Essa é a total dicotomia do homem moderno [...]. O homem que pensa haver alguma relação é apenas iludido. Tendo como fundamento a sua própria razão, o homem esvazia-se de sentido. No que diz respeito à racionalidade e à lógica, ele sempre esteve morto. A esperança que o homem alimentava, de não estar morto, foi vã. Isso significa dizer que o homem está morto. Não quer dizer que estava vivo e morreu. Ele sempre esteve morto, mas não tinha conhecimento suficiente para saber que estava morto (SCHAEFFER, 2001, p.60).

### 3.4 – A VISÃO DE SCHAEFFER SOBRE OS EXISTENCIALISMOS PROCEDENTES DE KIERKEGAARD

Segundo Schaeffer (2002a, p.37), Kierkegaard se tornou o pai do existencialismo secular e teológico, a respeito de quem afirma: “O mais importante sobre ele é que, ao apresentar o conceito de um salto de fé, ele se tornou de forma real o pai de todo pensamento existencial moderno, tanto no mundo secular quanto no teológico”.

Todavia, é bom destacar que essa opinião de Schaeffer não é unânime, como sempre acontece na argumentação dialética no campo das humanidades. Fato é que alguns filósofos existencialistas, especialmente Jean Paul Sartre, foram influenciados, de maneira certa ou não, pelo pensamento de Kierkegaard. Contudo, na opinião, por exemplo, de Ricardo Quadros Gouvêa, professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie, Schaeffer comete erro ao considerar Kierkegaard como pai do existencialista, pois acrescenta:

Kierkegaard foi apontado como “pai” dessa vaga e evanescente escola filosófica chamada “existencialismo”. Talvez Kierkegaard chamasse o existencialismo de filho bastardo. Por certo, alguns dos assim chamados existencialistas foram influenciados por Kierkegaard, como também foram influenciados por Ibsen, Dostoievsky, Nietzsche, Unamuno, Kafka, Bergson, Buber, e muitos outros. A afirmação está presente literalmente em centenas de livros didáticos e compêndios. Uma vez que definimos Kierkegaard impropriamente como pai do existencialismo, pode-se mais facilmente louvá-lo ou rejeitá-lo como irracionalista, subjetivista ou relativista. É o modo mais fácil de livrar-se de um autor difícil [...]. Felizmente, no entanto, pode-se encontrar também alguns compêndios que afirmam pelo menos que é “inacurado chamar Kierkegaard de existencialista”. De fato, parece irracional sugerir que Kierkegaard, que sempre deplorou sistemas filosóficos, esteja de alguma forma ligado diretamente com o que é chamado “existencialismo” (GOUVÊA, 2006, p.88).

Seja como for, concordando com o inequívoco e impróprio divórcio ocorrido entre racionalidade e fé, Kierkegaard abriu outra porta na história do pensamento moderno, que acabou por contribuir para a crise de paradigmas. Com base nas implicações do pensamento do filósofo dinamarquês, Schaeffer aponta para o surgimento de duas correntes que compuseram a filosofia existencialista: o existencialismo secular e o existencialismo religioso.

Quanto ao primeiro, Schaeffer o divide em três correntes principais, a saber: o existencialismo segundo Jean-Paul Sartre e Albert Camus, segundo Karl Jaspers e segundo Martin Heidegger.

Não é objetivo desta exposição o aprofundamento de cada uma das três correntes mencionadas do existencialismo secular. Todavia, mesmo que de forma incipiente, é válido ter em vista o conteúdo desse tipo de existencialismo procedente de Kierkegaard.

Assim, em relação a Jean-Paul Sartre, deve-se considerar que o Universo é absurdo do ponto de vista racional – o que importa é a ênfase na vontade humana. A pessoa deve provar a sua autenticidade por um ato da vontade apenas, não precisando mais nada para justificar as atitudes do homem. É a ênfase na volição que importa, e nada mais (SCHAEFFER, 2001, pp.60-61).

No tocante ao existencialismo de Jaspers, o mesmo se baseia num tipo de “experiência final”. Segundo essa experiência, é possível obter a certeza de que o homem existe e possui um significado, embora racionalmente o homem não possa obtê-la. Essa “experiência final” é sempre dissociada da razão e o seu conteúdo é incomunicável, tanto para as pessoas como para ela mesma. O que importa é a certeza de tê-la alcançado e, conseqüentemente, ter contraído a validade e o sentido da existência (SCHAEFFER, 2001, p.61).

Quanto a Heidegger, este apóia o que denominou de “*Angst*”, que significa um sentimento vago de terror e medo, a fim de se obter a certeza da sua existência. Sua ênfase é na ansiedade fundamental que o homem deveria sentir para obter e chegar a um sentido (SCHAEFFER, 2001, p. 62).

Logo, mesmo que de forma sumária, ao analisar o existencialismo secular, observa-se o conceito kierkegaardiano de salto de fé, pois tanto faz como o homem expressa o “superior”, uma vez que a esperança não se localiza no campo inferior, pois, neste último, só se encontra o pessimismo e a falência racional.

Nota-se, ao mesmo tempo, que os existencialistas se apegam no tratamento das grandes questões últimas da vida, mas eles fazem isso adotando a dicotomia

entre a racionalidade e a esperança. Nessa perspectiva, Schaeffer (2001, p.62) acrescenta que “hoje quase não existem filosofias, no sentido clássico – o que temos são antifilosofias. Os pensadores já não acreditam mais que lhes seja possível obter respostas racionais às grandes questões da vida”.

Já com relação ao existencialismo religioso, também proveniente das teses de Kierkegaard<sup>70</sup>, pode-se encontrar o mesmo princípio, ou seja, a dicotomia entre a racionalidade e a esperança. Muda-se o conteúdo a ser exposto, bem como suas implicações, mas o pressuposto é o mesmo, ou seja: é necessário o salto de fé, pois a esperança se encontra separada do “inferior” racional.

O conceito que norteia esse pensamento existencialista religioso é que a verdade de Deus encontra-se dissociada da verdade histórica das Escrituras, resultando na conclusão de que não há como se dar lugar à razão, pois não há nenhum ponto a ser investigado racionalmente. O que resta, portanto, é o “salto de fé”.

Segundo Schaeffer, o maior expoente desse tipo de existencialismo religioso foi Karl Barth, pois, “da mesma forma como Kierkegaard, com seu salto, abriu as portas para o pensamento existencialista geral, Karl Barth abriu a porta para o salto existencialista na teologia” (SCHAEFFER, 2002a, p.88).

Desse modo, para Schaeffer (2001, p.63), esse tipo de pensamento está presente na teologia moderna, mais precisamente entre os neo-ortodoxos, como se observa:

Na teologia neo-ortodoxa, o homem é relegado à necessidade de um salto porque, como homem por inteiro que é, nada pode fazer quanto à busca racional por Deus. Na teologia neo-ortodoxa, o homem é menos do que o homem caído da Bíblia. A Reforma e as Escrituras dizem que o homem não pode fazer nada para salvar a si mesmo, mas ele pode, com sua razão, examinar as Escrituras em busca de algo que não se restringe às “verdades religiosas”, mas abrange a história e todo o cosmo. Ele é capaz não só de pesquisar as Escrituras como homem por inteiro, inclusive aplicando a sua razão, como tem a responsabilidade de fazê-lo.

Logo, conclui-se, com relação ao existencialismo tanto secular como religioso, que ambos partem do pressuposto da dicotomia entre o “superior” e o “inferior”. Para se obter o conhecimento, para se obter a epistemologia segundo os existencialistas, é necessário o salto de fé, seja ele como for, pois não se pode adotar

---

<sup>70</sup> Neste ponto também se observa a resistência do professor Ricardo Quadros Gouvêa quando afirma: “Finalmente creio ser incorreto chamar Kierkegaard de precursor dos assim chamados teólogos existencialistas, como Rudolf Bultmann e Paul Tillich” (GOUVÊA, 2006, p.94).

o racional quando se quer chegar ao conhecimento sobre algo, seja esse conhecimento no âmbito religioso ou no secular.

Uma vez que o racional e o lógico estão totalmente separados do não-racional e do não lógico, o salto é total. A fé, quer seja expressa em termos religiosos ou secular, torna-se um salto, sem qualquer comprovação, porque está totalmente separada do lógico e do racional. Podemos ver agora, com base nisso, como podem os novos teólogos dizer que, embora a Bíblia esteja cheia de erros, quando se trata da natureza e da história, isso não tem importância alguma (SCHAEFFER, 2001, p.64).

### 3.5 – O MISTICISMO DO NÍVEL SUPERIOR E A LINGUAGEM

Tendo em vista que o homem moderno está comprometido em achar sua otimista resposta no “superior” – através do respectivo salto de fé que se dá para longe da razão –, deve-se atentar para o fato de que, no “superior”, qualquer palavra passou a ser dada no campo do universal, sem, contudo, transmitir a mesma carga epistêmica para todos, pois é válido lembrar que a verdade absoluta vinculada à racionalidade, a essa altura, já não existe. O que existe é a relativização epistemológica da verdade.

Nesse sentido, não importa o conceito que se adota para a palavra *deus* no superior. Esta palavra pode ser entendida como um “ser divino” no imaginário individual da fé, cujo sentido será obtido somente no inferior, não dependendo, portanto, do termo adotado no “superior”, pois o que importa é que o “salto de fé” seja dado, independentemente da epistemologia do termo escolhido no “superior”.

É nesse ponto que Schaeffer (2001, p.68) diagnostica o que denomina de misticismo do nível superior, ao dizer:

Os antigos místicos sempre postularam a existência de um Alguém, mas o novo místico diz que isso não vem ao caso, pois é a fé que importa. É a fé pela fé, não importando se expressa em termos seculares ou religiosos. O salto é que interessa, e não os termos pelos quais ele é expresso.

A fim de ilustrar sua avaliação acerca do novo misticismo, Schaeffer (2001, p.86) apresenta o seguinte gráfico:

NÃO-RACIONAL =>	APENAS A PALAVRA CONOTATIVA DEUS - NENHUM CONTEÚDO SOBRE DEUS – NENHUM DEUS PESSOAL
RACIONAL =>	DEUS ESTÁ MORTO O HOMEM ESTÁ MORTO

Esse esquema representa um misticismo sem categorias, pois o mesmo é desprovido de qualquer objeto epistemologicamente real. Adota-se o emprego da palavra *deus*, porém o seu real sentido e validade não importam. Na verdade não há nenhum conteúdo sobre *deus*, há apenas a palavra conotativa, mas nenhum *deus* pessoal existe no “superior”. Disso, portanto, conclui-se que o homem moderno, ao se deter no “inferior”, ou seja, no racional, chegará à conclusão de que Deus está morto.

Assim, tendo em vista o referido gráfico, o qual aponta para as bases do misticismo do nível superior, Schaeffer assinala que tal pressuposto pode ser encontrado também na teologia moderna. Observa-se que, para Schaeffer, pouca ou nenhuma diferença há entre o novo misticismo e a teologia liberal, pois ambos partem do mesmo pressuposto, como se observa nas palavras do autor:

A partir do vazio instaurado no “superior”, de que falávamos, os teólogos liberais não faziam ideia de que não há nada que esteja realmente relacionado à conotação gerada pela palavra *deus*. O que eles têm é apenas uma resposta semântica, baseada em uma palavra conotativa. Lá em cima, a teologia radical reduz-se ao *outro filósofo* – o todo infinito, impessoal. Isso nos traz no pensamento ocidental à proximidade com o pensamento oriental. Os novos teólogos perderam totalmente a noção de um Deus pessoal infinito presente na revelação bíblica e na Reforma. Muitas das teologias liberais do pensamento atual têm apenas palavras *divinas* como substitutas (SCHAEFFER, 2001, p.86).

Instaurado o que denominou misticismo do nível superior e sua influência na teologia, Schaeffer assinala que a fé passou a situar-se em terreno irracional e ilógico e, sobretudo, como um elemento que se opõe ao verificável e que se fundamenta na subjetividade individual. Assim sendo, os teólogos modernos passaram a empregar, da mesma forma, apenas palavras conotativas, ao invés de palavras definidas e objetivas – ou seja, palavras desprovidas de conteúdo uniforme, autêntico, singular e lógico. A fé passou a ser percolada pela subjetividade e irracionalidade porque ela pode ser qualquer coisa, e isso implicou na impossibilidade de discuti-la em categorias normais (SCHAEFFER, 2001, p.87).

Assim sendo, constata-se novamente que o homem moderno ignorou, abandonou os universais, e esse passou a ser o seu maior problema. Ele se vê sem esperança, pois não acredita na verdade absoluta. Ele crê que a única possibilidade de explicação para a metafísica, moral e epistemologia deve estar fundamentada no

relativismo não-lógico, e que qualquer tentativa de se estabelecer os universais com elementos racionais não ocorrerá com sucesso.

A racionalidade passou a ser vista como algo que leva ao pessimismo total. O homem é apenas uma máquina, desprovido de sentido e esperança como assevera Schaeffer:

Podemos ter conhecimentos matemáticos, mas o homem é apenas uma máquina e qualquer tipo de otimismo que possamos ter em relação ao sentido teria que se encontrar no campo do não-racional, do “superior”. Assim, a racionalidade, incluindo a ciência moderna, leva apenas ao pessimismo. O homem é apenas máquina; o homem é apenas um zero, e nada tem qualquer sentido final. Eu sou um nada – apenas um particular entre milhares de particulares. Nenhum particular tem sentido, e especificamente o homem não tem sentido – especificamente a particularidade do meu eu. Eu não tenho sentido; eu morro; o homem está morto [...]. Assim, o homem dá a volta por cima, para o “superior” de todo o tipo de misticismo no campo do conhecimento – e esses são misticismos, porque se encontram separados de toda a racionalidade. Esse é um misticismo como nenhum misticismo anterior. Os misticismos anteriores sempre partiram do pressuposto de que alguém estava aí. Mas os misticismos do homem moderno são misticismos semânticos, lidando apenas com palavras; eles não têm nada a haver com qualquer coisa que possa existir, mas se preocupam simplesmente com algo que está na sua própria cabeça, ou na linguagem, de uma forma ou outra [...]. A situação atual é uma situação que nos leva, no campo do racional, a formulas matemáticas e ao homem como máquina e, no campo do não-racional, a todos os tipos de misticismos irracionais (SCHAEFFER, 2002b, pp.85-86).

Destarte, outra forma de desesperança em se encontrar sentido, validade, ética, valores, que Schaeffer aponta, é a proposição da ciência natural defendida por Wittgenstein.

Ao contrário do misticismo semântico e suas palavras desprovidas de definição, apenas carregadas de subjetivas conotações, Wittgenstein (1889-1951) colocou no “superior” o silêncio, pois o homem não pode falar de nada do mundo desconhecido da ciência natural.

Ele ressalta que o homem precisa da ética, valores, sentido, mas que todas essas coisas estão colocadas no “superior” e que, portanto, elas estão em silêncio, pois no superior só existe o *silêncio absoluto*, e o homem não tem acesso a elas.

A partir disso, Wittgenstein mergulhou fundo na análise linguística, a qual, como Schaeffer entende, se demonstrou mais uma antifilosofia, pois, apesar de fazer

uso de palavras definidas a partir da razão, a linguagem final não é capaz de conduzir o homem nem a valores nem a fatos.

Wittgenstein já dizia que, quando se trata de coisas de que o homem mais desesperadamente necessita – valores, ética e sentido – impera somente o silêncio. O homem sabe muito bem que tais coisas existem, Wittgenstein comenta, mas ele não pode nem sequer falar ou pensar sobre elas. [...] Assim, restam-nos duas antifilosofias no mundo de hoje. Uma é a do existencialismo, que é uma antifilosofia, pois ela lida com as grandes questões, contudo, sem racionalidade alguma. Mas, se acompanharmos o desenvolvimento posterior de Wittgenstein, partimos para a análise linguística e acabaremos considerando-a igualmente uma antifilosofia. Embora isso defina as palavras a partir da razão, a linguagem final não leva nem a valores nem a fatos. Linguagem leva a linguagem, e isso é tudo. Não se trata apenas da certeza de valores que sumiu, mas da certeza dos conhecimentos (SCHAEFFER, 2002b, pp.90-91).

Em suma, de acordo com Schaeffer, toda a desesperança em que o homem moderno se encontra reside no abandono dos universais, devido à sua autonomia. Assim, a natureza tragou a graça definitivamente, e isso gerou o problema epistemológico, o qual reside também na linguagem.

Logo, ao dizer que o problema epistemológico igualmente reside na linguagem, deve ficar clara a referência imediata à tese de Wittgenstein, pois, segundo este, apesar de o homem fazer uso da linguagem na tentativa de se comunicar, essa linguagem é incapaz de romper as barreiras do silêncio que se encontram no superior, sendo apenas palavras definidas pela razão, mas que não conduzem nem ao conhecimento nem a valores. Trata-se apenas de linguagem que conduz à própria linguagem, e esta desprovida de reais valores metafísicos, morais e principalmente epistemológicos, como Schaeffer afirma:

O universal, a certeza, precisa encontrar-se no seu próprio discurso, em uma sentença exaustiva, ou, para começar, em uma só frase exaustiva. O problema situa-se no campo da epistemologia, e está centrado na linguagem.

O homem moderno permanece ou no “inferior”, como uma máquina com palavras que não levam nem aos valores nem aos fatos, mas apenas a outras palavras, ou ele fica relegado ao “superior”, em um mundo sem categorias no que tange aos valores humanos, valores morais, ou à diferença entre realidade e a fantasia. Lamentável geração! Os homens, feitos à imagem de Deus, com o intuito de estar em comunicação vertical com aquele que existe e que deseja lhes falar, e para ter comunicação horizontal com seres da sua própria espécie, transformam-se a si



mesmos, devido ao seu racionalismo soberbo, em seres auto-suficientes, chegando a este lugar (SCHAEFFER, 2002b, p.97).

### 3.6 – A INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO MODERNO NA ARTE, NA MÚSICA E NA CULTURA GERAL

Schaeffer entende que a mudança de paradigma no campo epistemológico, originado e desenvolvido em meio aos filósofos tais como Rousseau, Kant, Hegel e Kierkegaard, não se deteve apenas no campo da filosofia.

O desvio epistemológico, proporcionado pelo pensamento filosófico, também passou a atingir outras áreas que compõem o comportamento do homem moderno, colocando-as como elementos ou áreas que perfazem os vários espectros da crise de paradigmas. Como observado anteriormente, para Schaeffer, a filosofia foi apenas o primeiro degrau da “linha do desespero”. Após a filosofia, a arte, que perfaz o segundo degrau da “linha do desespero”, também é atingida pelo desvio epistemológico do pensamento moderno.

Schaeffer (2002a, p.51) afirma que a filosofia atingiu poucas pessoas, mas a arte, o segundo degrau, passou a influenciar muito mais. O pressuposto evocado pela filosofia agora passa a ser encontrado também na arte. Vale lembrar que a essa altura o homem moderno não tem esperança no campo racional. No racional, Deus e o homem estão mortos. Não há esperança no superior, a menos que se dê o salto de fé, a fim de se encontrar validade e sentido à vida.

Esse pensamento invadiu a arte, fazendo com que os artistas passassem a acreditar que através da liberdade e do espírito autônomo eles poderiam estabelecer os próprios universais em sua arte.

Assim, o que os filósofos tentavam fazer no âmbito universal através das suas ideias os artistas tentavam fazer, de forma restrita, em suas telas. Ou seja, adotando o princípio de que não há nenhuma relação racional entre o “inferior” e o “superior”, os artistas passaram a buscar os universais considerando a dicotomia entre o “superior” e o “inferior”, afirmando ainda a impossibilidade de pontos de contato entre a racionalidade e a fé.

Nessa perspectiva, Schaeffer destaca principalmente três homens: Van Gogh, (1853-1890) Gauguin (1848-1903) e Cézanne (1839-1906). Por entender que esses três artistas se constituem nos pilares da arte moderna, Schaeffer (2002a, p.52) pontua:

Cada um a seu modo, estabelecem universais em sua arte, da mesma forma que Leonardo da Vinci havia tentado vários séculos antes deles [...]. Quando ultrapassaram a passagem da linha do desespero, começaram uma busca desesperada para encontrar o universal que os traria de volta à realidade, algo que os levasse para além dos particulares. Buscavam, assim, expressar uma forma e um tipo de liberdade que fosse legítima, dentro dos moldes da sua disciplina, a arte.

O resultado da tentativa em se buscar o universal através da arte acabou não sendo diferente do resultado obtido pelos existencialistas seculares, pois se constatou, como bem enfatiza o autor, que a desesperança veio à tona (SCHAEFFER, 2002a, pp.53-54).

Desse modo, a tentativa em encontrar o universal humanístico não falhou apenas no campo da filosofia, com os existencialistas e seus pressupostos firmados em Kierkegaard. No campo da arte o fracasso foi semelhante, pois os artistas continuaram sob a “linha do desespero”, a fim de retratar a depreciação e o fracasso do pensamento moderno. Assim sendo, a realidade apontada por Schaeffer é que a arte, como salto para o superior, também havia falhado.

Do mesmo modo que se encontrou na filosofia e na arte uma porta de entrada para a “linha do desespero”, também é possível encontrá-la na música e na cultura geral. O princípio continua a ser o mesmo. Novamente nota-se o pressuposto da antítese sendo abandonado.

Constata-se a ênfase na síntese e na tentativa de encontrar um universal dissociado completamente do elemento racional, ou do elemento que ocupa o “inferior” que se relaciona com o “superior” para se obter sentido e propósito. Continua sendo negada a possibilidade de encontrar um universal que dê sentido ao particular com base no racional. A resposta mais usual no âmbito cultural, universitário, na opinião pública e na sociedade de modo geral passa a ser sempre a mesma: “Isto é relativo” – ilustrando, assim, o relativismo ou o conceito de verdade fragmentada do pensamento moderno.

Tanto na música como na cultura geral busca-se o universal à parte dos particulares da lógica e da razão. Por outro lado o homem contemporâneo continua acreditando que os universais, postos no “superior”, não podem dar sentido aos particulares, o que acaba por implicar no subjetivismo e no relativismo sem propósitos definidos.

Disso resultou o caos. Ou seja, com a falta de referenciais, não há mais como se avaliar, mensurar e verificar os limites. Tudo foi relativizado e não é mais possível

encontrar o campo unificado do conhecimento tanto para a música, que passa a ser caracterizada pela distorção e caos absoluto, como para a cultura geral (SCHAEFFER, 2002a, p.64).

Na sociedade do século XXI, tudo passou a ser, em geral, relativo e sem esperança de se obter uma verdade absoluta, pois, à parte do salto de fé, não há como ter relação entre o “inferior” e o “superior”, mesmo porque o “inferior”, na pós-modernidade, está morto e desprovido de sentido e razão. A resposta é apenas o otimismo não-racional. A fé na fé e, possivelmente, nada mais além disso ou algo parecido defendido pelo existencialismo pode dar sentido para a cultura geral.

Tendo em vista esse cenário de desesperança e confusão, Schaeffer (2002a, p.65), em tom pastoral, assevera:

Não pode haver outro fim (caos) quando a antítese morre, quando o relativismo surge e quando toda e qualquer possibilidade de encontrar algum tipo de universal, capaz de dar sentido ao particular, é negada. É esse o conceito predominante nos meios culturais, e esse é o espírito do mundo que deve ser rejeitado e para o qual precisamos falar.

### 3.7 – A INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO MODERNO NA TEOLOGIA.

É importante destacar inicialmente que Schaeffer ressalta o fato de que há diversidade dentro da unidade da nova teologia<sup>71</sup>. Para ele, as diferenças da nova ortodoxia e do novo liberalismo devem ser consideradas em espaço e discussão oportuna – o que exigiria um fórum de estudo próprio. Todavia, Schaeffer (2002a, p.83) registra que não se deve perder de vista “a unidade que permite articulação entre todas as expressões da teologia moderna”, pois, se isso suceder, o ponto central da discussão epistemológica terá sido deixado para trás.

Tendo isso em vista, é oportuno lembrar que a teologia perfaz o último degrau da “linha do desespero”, que Schaeffer ilustra para expor a influência do desvio e erro epistemológico do homem moderno.

Tendo começado na filosofia, passando pela arte, música e cultura geral, o autor passa a discorrer, por último, sobre a influência que a teologia sofreu do pressuposto do pensamento moderno originado em Kierkegaard.

---

<sup>71</sup> O termo abrangente “nova teologia” utilizado por Schaeffer compreende aqui a unidade existente tanto na teologia moderna como nos novos teólogos, quer sejam liberais, neo-liberais ou neo-ortodoxos.

O princípio da não-racionalidade para se relacionar com as “coisas divinas” também ganha corpo no contexto teológico moderno. A fé cristã passa a ser entendida pelos novos teólogos como uma fé que não pode ter ponto de contato com os elementos racionais. Não há compatibilidade entre a fé e a razão. A fé tem seu espaço à parte da razão, pois, segundo o homem moderno, o superior e o inferior estão separados por uma barreira intransponível, inclusive no que tange à teologia. Nesse sentido, o teólogo moderno passa a afirmar que somente o salto cego de fé é capaz de dar validade à fé cristã.

Schaeffer (2002a, p.84) entende que o conceito de verdade por parte dos teólogos modernos passou a ser falso, pois “a teologia passou pelo mesmo processo que a filosofia, ainda que algumas décadas mais tarde”. Ele ressalta que os teólogos modernos começaram a aceitar o pressuposto da uniformidade das causas naturais inseridas em um sistema fechado e que, dessa forma, os sobrenaturais passaram a ser ignorados. Assim, toda forma miraculosa (como, por exemplo, os milagres registrados nas Escrituras) passou a ser rejeitada.

Os novos teólogos começaram a tentar encontrar o Jesus histórico à parte dos acontecimentos sobrenaturais narrados na Bíblia. Esperavam encontrar o Jesus histórico por um método racionalista, objetivo e escolástico apenas.

No entanto, à semelhança do que aconteceu com os filósofos racionalistas, eles também falharam. Falharam porque o sobrenatural está tão fortemente relacionado com o Jesus histórico que a respectiva dicotomia não pôde ser levada adiante. Perceberam que, por meio dessa separação, jamais chegariam a encontrar o Jesus histórico.

Desse modo, os novos teólogos passaram a repetir os passos dos existencialistas e adotaram o conceito moderno de verdade fragmentada, que teve, segundo Schaeffer, sua origem no salto de fé de Kierkegaard.

O mesmo quadro geral que emerge do existencialismo secular está presente no sistema de Karl Barth e nas novas teologias que têm ampliado o seu sistema. Não há relação racional entre o lado de cima e o lado de baixo da linha. Barth concordou com as teorias altamente críticas, até o dia de sua morte – a Bíblia contém erros, mas cumpre a nós acreditar nela assim mesmo. A sua posição era que, apesar de a Bíblia conter erros, uma “palavra religiosa” viria dela de qualquer forma. A “verdade religiosa” encontra-se separada da verdade histórica das Escrituras. Assim, não há lugar para a razão e não há nenhum ponto que possa ser investigado. É isso que constitui o salto, em termos religioso (SCHAEFFER, 2001, p.63).

Surge assim a neo-ortodoxia, baseada em nada novo. Pelo contrário, ela adota os pressupostos da filosofia existencial, a qual já havia sido desenvolvida anteriormente, e passa a expressá-los em linguagem teológica.

Schaeffer passa a representar o quadro da neo-ortodoxia, em que qualquer semelhança com o pensamento existencialista secular não é mera coincidência. Antes, observa-se que os mesmos pressupostos da filosofia kierkegaardiana são assumidos. Nesse sentido, Schaeffer (2002a, p.86) apresenta o seguinte gráfico:

		Uma experiência de crise de primeira ordem.
O NÃO-RACIONAL	=>	A fé que não pode ser conferida e não tem
E NÃO-LÓGICO		conteúdo comunicável
O RACIONAL	=>	A Escritura cheia de erros – pessimismo.
E LÓGICO		

Tem-se aqui a representação gráfica do salto para o “superior”, a fim de se encontrar algo que dê sentido à vida.

Desse modo, não se pode perder de vista que a teologia moderna agora se encontra no mesmo estágio em que se encontra a filosofia existencialista, a saber: somente o salto de fé do “inferior” (pessimismo racional) para o “superior” (não-lógico, porém otimista) pode dar sentido e validade à existência humana.

A essa altura, torna-se evidente que a nova teologia desistira da esperança de encontrar um campo unificado do conhecimento, pois, ao se adotar o salto de fé, o campo unificado do conhecimento passa a ser ignorado.

Schaeffer (2002a, p.87) chega a afirmar que, em vista desse pessimismo no inferior, a nova teologia deve ser considerada como sendo uma “antiteologia”. Isso porque, ao se referir, por exemplo a Karl Barth (entre outros), Schaeffer afirma que o mesmo não abdicou de algum tipo de salto de fé em todo o seu sistema para sair do pessimismo, uma vez que desconheceu a noção de um campo unificado do conhecimento.

Karl Barth foi, na teologia, a porta de acesso à linha do desespero. Ele insistiu, até o dia de sua morte em defender as maiores (negativas) teorias críticas já concebidas pelos liberais, sem deixar de lado a sua busca por algum tipo de salto de fé, capaz de contornar as duas únicas alternativas racionais que se apresentam ao seu tipo de abordagem – o resgate da visão histórica das Escrituras ou a adesão à visão pessimista da vida [...]. Da mesma forma como que Kierkegaard, com seu salto, abriu a porta para o salto existencialista geral, Karl Barth abriu a porta para o salto existencialista na teologia. Como em outras disciplinas, a questão fundamental é a mudança epistemológica. Muitos outros

pensadores seguiram Barth, tais como Reinhold Niebuhr e Paul Tilich. Eles podiam até discordar nos detalhes, mas a sua luta era a mesma – a luta desesperada do homem moderno, por ter abdicado da noção de campo unificado do conhecimento (SCHAEFFER, 2002a, pp.87-88).

Dessa forma evidencia-se, como diz Schaeffer, que a mudança epistemológica promovida pelo existencialismo de Kierkegaard influenciou o homem moderno em diversas áreas: desde a filosofia, a arte, a música e a cultura geral até chegar à teologia. Nota-se, assim, que a nova teologia teve sua raiz no existencialismo religioso, o qual é fundamentado no salto de fé, e que a crise de paradigmas que se instalou nos mais diversos círculos da existência e comportamento humano está concentrada no problema epistemológico que o homem moderno assumiu ao longo do tempo.

### 3.8 – A IMPORTÂNCIA DA METAFÍSICA E DA MORAL NO ENFRENTAMENTO DA CRISE DE PARADIGMAS

Após a observação histórico-filosófica que identificou o desenvolvimento do pensamento moderno e seu dilema epistemológico, o qual acabou por impulsionar a crise de paradigmas, Schaeffer se concentra na solução dessa crise.

Schaeffer inicia o processo de enfrentamento ou dissolução da crise epistemológica com forte ênfase na argumentação filosófica, canalizando-a como preparação para o lançamento de princípios teológicos.

O autor recorda primeiramente que o pensamento filosófico está fundamentado em três campos básicos ou áreas da filosofia. Segundo ele, a metafísica, a moral e a epistemologia perfazem os três campos do pensamento filosófico e toda a visão e pressupostos da filosofia dependerão, necessariamente, dos pressupostos adotados para cada um desses três campos (SCHAEFFER, 2002b, p.39).

Antes de discorrer, ainda que de forma breve e incipiente, sobre dois dos três campos da filosofia, ou seja, sobre a metafísica e moral – para, posteriormente, analisar a epistemologia –, é possível observar que Schaeffer entendia que, para se chegar ao estudo epistemológico apropriado, se faz necessário que os pressupostos quanto à metafísica e à moral sejam adequados, pois, caso contrário, o problema epistemológico aparecerá e permanecerá. Nesse sentido, Schaeffer expõe primeiramente que existem pelo menos duas classes de respostas que buscam

explicar as questões levantadas pelos três campos do pensamento filosófico (metafísica, moral e epistemologia).

A primeira classe de respostas comentada pelo autor, e que por sinal é dominante no pensamento moderno, é aquela que afirma não haver explicação lógica ou racional para as coisas. Tal perspectiva se baseia no “irracional”, pois afirma que não há, nem pode haver, explicação racional para a metafísica, a moral e a epistemologia. As explicações para esses três campos do pensamento filosófico se encontram à parte e excluídas do elemento racional, e, para as coisas fazerem sentido, é necessária a irracionalidade, pois tudo é caótico, absurdo e irracional (SCHAEFFER, 2002b, p.43).

À luz desse pressuposto, sustenta-se, portanto, que tudo é sem sentido, que não existe explicação para nada e que não há relação entre causa e efeito.

A fim de refutar essa classe de explicação, Schaeffer ressalta que ninguém pode, com coerência, sustentar que tudo seja caótico, irracional e fora de ordem. Schaeffer declara que pode-se até afirmar teoricamente que tudo seja sem sentido e caótico, mas que na prática isso não pode ser afirmado. Isso porque pode-se constatar o fato de que o mundo externo (o Universo, a natureza, por exemplo) existe e tem certa forma, racionalidade, inteligibilidade e ordem, que testemunham a coerência e a harmonia lógica apreendidas pela mente humana. Nesse sentido, Alister McGrath contribui com a argumentação de Schaeffer ao afirmar que:

A mente humana é capaz de discernir um padrão na natureza passível de ser representado matematicamente. Há algo no mundo – e na natureza da mente humana enquanto reflete sobre esse mundo – que nos permite discernir padrões na natureza, para os quais pode apresentar e avaliar explicações. Um dos mais significativos paralelos entre as ciências naturais e o cristianismo é essa convicção fundamental de que o mundo é caracterizado por regularidade e inteligibilidade. Essa percepção de ordenação e inteligibilidade é de imensa importância, tanto no nível científico como no religioso. Como observa o eminente físico Paul Davies, “na Europa renascentista, a justiça para o que hoje chamamos de abordagem científica da investigação era a crença num Deus racional cuja ordem criada podia ser notada a partir de um cuidadoso estudo da natureza”. A natureza, portanto, é testemunho da sabedoria de Deus, assim como um grande edifício é testemunho do gênio de seu projetista (McGRATH, 2002, p. 47).

Portanto, o mundo externo não é um mundo caótico e irracional, pois se isso fosse verdade tanto a vida geral como a ciência chegariam a um fim. Não se poderia viver caso o mundo fosse caótico e sem sentido.

No entanto, o que acontece é o contrário. O Universo existe em determinada ordem e forma e o ser humano se conforma com essa ordem, de modo que consegue viver neste mundo, discernir certos comportamentos da natureza e do próprio Universo e ainda avaliá-los em categorias ordinárias<sup>72</sup>. Assim, Schaeffer pontua que não há fundamento para o irracionalismo, pois “o posicionamento do irracionalismo pode até ser teoricamente mantido, mas ninguém convive com ele quando se trata do mundo exterior ou das categorias do seu próprio mundo intelectual e de sua argumentação” (SCHAEFFER, 2002b, p.45). Para o autor, para que a discussão possa prosseguir de forma coerente com o próprio ser humano racional que é, não há como aceitar a tese da irracionalidade.

A segunda classe de respostas para as questões referentes aos três campos da filosofia afirma que, ao contrário do irracionalismo, há uma resposta que pode ser estudada de forma racional e lógica e que pode ser comunicada a outros externamente. É pautado nessa classe de resposta que Schaeffer passa a argumentar sobre a metafísica, a moral e a epistemologia.

Portanto, embasado na tese de que há respostas lógicas e racionais, é válido verificar, primeiramente, o tipo de explicação que se encontra nos campos do ser e da existência, ou seja, quanto à metafísica. Schaeffer (2002b, p.43) ressalta inicialmente que, embora haja uma quantidade grande de detalhes no interior das discussões, não há, na verdade, muitas possibilidades de respostas elementares.

Com isso, ele passa a discorrer sobre as três respostas elementares possíveis quanto à questão metafísica que estariam abertas para reflexão e debates racionais.

A primeira resposta elementar em relação à questão do ser e da existência se fundamenta no argumento de que tudo o que existe se originou do nada absoluto.

Schaeffer descarta rapidamente essa resposta por entender que o fundamento que sustenta esse tipo de resposta elementar se encontra em terreno instável e incongruente, pois, como o próprio autor (2002b, p.46) menciona, o nada é “nada de nada”, e, portanto, continuará sendo sempre nada.

Refutando, portanto, essa perspectiva, Schaeffer (2002b, p.46) comenta que “a verdade é que eu nunca vi alguém sustentar esse posicionamento, pois é impensável supor que tudo o que hoje existe tenha surgido do nada absoluto”.

---

<sup>72</sup> Corroborando a ideia de que o universo possui determinada ordem passível de ser investigada pela mente humana, Alister McGrath acrescenta: “um dos temas fundamentais da doutrina da criação (tanto a cristã como a judaica) é que Deus impôs ordem, racionalidade e beleza na natureza. A doutrina da criação leva-nos diretamente à noção de que o universo possui determinada regularidade passível de ser apreendida pela humanidade” (McGRATH, 2005a, pp.72-73).



Ao passar para o segundo tipo de resposta elementar em relação à metafísica, o autor destaca a afirmação de que, no campo da existência, tudo o que existe hoje se originou ou teve um começo impessoal (SCHAEFFER, 2002b, p.46).

O argumento que afirma o elemento impessoal ensina que a existência das coisas se deu através de elementos “não-pessoais”, os quais podem ser a massa, a energia, o movimento – enfim, elementos que nunca foram originados ou tiveram a participação da personalidade.

Schaeffer entende que a aceitação desse tipo de resposta coloca o homem diante de uma espécie de reducionismo, e, nesse sentido, o ser humano teria que entender que tudo, desde as estrelas até ele mesmo, deveria ser reduzido aos fatores originais e impessoais – o que não faz o menor sentido quando o homem olha, por exemplo, para dentro de si mesmo.

Para o autor, essa resposta é inconsistente, pois, partindo do impessoal, é impossível encontrar sentido para os aspectos universais. O impessoal marcaria uma categoria de particulares, e, como se viu, os particulares não podem dar sentido aos universais. Começando pelo impessoal, seria impossível encontrar qualquer relevância e sentido para os elementos particulares, como, por exemplo, o próprio homem, o qual perfaz um elemento particular. Em outras palavras, não teria sentido falar em personalidade do homem, pois ele seria fruto do elemento impessoal. Ele seria fruto da massa, energia, movimento, acaso ou qualquer outra coisa, ou somatória de coisas, estritamente impessoais. Nesse sentido, o autor expressa:

Partindo do impessoal, tudo, inclusive o homem, precisa ser explicado em termos de impessoalidade, acrescida de tempo, acrescida de probabilidade [...]. Se começarmos por algo impessoal, não podemos contar com nenhuma forma de conceito teleológico. Ninguém jamais demonstrou como o tempo, acrescido de probabilidade, partindo do impessoal, poderia produzir a complexidade necessária do Universo, sem falar da personalidade do homem. Ninguém nos ofereceu evidências suficientes para isso (SCHAEFFER, 2002b, p.47).

Partindo da origem impessoal, não se encontra explicações para aquilo que se constata racionalmente ao analisar a própria essência humana. Começando pelo impessoal, não se pode encontrar verdadeiras e consistentes explicações quanto à existência do ser em toda a sua complexidade, bem como quanto à personalidade humana, o que Schaeffer (2002b, p.49) por vezes chama de “hombridade” do homem.

A terceira e única explicação possível defendida por Schaeffer, é aquela que insiste em afirmar uma origem pessoal. Algo de pessoal deu origem a tudo – o cosmos, o Universo, a criação, o homem.

Partindo do pessoal, o homem pode encontrar sentido e validade para si e para o Universo. Partindo do pessoal, pode-se encontrar explicações satisfatórias e suficientes no campo da metafísica. Apenas no pessoal o ser e a existência humana passam a ser relevantes e a ter sentido. Somente considerando a origem pessoal será possível falar em criação. Caso contrário, seria uma contradição usar esse termo, pois, segundo o que se pode entender, somente um ser pessoal pode ser capaz de criar – inclusive a personalidade.

Schaeffer (2002b, p.50) ressalta que o dilema do homem moderno se encontra no fato de que este olha para a sua existência e para a do próximo e não vê nenhuma razão de existir. O homem está perdido, sem saber o seu real sentido. Ele entende que esse tipo de pensamento se traduz na desgraça e desesperança do homem moderno, pois ele não consegue ver sentido em si mesmo nem na criação.

Mas, ao partir da origem pessoal, o homem passa a encontrar sentido e valor, e suas aspirações não são mais sem razão. Quando se parte do pessoal, torna-se possível entender a vocação do homem para a sua personalidade. Em contraste, ao partir de um pressuposto que não esteja enraizado na personalidade, ter-se-á que reduzir a personalidade do homem ao impessoal – o que é humanamente impossível, apesar de o mundo científico naturalista (seja a sociologia, a psicologia ou as ciências naturais) dizer que isso é, sim, possível, reduzindo o homem apenas a algo impessoal acrescido de complexidade.

A grande desgraça do homem de hoje é que ele não consegue ver sentido no próprio homem, mas, se partirmos de uma origem pessoal, estaremos numa situação precisamente oposta. Temos a realidade do fato de que a personalidade tem sentido, porque não está alienada daquilo que sempre existiu, do que existe e do que sempre existirá. Essa é a nossa explicação e, com ela, apresentamos uma solução não apenas para o problema do ser puro e simples e sua complexidade, mas também para o fato de o homem ser diferente, com uma personalidade que o torna distinto de algo não humano (SCHAEFFER, 2002b, p.51).

Portanto, ao concluir a origem pessoal, Schaeffer coloca outra importante decisão a ser tomada, na tentativa de se chegar a uma argumentação metafísica consistente. Ele diz que se deve “optar por Deus, ou deuses” (SCHAEFFER, 2002b, p.51).

Obviamente ele defende a opção por Deus, uma vez que os deuses são muito limitados e não são grandes o suficiente, como é possível verificar no próprio politeísmo grego e no paganismo em geral.

Nesse sentido, Schaeffer adota a alternativa de um Deus infinito e pessoal<sup>73</sup>, pois somente um Deus infinito e pessoal é suficientemente grande para se discutir a origem de todas as coisas, inclusive a do homem. Para o autor, esse é o primeiro ponto a ser esclarecido e assumido.

Após adotar a explicação da existência por meio de algo pessoal – tendo com isso definido que esse algo pessoal só pode ser um Deus infinito e pessoal, e somente ele –, Schaeffer chama a atenção para a necessidade da presença de unidade e diversidade pessoal em Deus.

Sem a presença de um Deus infinito e pessoal, ainda que detenha ontologicamente a unidade e a diversidade, nunca se poderá encontrar ou alcançar respostas satisfatórias, inclusive para a racionalidade e a comunicação ou linguagem humana.

É nesse ponto, portanto, que Schaeffer apresenta o cristianismo, afirmando que somente ele tem a presença de um Deus pessoal e infinito, que tem em si mesmo a unidade e a diversidade, pois o cristianismo apresenta a Trindade como Deus (SCHAEFFER, 2002b, p.52).

Schaeffer ressalta que não há outra possibilidade de resposta para a metafísica, pois nenhuma outra resposta filosófica no campo do ser é capaz de suprir a necessidade metafísica.

Somente a resposta judaico-cristão e seu conteúdo presente no Antigo Testamento e no Novo Testamento vai ao encontro daquilo que existe, ou seja, do Universo e de sua complexidade, bem como do homem enquanto ser humano, pois este, como asseveram as Escrituras, foi criado à imagem e semelhança de Deus.

Somente o cristianismo apresenta um Deus pessoal e infinito, que é unidade e diversidade de ordem superior na Trindade. Somente o cristianismo apresenta o

---

<sup>73</sup> Sobre a resposta para a metafísica partir da origem de um Deus infinito e pessoal Alister McGrath enriquece a posição de Schaeffer ao afirmar que: “se o mundo é, de fato, criado, segue-se que a beleza, a bondade e a sabedoria de seu criador refletem-se, por mais vagamente que seja, no mundo à nossa volta. Mas se trata apenas de uma sombra da beleza de seu criador. Vemos o que é bom e percebemos que, além disso, há algo ainda melhor. E o que está além não é uma força abstrata, impessoal e incognoscível, mas um Deus pessoal que nos criou para nos amar e nos tratar com carinho. Fomos feitos para nos relacionar com Deus – para conhecê-los. Esse é um dos temas mais fundamentais da fé cristã. Sem Deus, a existência humana parece não-cumprida e vazia. A criação tem o potencial de apontar seu criador. Mas lhe falta a habilidade de satisfazer nossos desejos mais profundos. Fomos feitos para desejar Deus, e apenas o Deus vivo pode satisfazer os desejos que Ele criou”(McGRATH, 2002, p.51).

homem como sendo criado por um Deus pessoal e infinito que o fez à sua imagem e semelhança.

Na intenção de ressaltar essa proposição, Schaeffer expõe:

Não há outra resposta filosófica suficiente além dessa que apresentei [...]. Existe somente uma filosofia, uma religião capaz de preencher essa necessidade constante em toda a história do pensamento humano, seja ele oriental ou ocidental, antigo ou moderno, novo ou velho. Somente uma preenche a necessidade filosófica da existência do ser, e trata-se da resposta filosófica do Deus judaico-cristão – não um conceito abstrato, mas, antes, Deus existe de verdade. Ele existe (SCHAEFFER, 2002b, p.53).

Assim, percebe-se que todas as demais filosofias são capazes de identificar o problema metafísico, mas nenhuma é suficientemente adequada para apresentar a solução do problema. Para o autor, só o cristianismo expresso nas Escrituras apresenta a única solução, e isso só é possível graças à existência da Trindade – a presença do Trino Deus infinito e pessoal.

Schaeffer, além de ressaltar o cristianismo como única e suficiente resposta ao problema metafísico, também enfatiza que esse Deus pessoal e infinito, o Deus Trino, além de fornecer a única resposta quanto à questão da existência de todas as coisas, não se calou. Ele lembra que o Trino Deus não está calado nem em silêncio, antes, ele é um Deus que se revela, que se comunica – como corrobora Alister McGrath (2002, p.63): “Estamos lidando com um Deus que escolhe fazer-se disponível e acessível para nós, e que se deleita em nos conhecer e ser conhecido”.

Isso implica dizer que só é possível obter a resposta ao problema metafísico porque Deus se revelou<sup>74</sup>. Ele revelou e falou quem ele é.

Ele [Deus] não está em silêncio. Essa é a única razão por que sabemos [...]. Ele nos falou apenas sobre as demais coisas? Não, ele nos contou a verdade sobre si mesmo – e, pelo fato de ter nos contado a verdade acerca de si mesmo – de quem ele é o Deus pessoal infinito e trino –, nós temos a resposta para a existência. Ou podemos colocar isso nos seguintes termos: no que diz respeito à metafísica – ao ser, à existência –, a revelação geral e específica falam como uma só voz. Todas essas maneiras de expressão estão na verdade dizendo a mesma coisa, a partir de pontos de vista um pouco diferentes (SCHAEFFER, 2002b, p.58).

---

<sup>74</sup> Quanto à revelação de Deus Alister McGrath ainda acrescenta: “o tema fundamental é que Deus se revela para nós. O que a natureza sugere, o próprio Deus confirma. A partir de um exame atento do mundo criado, podemos muito bem suspeitar que haja, de fato, um Deus criador, e que não descansaremos até que o encontremos e o abracemos” (McGRATH, 2002, p.63).

Disso conclui-se que o homem moderno, partindo de si mesmo – como querem, por exemplo, os positivistas e os existencialistas –, será capaz apenas de definir o problema da metafísica, mas jamais poderá obter por si, e através de si mesmo, a solução do problema. Fica claro, portanto que, para Schaeffer, a resposta metafísica está no cristianismo bíblico.

Com relação à moral, esta perfaz a segunda área do pensamento filosófico que Schaeffer pondera em seu enfrentamento da crise do homem moderno. Nesse sentido, no que tange ao problema do homem e o seu dilema – a moral –, o autor apresenta dois problemas.

O primeiro problema consiste no fato de o homem ser pessoal, e ainda ser finito. Schaeffer ressalta que o ser humano tem a “hombridade” que o distingue do não-humano, mas que, no entanto, o homem, por ser finito, não tem ponto de convergência em si mesmo.

É Jean Paul Sartre novamente quem coloca que, se um ponto finito não tiver um ponto de referência infinito, torna-se sem sentido e absurdo [...]. Este é o primeiro problema: ele (o ser humano) é diferente por causa de sua “hombridade” e ainda assim ele é finito. Ele não tem ponto de convergência em si mesmo (SCHAEFFER, 2002b, p.59).

O segundo problema apresentado acerca do homem e o seu dilema é que, ao mesmo em tempo que o homem apresenta sua nobreza, a maravilha que ele é (sua capacidade de amar, ajudar, corrigir, julgar, exercer justiça, ética e estética etc.), ele também apresenta sua crueldade (violência, cobiça, furto, mentira, injustiça, ganância, corrupção etc.).

Tendo em vista essa polarização, que envolve o ser humano, surgem inevitavelmente demandas que exigem um veredito, como por exemplo: se o homem partir da origem impessoal, a resposta que obterá é que a moral é relativa, e que jamais saberá distinguir o que é certo e o que é errado de fato. Se partir do impessoal, chegará à conclusão de que o homem acabou tendo aspirações, incluindo as ações morais, por acaso, para as quais não há realização completa no Universo. A partir do impessoal deve-se concluir que o homem sofreu uma distorção por ter desenvolvido emoções pessoais ou senso moral, pois as mesmas, no ponto de vista impessoal, não têm a menor razão de existir e ser no Universo.

Todavia, se ao invés da origem impessoal for considerada a origem pessoal, a moralidade poderá então ser definida. Desse modo, apresenta-se a possibilidade de

distinguir a moral da metafísica, pois, conforme acrescenta Schaeffer, “enquanto a origem impessoal nos conduz a uma fusão entre moral e metafísica, a origem pessoal nos abre a possibilidade de manter esses campos separados. Em outras palavras, a finitude do homem pode ser separada de sua crueldade” (SCHAEFFER, 2002b, p.65).

No entanto, mesmo partindo da origem pessoal, a demanda permanece, ou seja: como entender o fato de que, ao mesmo tempo em que o homem é nobre, ele também é cruel?

Schaeffer apresenta duas respostas possíveis para tentar atender esse dilema. A primeira possibilidade é que o homem é hoje, com toda a sua crueldade, o que, na verdade, ele sempre foi intrinsecamente.

Entretanto, ao partir dessa premissa, o autor acrescenta dois novos problemas que surgem em decorrência desse tipo de resposta. O primeiro deles é que, baseados no pressuposto de que o homem é hoje o que ele sempre foi intrinsecamente, e considerando que o homem foi criado por um Deus pessoal e infinito, conclui-se obrigatoriamente que o Deus pessoal e infinito, que criou o homem, também pode ser mau e cruel. Essa é a conclusão lógica a que se chega quando se parte desse pressuposto, conforme se observa nas palavras de Schaeffer (2002b, pp.65-66).

Se o homem foi criado por um Deus pessoal infinito, como poderíamos escapar da conclusão de que o Deus pessoal que criou um ser humano cruel também não seja ele mesmo mal e cruel? É aí que entram em cena os pensadores franceses Charles Baudelaire e Albert Camus. Baudelaire, que foi um historiador de arte famoso, poeta e grande pensador, cunhou uma famosa frase: “Se Deus existe, ele é o diabo”.

O segundo problema gerado pelo fato de considerar que o homem é hoje o que ele sempre foi intrinsecamente consiste em obter a resposta para a seguinte pergunta: como poderá haver qualquer esperança de mudança qualitativa no ser humano? Ou seja: Como esperar que o homem seja melhor, mais ético, mais moral, ao passar dos anos? É possível aspirar por um mundo melhor? É possível que isso ocorra um dia?

Logo, se Deus fez o homem como ele é atualmente, só resta o pessimismo no que se refere ao homem e suas ações, além da desconfiança do caráter de Deus.

Entretanto, Schaeffer apresenta a segunda possibilidade de resposta quanto à questão moral ou do dilema do homem. Também baseado na origem pessoal do homem, sendo esse criado por um Deus pessoal, a segunda possibilidade que deve

ser considerada é que: o homem mudou, ou seja, o homem é anormal (SCHAEFFER, 2002b, p.68).

Esse pressuposto leva à conclusão de que algo aconteceu no homem que o colocou em descontinuidade daquilo que ele já foi um dia. Entende-se que Deus não criou o homem como ele é hoje, mas que algo aconteceu que afetou terrivelmente o homem a ponto de colocá-lo em oposição ao estado em que foi criado pelo próprio Deus.

Porém, mesmo partindo do princípio de que o homem não é hoje o que ele já foi um dia, outra questão se insurge, ou seja: se Deus alterou o homem a ponto de ele ter mudado e ter se tornado cruel e nobre ao mesmo tempo, Deus continua sendo um Deus mau e cruel, e assim nada está resolvido.

No entanto, Schaeffer (2002b, p.68) apresenta outra resposta possível quanto a essa questão. Ela enfatiza que o homem pessoalmente criado por Deus mudou-se a si mesmo. O homem transformou-se a si mesmo e passou do estado de continuidade para o estado de descontinuidade, não porque Deus o mudou, mas porque ele era responsável em assumir se mudaria ou não mudaria o seu estado.

Esse posicionamento conduz à conclusão de que o homem mudou por sua livre e espontânea vontade e já não é mais o que ele foi intrinsecamente um dia, e que o homem é cruel, mas que Deus não é um Deus mau e cruel.

O autor ressalta que esse é o posicionamento judaico-cristão. Essa classe de resposta afirma, portanto, que houve uma mudança espaço-temporal e histórica com o homem, a qual é denominada teologicamente como queda.

Na queda, o homem passou a não ser mais como ele foi criado por Deus, surgindo, desse modo, o dilema do homem, que se concentra num problema verdadeiramente moral, ao invés de uma questão meramente de existência ou metafísica<sup>75</sup>. Tem-se, portanto, uma situação realmente moral, que culmina com o dilema do homem, pois a moral existe e o pecado também.

É nesse ponto que surge a divergência entre o filósofo não-cristão e o cristão, pois o primeiro diz que o homem hoje é normal, enquanto o segundo afirma, através

---

<sup>75</sup> Ressaltando a distinção necessária entre a moral e a metafísica em geral quando do estudo e observação do dilema do homem e da sua existência, Schaeffer acrescenta: “se aceitarmos a explicação moderna, então deixamos de ter uma resposta ao dilema humano – o homem é como ele era no começo e como sempre será. Com a explicação moral (em contraposição à metafísica) da posição do homem no universo e seu dilema conseqüente da queda, há uma solução possível. Se houver verdadeira culpa moral na presença de um Deus pessoal, ao invés de uma situação metafísica intrínseca daquilo que é e sempre foi assim, então quem sabe haja uma solução da parte de Deus. E Deus diz ao homem que há uma solução” (SCHAEFFER, 2002a, p.166).

do cristianismo bíblico, que o homem encontra-se num estado anormal<sup>76</sup>, descontínuo e não condizente com a vontade de Deus.

A fim de aliar a resposta cristã levantada por Schaeffer – a qual se concentra na argumentação da personalidade de Deus e sua infinitude – à personalidade humana, à existência humana e à moral humana, em contraste com a filosofia não-cristã da irracionalidade existencialista, Nancy Pearcey apresenta a libertação encontrada na cosmovisão cristã afirmando que:

O cristianismo não só explica a liberdade, mas também as outras dimensões da personalidade humana que derivam da liberdade: a criatividade, a originalidade, a responsabilidade moral e até o amor. A ampla gama da personalidade humana só é explicada pela cosmovisão cristã, porque começa com um Deus pessoal. Não precisamos dar um salto irracional ao pavimento de cima para afirmar os mais altos ideais da natureza humana; eles são inteira e logicamente consistentes com a cosmovisão cristã (PEARCEY, 2006, p.445).

Tendo em vista a conclusão e a cosmovisão cristã sobre o dilema do homem – a questão moral –, Schaeffer (2002b, pp.69-74) apresenta quatro consequências que se originam dessa perspectiva<sup>77</sup>.

A primeira é que é possível explicar o fato de o homem ser hoje cruel, sem que Deus seja um Deus mau.

A segunda diz que há esperança de solução para esse problema moral, que não é intrínseco à hombridade do homem, pois é nesse contexto que a morte substitutiva de Cristo passa a fazer sentido.

A terceira enfatiza que se tem razão adequada e fundamentada para se lutar contra a crueldade e a maldade, inclusive as injustiças sociais.

A quarta ressalta que se tem verdadeira moral e absolutos morais, pois Deus é absolutamente bom. A isso sucede a exclusão do mal de Deus, e ratifica-se que o Deus pessoal infinito tem seu caráter totalmente excluído da crueldade. Conclui-se que é o próprio Deus (e o seu caráter) o absoluto moral do Universo.

---

<sup>76</sup> Sobre a anormalidade do homem e o pessimismo e frustração das explicações para o mal, advindos das filosofias seculares, Nancy Pearcey ilustra o dilema moral do homem ao afirmar que “depois da segunda guerra mundial, quando as atrocidades dos campos de concentrações nazistas vieram à tona, houve uma crise entre os indivíduos cultos. Imersos no cinismo e relativismo típico de sua classe, pela primeira vez perceberam de modo visceral que o mal é real. Contudo, suas filosofias seculares não lhes deram base para fazer julgamentos morais objetivos e universais, visto que tais filosofias reduziram os julgamentos morais a meras preferências pessoais ou convenções culturais. Assim, eles se acharam presos em contradição prática, o que gerou uma tremenda tensão interna” (PEARCEY, 2006, p.446).

<sup>77</sup> Para um entendimento mais completo sobre as quatro consequências aqui apresentadas, recomenda-se a leitura da argumentação do autor apontadas nas páginas 69-74 da obra em referência.



Schaeffer adiciona a tudo isso a ideia de que, se Deus não existisse, não haveria nenhuma resposta para o problema do mal e da moral, acrescentando ainda que esse mesmo Deus se revelou de forma proposicional e verbalizada, a fim de que os homens caídos pudessem conhecer, além de si mesmos, seu caráter, sua lei moral, bem como o seu padrão moral<sup>78</sup>. Com isso em mente, Schaeffer pontua:

Deus não deve somente existir, mas ele também deve ter falado. Deve ter falado de forma muito mais do que meramente apelativa para as experiências extraordinárias e emocionais. Precisamos de fatos proposicionais. Precisamos saber quem ele é, e qual o seu caráter, porque seu caráter é a lei do Universo. Ele nos contou tudo acerca do seu caráter, e essa se tornou a nossa lei moral, nosso padrão moral. Não se trata de algo arbitrário, pois está firmado em Deus mesmo, no que sempre foi. Trata-se precisamente do oposto do que é relativo. Ou é isso ou a moral não é moral. Ela se tornará simples médias sociométricas ou padrões arbitrários impostos pela sociedade, o estado ou uma elite. É um ou outro (SCHAEFFER, 2002b, p.72).

Destarte, o homem não é apenas metafisicamente pequeno e finito. Ele também é moralmente culpado, e carrega sobre si a culpa moral verdadeira de toda a maldade e incredulidade.

Ele precisa de uma solução para o seu dilema, e a única solução dada pelo próprio Deus está no cristianismo bíblico, que aponta para a morte substitutiva de Jesus Cristo, a qual passa a ter sentido a partir do momento em que se entende que o homem é verdadeiramente culpado, e que necessita livrar-se de sua culpa.

A fim de corroborar essa perspectiva, Schaeffer também aproveita para refutar a argumentação, inclusive fortemente amparada pelos teólogos liberais, quanto à interpretação de *Gênesis*, ao comentar:

Frequentemente encontro evangélicos levando a primeira parte do *Gênesis* na brincadeira. Mas o fato é que, se desprezarmos a queda verdadeira, espaço-temporal e histórica, as repostas deixarão de existir. Não se trata apenas de uma extinção do cristianismo histórico e bíblico, como se coloca na corrente da história, mas toda e qualquer resposta que possamos ter para o homem e o seu dilema moral também estará extinta (SCHAEFFER, 2002b, p.73).

---

<sup>78</sup> É válido notar o posicionamento destacado por Nancey Pearcey sobre a base de legitimação da moral, do certo e do errado, tendo em vista os absolutos e a objetividade da moral da cosmovisão cristã. Neste sentido, a ex-aluna de Schaeffer comenta: “qual é a base lógica para esta crença inevitável sobre certo e errado? A única base para uma moralidade objetiva é a existência de um Deus santo, cujo caráter fornece o fundamento básico para os padrões morais. O cristianismo explica por que somos criaturas morais, e estabelece a validade de nosso senso moral (PEARCEY, 2006, p.447).

### 3.9 – A IMPORTÂNCIA DA EPISTEMOLOGIA NO ENFRENTAMENTO DA CRISE DE PARADIGMAS

A esta altura é possível identificar que, para Schaeffer, a crise de paradigmas é resultado do deslocamento de um paradigma que contemplava a esperança de se encontrar o equilíbrio entre a graça e a natureza para um paradigma em que a natureza trouxe a graça. Tal observação é possível através da abordagem histórico-filosófica apresentada pelo autor, cuja conclusão está sedimentada no abandono do homem moderno em encontrar verdades objetivas, tendo em vista a influência que este sofreu do pensamento relativista e autônomo.

Assim sendo, a crise de paradigmas instalada em diversas extensões do pensamento e do comportamento do homem moderno tem como origem a alteração e abandono que passou a vigorar, por exemplo, nos seguintes princípios: a coerência e harmonia que um dia marcou a relação entre fé e racionalidade foi alterada para a dissociação completa entre esses dois elementos; a prerrogativa do campo unificado do conhecimento racional sucumbiu à ideia da irracionalidade; a premissa dos universais regendo os particulares foi revogada pela preeminência dos particulares; a então perspectiva da uniformidade das causas naturais inseridas num sistema aberto foi alterada para a uniformidade das causas naturais inseridas num sistema fechado; e, conseqüentemente, o ideal de verdade absoluta passou para o conceito fragmentado da verdade.

A alteração de cada um desses princípios acabou sendo fruto do problema epistemológico. Este, conforme se viu, pode ser resumido numa pergunta epistêmica central que precisa ser respondida, a saber: como se pode encontrar universais que sejam amplos o suficiente para dar sentido aos particulares, a fim de que se possa saber que se sabe? Esta é uma questão básica do problema epistemológico, e ela surgiu devido à tentativa do homem em ser autônomo.

Portanto, uma vez que o problema epistemológico veio à superfície, a desesperança do homem moderno foi instalada, pois a existência, à luz da racionalidade, não possui mais validade e sentido – o homem está morto.

Logo, à guisa de recordação sumária, é oportuno lembrar que – como foi visto no capítulo anterior –, para Schaeffer, Kierkegaard foi o grande expoente da tese do salto de fé na busca de sentido e validade para a existência humana, uma vez que a fé é não-racional e otimista, enquanto o racional é pessimismo – não há sentido no “inferior”, só pessimismo. Em outras palavras, no campo do “superior” (os

universais) o otimismo deve ser não-racional, e no campo do “inferior” (os particulares), onde se tem a racionalidade, tudo é pessimismo e sem sentido, uma vez que todas as tentativas de se chegar aos universais pela simples razão foram fracassadas, restando apenas o salto de fé.

O que fazer então? Há resposta coerente ou deve-se aderir ao desespero e à desesperança do homem moderno, que na verdade não sabe se sabe?

Schaeffer, após dar o diagnóstico do problema epistemológico, apontando a origem e as causas do mesmo, passa a discorrer acerca da resposta e solução para o problema do conhecimento, proporcionando, desse modo, o desfecho da sua proposta de enfrentamento da crise de paradigmas.

De início, Schaeffer esclarece que, embora o problema epistemológico se tenha tornado mais agudo a partir da Renascença, os reformadores não foram afetados. Isso porque para os reformadores nunca houve uma tensão na relação entre a natureza e a graça. Os limites desses dois campos (superior e inferior) nunca sofreram tensão no ponto de vista reformado, e isso esclarece por que para o cristianismo não há problema epistemológico.

Isso é explicado pelo fato de que, para os cristãos, há alguém com quem conversar, ou seja, há uma comunicação verbalizada e proposicional do Deus infinito pessoal, que perfaz a unidade e a diversidade, o qual não se encontra calado, mas que, ao contrário do que diz Wittgenstein, se revela nas Escrituras – a principal fonte epistêmica do cristão, onde Deus se revela verbalmente, proposicionalmente e objetivamente.

Schaeffer conclui que o cristianismo bíblico, e somente ele, oferece um conjunto de pressupostos completamente diferente. Já os demais pressupostos levantados pelas antifilosofias e pela própria filosofia racionalista não são capazes de dar conta da necessidade da resposta epistemológica. Isso porque, enquanto os cristãos reformados partem do pressuposto da uniformidade das causas naturais inseridas em um sistema aberto, em um espaço de tempo limitado, os filósofos e o homem moderno, por outro lado, se fundamentam na uniformidade das causas naturais inseridas em um sistema fechado, ou seja, sem revelação proposicional verbalizada, que relaciona o campo do superior com o inferior, donde se exclui a Bíblia como fonte epistemológica.

Enquanto o homem moderno diz que não há comunicação entre o “superior” e o “inferior”, em função de o seu pressuposto estar enraizado na uniformidade das causas naturais inseridas em um sistema fechado, o pressuposto cristão se

fundamenta na realidade de que Deus existe, é infinito e fez exclusivamente o homem à sua própria imagem como um ser que igualmente verbaliza propostas e afirmações na sua comunicação horizontal com outros seres humanos. Isso implica dizer que o ser humano é verbal porque o próprio Deus é verbal e se comunica, uma vez que Deus criou o homem à sua própria imagem e semelhança.

Apoiado na existência da Trindade, Schaeffer afirma que sempre houve comunicação em Deus. O Trino Deus do cristianismo, que perfaz ontologicamente em si mesmo a unidade (um Deus) e a diversidade (três pessoas), sempre se comunicou através da linguagem. Antes da criação do homem Deus já falava – ele se comunicava entre si<sup>79</sup>. No pensamento cristão, Deus não precisava criar o homem para poder se comunicar, pois a comunicação sempre lhe foi um dos seus atributos.

Entretanto, pelo fato de Deus ter criado o homem como um ser que se comunica, não seria de estranhar que o Deus pessoal se propusesse a se comunicar através das Escrituras com o homem, o qual foi feito à sua própria imagem. Nesse sentido, Schaeffer (2002b, p.104) comenta:

A Bíblia o diz, e a postura cristã o diz, e permita-me dizer por quê: Deus é um Deus infinito. Sempre houve comunicação, antes que qualquer coisa fosse criada, na Trindade. Se Deus fez o homem à sua própria imagem, parte dessa imagem é que o homem é um ser verbal. Esse fato encontra-se na unidade da estrutura cristã. Perguntemo-nos agora o seguinte: na estrutura cristã – que parte de um Deus pessoal, que existe e fez o homem à sua própria imagem como ser verbal, de forma a torná-lo capaz de comunicar-se horizontalmente com outro ser humano, a partir de pressuposições e linguagem – seria impensável ou sequer surpreendente que esse Deus pessoal pudesse ou quisesse comunicar-se com o homem de forma proposicional? A resposta é certamente negativa [...]. Se Deus nos fez para a comunicação, com base no verbo, e dada a possibilidade de comunicação proposicional, objetiva com o próximo, por que deveríamos pensar que ele não pudesse comunicar-se conosco de forma verbal e proposicional? À luz da estrutura cristã total, isso seria totalmente razoável. A revelação proposicional não é sequer surpreendente, muito menos impensável, dentro da estrutura lógica do cristianismo.

Logo, com a proposição verbalizada encontrada no cristianismo bíblico (a partir das Escrituras) e somente nele, todo o problema epistemológico se esvai, no entendimento do autor.

---

<sup>79</sup> Sobre a comunicação entre as pessoas da Trindade, Schaeffer acrescenta: “devemos compreender que o cristianismo não se iniciou com a salvação: mas com a existência da Trindade. Antes de qualquer existência, Deus existia como um Deus pessoal na alta ordem da Trindade. Havia, então, comunicação e amor entre as pessoas da Trindade. Este foi o começo”. (SCHAEFFER, 1995, p.55).

O que permanece não é mais o problema quanto ao conhecimento, e sim o resultado da visão epistemológica cristã, que servirá de base para o enfrentamento da crise de paradigmas. Tal resultado, segundo Schaeffer, pode ser dividido e deve ser aplicado em três áreas que precisam ser harmonizadas para que a crise de paradigmas seja sanada.

Assim sendo, o primeiro resultado da visão epistemológica cristã diz respeito à relação sujeito-objeto. Deve-se entender que o Deus pessoal e infinito de fato existe, pois não é uma simples abstração. Ele faz as coisas se relacionarem, se integram entre si. Isso significa dizer que Deus criou as coisas que existem no Universo, inclusive o homem, para se relacionarem de forma harmônica e lógica entre si, bem como com o seu Criador.

Como já foi dito, a ciência ou a física clássica atestavam acertadamente, segundo Schaeffer, que as coisas que existem no Universo foram feitas para terem relação entre si e seu Criador. Ou seja, ao mesmo tempo em que Deus fez o Universo externo, ele fez o homem para viver nesse mesmo Universo. Ao mesmo tempo em que Deus fez o cognoscente, ele fez o conhecido.

Nesse ponto, Alister McGrath novamente ajuda a ampliar o resultado da relação sujeito-objeto pretendido por Schaeffer ao comentar que:

Fomos feitos para conhecer a Deus – isto é, saber sobre Deus e entrar em relação com ele, tal como podemos conhecer um amigo querido e próximo. Essa visão é carregada de potencial explicativo. Por que a mente humana é capaz de discernir o padrão do mundo? Por que parece haver alguma correspondência entre a racionalidade do cosmo e a nossa própria? Se não houvesse, o Universo permaneceria um mistério para nós. Por que somos capazes de representar a estrutura e a ordenação do mundo na linguagem matemática quando esta é, supostamente, livre criação da mente humana? As respostas a todas essas questões convergem: porque fomos criados com a habilidade de ver dentro da mente de Deus. Se nosso raciocínio tem sua fonte em Deus, ele tem de nos conduzir até sua nascente. Embora possa ser atenuada por nossa fragilidade, nossa razão criada retém sua habilidade dada por Deus de guiar-nos até seu criador. A torrente pode nos indicar sua fonte. E, assim como o fluxo de água não pode se separar de sua nascente, a mente humana também tem uma capacidade criada de nos levar ao lar, nosso Deus. A ressonância entre a razão, mundo e Deus não é casual – é um aspecto integrante da doutrina cristã da criação (McGRATH, 2002, pp. 48-50).

Portanto, disso conclui-se que, além de a lógica existente no Universo não ser dissociada de interação e integração entre as coisas criadas pelo Deus infinito e pessoal, o próprio Deus também criou o Universo numa lógica que compreende o

viver do ser humano nele, a fim de que haja uma integração, uma interação entre ambos.

Logo, considerando a relação universo-homem, Deus deu a Bíblia ao homem para também falar sobre o Universo, pois a mesma não fala apenas da moral. Antes, através da Bíblia, Deus (além de falar de si mesmo, do cosmos e da história) igualmente outorga à humanidade entendimento suficiente para articular o conhecimento<sup>80</sup>.

Desse modo, foi o próprio Deus pessoal e infinito que fez o cognoscente e o conhecido, o sujeito e o objeto, e ele os unificou através da relação coerente entre as coisas. Portanto, a criação de Deus – Universo, homem, natureza – se relaciona e interage numa relação sujeito-objeto, como Schaeffer (2002b, p.107) assevera:

Assim temos três fatos simultâneos: Deus, o Deus pessoal infinito fez o Universo; o homem, a quem ele fez para viver naquele Universo; e a Bíblia, que ele nos deu para falar sobre o Universo. Seria de se estranhar haver unidade entre as coisas? Por que motivos deveríamos ficar surpresos? Portanto, Deus fez o Universo, fez o homem para viver nesse Universo e nos deu a Bíblia, a sua revelação verbalizada proposicional e objetiva, para nos transmitir o que precisamos saber. Na Bíblia, ele não nos fala apenas sobre a moral, a qual fornece padrões morais verdadeiros, ao invés de meras estatísticas sociológicas, mas ele também nos dá entendimento suficiente para articular o nosso conhecimento. A razão pela qual o cristão não tem problema epistemológico é precisamente a mesma razão por que não há para o cristão problema nenhuma quanto à questão da natureza e da graça.

Em contrapartida ao posicionamento cristão, que afirma que há uma razão para a correlação existente entre sujeito e objeto, está o homem moderno, o qual se encontra em conflito por causa da adoção do seu pressuposto da unidade das causas naturais inseridas em um sistema fechado. Por pensar assim, o homem moderno não pode ter certeza nenhuma acerca do relacionamento entre sujeito e objeto. Isso porque aquilo que dá sentido à relação sujeito-objeto – a saber: a revelação verbalizada proposicional objetiva do Deus infinito pessoal, no qual se encontram a unidade e a diversidade – foi simplesmente ignorado.

---

<sup>80</sup> Sobre ser a Bíblia a fonte epistêmica capaz de orientar o pensamento e o conhecimento humano, Nancey Pearcey acrescenta: “o cristianismo, em contrapartida, trata a verdade de forma objetiva, e dá explicações: o mundo é a criação de Deus, não de minha mente. A doutrina da criação fornece a base lógica para a nossa crença de que existe um mundo objetivo e externo, com estrutura e desígnio inerente. O Criador não está calado. Ele fala, dando-nos a revelação divina, na Bíblia. Visto que Deus vê e conhece tudo como verdadeiramente é, o que Ele comunica na sua Palavra é uma base objetiva e confiável para o conhecimento” (PEARCEY, 2006, p.446).

Schaeffer afirma que a correlação entre sujeito e objeto não agride a experiência humana, no sentido de contradizê-la. Isso pode ser constatado no fato de que o homem vive neste mundo agindo consciente ou não de que há uma correlação entre ele mesmo e as coisas que existem, ainda que alguém tente negar tal correlação. A experiência cristã não contradiz em nenhum instante a experiência de todos os homens. Os homens, crendo ou não no cristianismo bíblico, vivem, agem como se ele fosse verdadeiro; e isso ocorre porque somente o cristianismo – e o seu sistema – explica por que o homem pode agir, deve agir e na verdade age da forma como age.

O que estou querendo dizer é que a visão cristã está perfeitamente alinhada com a experiência de todos os homens. Mas nenhum outro sistema, exceto o judaico-cristão – que é apresentado no Antigo Testamento, da mesma forma como no Novo Testamento –, explica-nos por que há uma correlação entre sujeito e objeto. Todo o mundo age de acordo com isso, todo mundo tem que agir com base nisso, mas nenhum outro sistema nos diz por que existe uma correlação entre o sujeito e o objeto. Em outras palavras, todos os seres humanos agem constante e consistentemente como se o cristianismo fosse verdadeiro. Retomemos esse paralelo. Os homens modernos dizem que não há amor, mas apenas o sexo, no entanto estão amando. Os homens dizem que não há senso moral, tudo é comportamental, no entanto, todos têm consciência moral. Mesmo no mais profundo campo epistemológico, não importa o que um ser humano diga que acredita realmente – em todos os momentos da sua vida –, ele estará agindo como se o cristianismo fosse verdadeiro (SCHAEFFER, 2002b, p.109).

O cristão, diferentemente do homem moderno, tem a certeza de que existe um mundo externo, no qual há interação entre sujeito e objeto, pois há uma realidade objetiva, e que o mesmo foi criado por Deus.

O cristão não é como o homem moderno, que não tem certeza da existência das coisas e não sabe, portanto, por onde começar (e é por isso que está em constante crise). O cristão sabe que as coisas existem, que o mundo externo existe, que o homem existe, porque Deus os criou, e ele crê no mundo externo criado por Deus para que ambos, homem e Universo, interajam.

Nesse aspecto, pode-se entender que as categorias mentais do homem concordam harmonicamente com o Universo em que ele vive. E ainda, baseado na existência do mundo externo criado pelo Deus infinito e pessoal, o homem pode investir na ciência, a fim de conhecer o Universo, pois há uma relação adequada entre sujeito e objeto, uma vez que se entende que Deus criou tanto o homem como o Universo, em uma relação apropriada, além de providenciar sua proposição

verbalizada – a Bíblia –, a fim de falar ao homem a respeito do próprio Universo criado.

Com a intenção de ressaltar a validade do conhecimento científico a partir da perspectiva da relação sujeito-objeto assim exposta por Schaeffer, é válido observar o real interesse pela ciência quando o respectivo resultado da visão epistemológica é considerado. Nesse sentido, Abraham Kuyper<sup>81</sup>, calvinista e ex-primeiro ministro da Holanda, ao enfatizar o investimento do conhecimento científico dentro da cosmovisão cristã, chega a firmar que:

O calvinismo encorajou, e não poderia fazer outra coisa senão encorajar, o amor pela ciência; segundo, que ele restaurou para a ciência seu domínio; terceiro, que ele libertou a ciência de laços artificiais; e quarto, de que maneira ele procurou e encontrou uma solução para o inevitável conflito científico (KUYPER, 2003, p.117).

Portanto, deve-se ressaltar ainda nesse ponto que a perda da base epistemológica por parte da ciência – quando esta deixa de partir do pressuposto de um Deus infinito e pessoal – faz com que ela não tenha certeza da objetividade das coisas, pois ela compromete a relação sujeito-objeto.

Schaeffer ainda destaca que a Bíblia não é apenas a revelação de Deus no tocante à sua moral e à sua criação. Na verdade, a Bíblia também ensina a maneira correta de pensar e interpretar as coisas reais – aquilo que existe. Ela é a revelação de Deus nesse contexto mais abrangente. Ela ensina a conhecer as coisas, o sujeito e o objeto, e como elas se relacionam. Ela elimina toda forma de erro ou problema epistemológico, justamente porque conduz o homem ao conhecimento e à interpretação correta de fatos e das coisas que existem e interagem.

Não devemos subestimar o fato de que, ao ler a Bíblia, estamos experimentando uma forma de pensar que é a correta, contrária à enorme muralha que representa a outra forma de pensar que nos pressiona de todos os lados – através da educação, da literatura, das artes, da mídia. Quando eu leio a Bíblia, imagino que, se o Deus pessoal infinito é capaz de intervir na história e no cosmos, ele o faz de um modo a confirmar o que ele disse acerca do mundo externo. Eis o que eu chamo de coerência da criação. O

---

<sup>81</sup> Ainda com a finalidade de ressaltar a validade do conhecimento científico a partir da cosmovisão cristã é oportuno o comentário que Abraham Kuyper efetua com vistas a refutar a incongruência ou qualquer espécie de divórcio entre a teologia cristã e o conhecimento científico, quando diz que: “se nós nos consolamos com o pensamento de que podemos sem perigo deixar a ciência secular nas mãos de nossos oponentes, se somos bem-sucedidos apenas em salvar a Teologia, nossas táticas serão as do avestruz. É realmente insensato limitar-se à salvação de seu quarto superior; enquanto o resto da casa está em chamas” (KUYPER, 2003, p.145).



que ele faz nunca infringe o que ele nos disse. Quando Deus intervém no fluxo da história, ele o faz de uma forma consistente com o que ele diz acerca do mundo externo. A intervenção universal nas coisas particulares define e confirma o que ele diz que essas coisas particulares são mesmo (SCHAEFFER, 2002b, p.118).

O segundo resultado da visão epistemológica cristã permite responder às questões que tangem os relacionamentos entre os próprios homens. Ou seja: é possível conhecer outras pessoas? É possível conhecer o que está por detrás das pessoas? Como ser capaz de conhecer os outros? Como descobrir a pessoa real por detrás da aparência? É possível conhecer o homem interior e o homem exterior? Enfim, são perguntas que no sistema de Schaeffer podem ser respondidas desde que os pressupostos do cristianismo bíblico sejam considerados e aplicados.

Quando Schaeffer afirma que é possível responder a questões do teor mencionado, ele não se refere à ingênua expectativa de conhecer individualmente e perfeitamente o próximo. Obviamente não se trata de um conhecimento exaustivo, mesmo porque o homem é limitado e finito. Todavia, o cristão pode esperar que a moral e as aspirações da alma e da existência humana se encaixem no seu devido lugar, sob a máxima do cristianismo bíblico, sem a perda da integridade do homem. Dessa maneira, o cristianismo bíblico é o universal que passa a dar sentido ao homem.

De acordo com a Bíblia, tanto o homem interior como o homem exterior são trabalhados e moldados por ela, porque ela oferece uma revelação proposicional e objetiva de Deus que expressa os princípios pertinentes tanto para um quanto para o outro. Isso ocorre porque a Bíblia é o universal que dá sentido ao particular (homem) – tanto ao seu interior, como ao seu exterior.

O homem não é autônomo e são os princípios de Deus que lhe permitem conhecer a si mesmo, bem como conhecer os outros. Os princípios bíblicos permitem uma integração crescente entre o homem interior e o homem exterior, e, quanto mais estes forem aplicados na prática, tanto um como o outro terão suas discrepâncias diminuídas.

Schaeffer entende que o ponto que estabelece contato e identidade entre os cristãos é o conhecimento dos valores divinos revelados nas Escrituras, pois, para estes, toda a sua estrutura de pensamento e fonte de conhecimento devem ser submetidas às normas da Bíblia. Com isso, na medida em que o cristão conhece a Bíblia, ele cresce espiritualmente e passa a colocar a visão de si mesmo e dos outros

(bem como os seus valores) em sujeição aos princípios bíblicos, por entender que são estes que ditam sua regra de fé e prática.

Logo, a prática dos valores bíblicos – que na verdade passam a ser o universal a dar sentido para o homem exterior, bem como para o homem interior – faz com que haja uma adaptação crescente entre ambos (homem exterior e homem interior), fazendo com que as aversões e contradições entre eles sejam cada vez mais atenuadas.

Em outras palavras, na medida em que o homem conhece e pratica os princípios de Deus revelados nas Escrituras, ele diminui o descompasso entre o homem exterior e o homem interior. Na medida em que ele busca se conhecer e conhecer os outros, segundo os padrões da Bíblia, ele pode ter a certeza de que realmente está conhecendo não somente a si mesmo, mas também o outro, visto que os princípios bíblicos são o universal que lhe permite conhecer a si mesmo, bem como conhecer os outros. Assim, Schaeffer (2002b, p.124) pontua:

Você seria capaz de reconhecer que, à medida que as pessoas aceitam o ensinamento bíblico quanto ao homem interior, bem como quanto ao homem exterior, há uma integração crescente entre esses dois homens – porque eles veem tanto o homem interior quanto o exterior unidos sob as mesmas normas, tanto com relação aos valores quanto com relação ao conhecimento? É possível passar do homem exterior para o homem interior, porque há uma adaptação crescente, uma vez que ambos encontram-se articulados pelo mesmo universal. Devemos permitir que os princípios de Deus em termos de valores e conhecimentos obriguem o homem interior e o homem exterior, de modo que haja uma discrepância cada vez menor entre os dois.

Por outro lado, ao considerar os não-cristãos, não se deve acreditar que não exista um ponto de contato que permita conhecê-los.

É necessário lembrar que, quer o homem creia na Bíblia ou não, isso não muda o fato de que ele foi criado à imagem e semelhança de Deus. Isso faz toda a diferença, pois, mesmo que em princípio o não-cristão não aceite o universal – a Bíblia –, isso não significa que é impossível encontrar um ponto de contato para conhecê-lo, pois a sua essência jamais poderá negar, mesmo que ele queira ou não aceite, que ele foi criado à imagem de Deus. Tal perspectiva é claramente observada nas palavras de Schaeffer (2002b, pp.123-124):

Mesmo com um não-cristão, o cristão sempre terá por onde começar: partindo da fachada exterior para a realidade interior, porque não importa o que o homem diz o que ele seja, sabemos

quem ele realmente é. Ele foi criado à imagem e semelhança de Deus; eis o que de fato é. Nós sabemos que, em algum lugar lá no fundo – não importa quão congelado ele esteja por fora, ou quanto ele esteja morto por fora, ou mesmo, se ele pensa que não passa de uma máquina –, sabemos que embaixo dessa fachada existe uma pessoa que é um ser que verbaliza e que ama e que quer ser amado. Não importa quantas vezes ele diga que é amoral, na verdade ele possui uma consciência moral. Sabemos disso, porque ele foi feito à imagem e semelhança de Deus. Portanto, mesmo quando se trata de um não-cristão, o cristão sempre terá por onde começar, de fora para dentro, coisa que os não-cristãos simplesmente não têm.

O terceiro resultado da visão epistemológica cristã diz respeito ao que é real e ao que é imaginação.

Para o homem moderno, devido à quebra dos absolutos (os universais), a distinção entre o que é real e o que é fantasia está comprometida. Isso porque o homem moderno, em sua cosmovisão fragmentada da realidade, não pode saber o que é verdade, e muito menos conhecer a verdade.

O resultado dessa incerteza pode ser visto na arte, na música e na cultura geral, pois o homem moderno tenta impor os resultados de sua imaginação ao mundo externo, sem saber, no entanto, se aquilo que ele expressa é real e pode interagir coerentemente com a realidade do homem e do Universo. Na verdade, segundo Schaeffer, o homem moderno está pouco preocupado com essa interação, tendo em vista que, para ele, a arte não poderá expressar a verdade; antes, ela servirá, via de regra, apenas de veículo para expressão da desesperança, do caos e da irracionalidade moderna.

Já no sistema cristão de pensamento, o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus e, portanto, todos os homens são capazes de fazer bom uso da imaginação. Na verdade, Deus fez o homem como um ser criativo e apto para impor sua imaginação ao mundo externo, através da arte, da habilidade e capacidade criativa dada pelo próprio Deus, e assim expressar glória ao seu Criador.

É por isso que Schaeffer tem uma visão aguçada e um forte apreço pela arte, pois, ao invés de vê-la como um risco de alienação advindo da fantasia ou da proposta do caos moderno, ele a enxerga como oportunidade de expressar a realidade e a verdade de maneira bela e que glorifica a Deus.

A arte e a ciência têm um lugar na vida cristã – não são periféricas. Para o cristão, redimido pela obra de Cristo e que vive segundo as normas das Escrituras e sob a liderança do Espírito Santo, o senhorio de Cristo deve incluir o interesse pela arte. O cristão deve usar a arte para glorificar a Deus, não simplesmente

como propaganda evangelística, mas como algo belo para a glória de Deus. Uma obra de arte pode ser, em si, uma doxologia (SCHAEFFER, 2010. p.19).

Assim, a partir da visão cristã as pessoas podem dar “asas à imaginação”, a fim de oferecer uma conformação diferente daquilo que é real, ou seja, são capazes de mudar algo na configuração ordinária do Universo, sem, contudo, alterar e distorcer a realidade ou confundir-se com a fantasia.

Do contrário, isso pode gerar e tem gerado problemas, em especial quando se refere à validade do conhecimento e à busca pela verdade. Todavia, não para o cristão, porque, a partir da epistemologia cristã, ele sabe que Deus criou todas as coisas, o homem e o mundo externo, e sabe que existe uma realidade externa objetiva. Sabe também que o Deus Trino se revelou proposicionalmente e verbalmente acerca da realidade da existência do homem e do cosmos.

Entretanto, para o não-cristão já não se observa o mesmo. Nota-se que este não sabe impor limites à sua imaginação, e não tem condições de distinguir entre o real e a fantasia, entre a verdade e a imaginação. Nesse caso, o não-cristão não é livre para imaginar, pois este poderá distorcer os fatos, a realidade, daquilo que é imaginação. Sua arte, cultura geral e outras áreas tenderão a buscar sentido, desenvolvimento, evolução, progresso etc. naquilo que não é a realidade do Universo, da natureza, do homem e nem dele mesmo, pois, se sua relação sujeito-objeto está distorcida, logo sua imaginação é incerta e poderá produzir o absurdo.

Dentro da proposta de Schaeffer, o cristão, por ter o universal estabelecido no cristianismo bíblico, saberá distinguir entre o que é imaginação, não-real, do que é real. Dessa forma, o cristão pode usar a sua imaginação livremente, pois não confundirá a sua fantasia com aquilo que Deus fez. Ele conduzirá a arte, a ciência, a cultura geral e todas as outras áreas sem incertezas, e saberá buscar razão e sentido no desenvolvimento, no progresso, e na própria imaginação e criatividade, a ponto de produzir ou criar algo diferente da realidade do mundo externo, sem, contudo, se sentir ameaçado, pois sua epistemologia lhe permite evitar o erro e a confusão entre aquilo que ele cria, imagina ou pensa daquilo que é objetivamente real.

O esforço do homem em declarar a sua autonomia privou-o da realidade das coisas. Não lhe resta nada que lhe dê segurança quando a sua imaginação o leva para além das estrelas, se não há nada que possa garantir a distinção entre a realidade e a fantasia. Mas a partir da epistemologia cristã, essa confusão chegou ao fim, a alienação foi curada. Esse é o ponto nevrálgico do problema do conhecimento e ele não poderá ser resolvido enquanto o nosso

conhecimento não se encaixar sob a máxima do Deus pessoal infinito trino que existe e não está em silêncio. Quando isso acontece, e somente quando isso acontece, o dilema da epistemologia simplesmente não existe (SCHAEFFER, 2002b, p.128).

Portanto, ao chegar ao término do diagnóstico de Schaeffer e da sua proposta de enfrentamento da crise de paradigmas, observa-se finalmente que o autor concentra a causa da desesperança moderna no dilema epistemológico.

É inequívoco que Schaeffer busca em seu sistema de pensamento as respostas necessárias para as questões que tangem a metafísica e a moral. Todavia, o ponto decisivo do enfrentamento proposto pelo autor tem sua gênese no princípio epistêmico.

É a partir da epistemologia cristã, especialmente a que tem origem na Reforma, que o autor estrutura toda sua perspectiva metafísica e moral. Fica evidente que na busca do resgate do pensamento não fragmentado, a partir do conceito dos universais e absolutos, Schaeffer assume como fonte de conhecimento a Bíblia.

Deste modo, na base epistêmica adotada pelo autor, toda sua cosmovisão é construída, todo diagnóstico da crise é elaborado, bem como o enfrentamento da crise é proposto. Tal estrutura de pensamento o levou a concluir que, para o cristão bíblico, o problema ou dilema epistemológico inexistiu e nunca existiu.

E não apenas isso. A respectiva visão epistêmica cristã ainda produz o resultado que serve de consistente alicerce para o enfrentamento da crise de paradigmas.

Assim, conforme se observou, esse resultado, segundo o autor, é dividido e deve ser aplicado em três áreas da existência humana que precisam ser conciliadas para que a crise de paradigmas seja amenizada e, por fim, inexistente. Em outras palavras, Schaeffer entende que a epistemologia cristã engendra três consequências que acabam por dissipar a crise de paradigma que possa haver nas seguintes correlações: a relação sujeito-objeto; o relacionamento do homem com o próprio homem (interior e exterior); e a distinção entre a imaginação e a realidade.

Nas palavras finais e conclusivas de Schaeffer em referência a essas três consequências inter-relacionadas da visão cristã, observa-se não apenas sua proposta de enfrentamento da crise, com o desvanecimento da mesma e a dissipação dos equívocos, confusões e distorções gerados por ela, mas, em especial, nota-se sua esperança em ver a beleza e o resgate dos sentidos que essas três correlações da cosmovisão cristã podem conceber à presente geração:

Eu olhei para fora de mim mesmo e compreendi por que existe um relacionamento sujeito-objeto. Olhei para um outro ser humano, um não-cristão, e descobri que ele foi feito à imagem de Deus. À medida que os cristãos permitirem que os princípios das Escrituras articulem cada vez mais o homem interior ao homem exterior, poderemos conhecer uns aos outros – de forma cada vez mais bela e cada vez mais profunda. Por não se sentir ameaçado pela diferença entre a realidade e a fantasia, o cristão é um ser humano dotado de uma imaginação fértil, dotado da plenitude da beleza criativa. Todas essas coisas são nossas. A moderna alienação no campo da epistemologia pode tornar cada uma dessas três áreas literalmente algo de puro horror. A perda da realidade da relação sujeito-objeto; a dificuldade das pessoas em se conhecer umas às outras; e, o que é o mais terrível pesadelo, a confusão entre realidade e a fantasia: a moderna epistemologia leva a esses três tipos de terror. Mas, sob a unidade da máxima cristã de um Deus pessoal infinito, podemos encontrar sentido e beleza em todas essas áreas. Isso é verdadeiro, sendo, ao mesmo tempo, muito bonito (SCHAEFFER, 2002b, p.127).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As hipóteses levantadas nesta pesquisa puderam ser confirmadas, primeiramente, através da avaliação da afirmação de Schaeffer de que a crise de paradigmas e o conseqüente declínio do pensamento moderno tiveram sua origem nos pressupostos existencialistas e relativistas, a partir da quebra e abandono dos universais pelos particulares, pois o homem moderno, desiludido com a proposta iluminista-racionalista, desistiu de encontrar o campo unificado do conhecimento racional. Tal assertiva pode ser constatada pelo contexto vivencial do autor, ocasião em que ele experimentou o deslocamento de paradigmas. Esse contexto acabou por definir a análise e observação que o próprio Schaeffer faz da progressão histórico-filosófica do homem moderno em sua busca da validade, natureza e limite do conhecimento, tendo em vista que o referido abandono dos universais despontou em implicações que abarcaram não apenas o pensamento filosófico, mas, a partir deste, passando pela arte, música e cultura, chegaram igualmente à teologia, perfazendo assim uma crise epistemológica.

Assim, Schaeffer, estudioso na questão do pensamento humano, conclui que o homem moderno se encontra num dilema de ordem epistemológica. Seus escritos não deixam de explicitar que o homem, influenciado pelo racionalismo advindo do Iluminismo, até chegar ao existencialismo secular e religioso, se vê mergulhado em tensões que compreendem sentido, validade e limites do conhecimento verdadeiro.

Essa carência de sentido e propósito ganhou maiores proporções na medida em que o homem moderno assumiu sua desesperança e frustração em obter ou resgatar esses aspectos intrínsecos da existência humana, alegando que a esperança de tal resgate não existe, tendo em vista a impossibilidade de conciliação de dois elementos que fundamentam a questão, a saber: fé e razão, ou, se se preferir, o sobrenatural e o natural.

Conseqüentemente, a crise de paradigmas foi consumada quando o homem moderno desistiu definitivamente da dialética antitética – haja vista a morte da antítese evocada pelo pensamento moderno e o consecutivo surgimento e estabelecimento do relativismo.

Assim sendo, o dilema do homem moderno, segundo Schaeffer, é agravado, pois os seus pressupostos se tornaram contraditórios tanto no que se refere ao mundo real (mundo externo) como em relação a ele mesmo, ou seja, quanto à sua natureza humana peculiar (a personalidade).

Logo, contrariado com essa visão – que predominou no final século XX e adentrou o século XXI –, o autor afirma que, para o homem moderno, o divórcio entre o racional e o irracional é total. Na pós-modernidade, a fé e a razão não caminham juntas em harmonia e coerência, a não ser – e aqui está o ponto central da rejeição de Schaeffer, identificado neste estudo – que se adote o salto de fé kierkegaardiano, o qual dissocia a racionalidade da religiosidade e que culmina num misticismo de nível superior (SCHAEFFER, 2002a, p.85).

Foi nesse ponto que se averiguou a premissa contrária do autor, que protesta que o cristianismo bíblico se fundamenta na história e na racionalidade, e não no irracional ou no racionalismo positivista autônomo.

Logo, com sua estrutura de referência na Bíblia Sagrada, através do cristianismo exposto e revelado nela, Schaeffer, além de declarar a incoerência moderna em se afirmar a inexistência de uma relação coesa e equilibrada entre fé cristã e razão, traça toda a sua argumentação visando a expor que, para o cristão bíblico, tal crise epistemológica inexistente, pois a verdade não é construída pelo homem, mas revelada por um Deus pessoal e infinito, que subsiste na Trindade e que se revela de forma proposicional e verbal, como se encontra nas Escrituras.

A tese defendida por Schaeffer busca conciliar dois grandes aspectos da existência humana e do estudo do campo religioso: fé e razão. Isso se dava na mente do autor a partir da sua cosmovisão bíblica acerca da relação coerente, correspondente e cognitiva entre a criação, sobretudo o homem como criado à imagem do próprio Deus, com o Criador (Deus Trino) – Trindade em seu caráter ontológico.

Desse modo, foi oportuno e conveniente verificar como o autor defende a supremacia do pensamento cristão em relação a qualquer outro sistema de pensamento. Isso porque, segundo Schaeffer, Deus “amarra” (vincula) a realidade objetiva (a realidade do Universo), a realidade humana (sua natureza, anseios e consciência) e o exame da historicidade das Escrituras (revelação espaço-temporal-verbal) num todo harmônico e consistente com a lógica, com a mente humana e com o espírito humano. Nesse sentido, também foi válida a constatação da enfática consideração que o autor faz em relação ao cristianismo bíblico, uma vez que este tem um objeto de fé definido pela história e narrativa, a saber, as Escrituras.

Por conseguinte, o problema norteador desta pesquisa consistiu em refletir acerca da influência do pensamento reformado na proposta de Francis Schaeffer para o enfrentamento da crise de paradigmas. Dessa maneira, especialmente com base em



sua trilogia, levantou-se os pressupostos que participaram diretamente da formação, conclusão e proposta do autor, a qual assevera que, a partir do cristianismo bíblico, especialmente o reformado, a crise epistemológica ou declínio do pensamento, na qual o homem moderno se encontra inserido e em desesperança, desaparece ou, simplesmente, que a crise de paradigmas inexistente. Em outras palavras, foi possível localizar e definir os pressupostos que marcaram decisivamente a epistemologia do autor, bem como identificar a estruturação do seu pensamento no que tange à coerência existente entre os elementos fé e razão, revelação e racionalidade, encontrados no cristianismo bíblico, sobretudo de conteúdo e pressupostos advindos da Reforma.

Constatou-se, nesse sentido, que a convicção de Schaeffer se estrutura na argumentação de que os reformadores nunca abdicaram do campo unificado do conhecimento encontrado somente nas Escrituras, a qual, segundo eles, fala coerentemente, logicamente, verdadeiramente, porém não exaustivamente sobre Deus, sobre o homem, sobre a história e sobre o cosmos. Tal perspectiva, como se verificou no entendimento de Schaeffer, assegurou ao pensamento reformado, em sua base racional, metanarrativa e histórica, uma convivência harmoniosa entre os elementos fé e razão, a ponto de não causar, como no caso do existencialismo e da neo-ortodoxia, a dicotomia entre fé e racionalidade.

Nesse sentido, como se observou, os reformadores partilhavam do pressuposto da uniformidade das causas naturais inseridas num sistema aberto. Daí, conclui o autor que Deus falou de forma proposicional e verbal – o que justifica a sua afirmação de que, para os reformadores, nunca houve tensão entre imanência e transcendência de Deus. Pelo contrário, eles aplicaram seus pressupostos e os resultados práticos dessa visão em sua epistemologia e também na vida.

Schaeffer tencionou resolver o problema ou desespero do homem moderno e a crise de paradigmas tendo em vista as seguintes pressuposições decorrentes do cristianismo bíblico: Deus Trino Criador (resposta metafísica); homem moralmente culpado (resposta moral); Escrituras Sagradas como fonte única do conhecimento verdadeiro, porém não exaustivo (resposta epistemológica) – o que equivale dizer que a unidade entre a natureza e a graça se dá somente na Bíblia.

Entretanto, Schaeffer, indubitavelmente, poderá sofrer provocações a ponto de ser classificado de reducionista ou simplista. Talvez críticas desse teor se insurjam e sejam justificadas em função das relações sucintas que o autor faz de complexos e renomados pensadores e “sistemas” de pensamento durante a abordagem de sua

temática de enfrentamento. Pode ser que receba, igualmente, críticas que o qualifiquem como racionalista, tendo em vista seu peculiar enfoque racional, encontrado na ênfase que deu no conceito de verdade proposicional confessional, mesmo que este esteja fundamentado nas Escrituras como fonte externa de conhecimento. Nesse sentido, Schaeffer ainda pode ser questionado de ter-se esquecido de considerar as verdades supra-rationais ou verdades que não são exauridas pela razão, mesmo quando estas estão em consonância com o caráter não exaustivo da revelação bíblica e, ainda assim, reclamam os anseios da existência humana.

Todavia, conclui-se que Schaeffer tem por finalidade concentrar sua argumentação no campo religioso e nas questões que envolvem a confessionalidade e a proclamação da fé cristã. Desse modo, pode-se afirmar que ele se comporta mais como um missiólogo e também um missionário, ao mesmo tempo em que discute e objeta pontos, sobretudo, da filosofia e da teologia, conquanto contrastados com as coisas que existem, com a história e com o cosmos. Nesse sentido, o autor não visa a tratar das nuances e detalhes que envolvem o todo da discussão epistemológica, metafísica e moral, mas concentra seu enfrentamento em absolutos e universais que devem ocupar o ponto nevrálgico da solução da crise de paradigmas.

Desse modo, percebe-se que o autor é cômico quanto à possibilidade de equívocos em torno da sua própria dialética. Observa-se também sua consciência em relação às críticas que poderão sobrevir ao seu pensamento, não obstante se colocar distante da condição de fundador de mais um “sistema” de pensamento que tencione ser exaustivo.

Não se deve referir a Schaeffer como idealizador e mantenedor de um “sistema” de pensamento. Sua motivação não parece ser essa, pois constata-se que ele não cria uma ideologia própria, e muito menos uma estrutura inaudita de pensamento ou filosofia. Entretanto, o que se observa de forma latente é seu apego e apelo à evocação, especialmente em tempos modernos e pós-modernos, da inerrância da Bíblia e de seus absolutos, que, em torno da discussão sobre fé e razão, ajustariam a questão. Em outras palavras, para Schaeffer, a cosmovisão cristã, que envolve a totalidade do homem, a totalidade da vida, a totalidade da criação e das coisas que existem no mundo externo e real, deve sempre “ser fiel à plena inspiração das Escrituras” (SCHAEFFER, 1995, p.54).

Assim, Schaeffer abre caminho para novas pesquisas e estudos. Aos interessados e envolvidos com o existencialismo filosófico, o autor oferece

provocações que proporcionam o cotejo e o levantamento de objeções às enfáticas críticas que faz a essa estrutura de pensamento. Nesse sentido, está aberto, por exemplo, o debate da paternidade que Schaeffer atribui a Kierkegaard.

No que tange ao existencialismo religioso, não faltam críticas do autor a Karl Barth como o precursor da neo-ortodoxia, o que, com efeito, também alavanca novos horizontes para discussões.

Outro assunto propício que poderá ser aprofundado em futuro estudo é a afirmação da falta de objetividade<sup>82</sup> que Schaeffer atribui à ciência contemporânea, haja vista a influência exercida sobre ela pelos ditames da filosofia positivista e relativista, como o próprio autor chega a afirmar: “Estou convencido de que a ciência, como a conhecemos, comprometida com a objetividade, não pode continuar agora [...]. Trabalho com muitos homens do mundo científico e muitos deles concordam que a objetividade está se tornando cada vez mais tênue” (SCHAEFFER, 1995, p.110).

Logo, considerando que as afirmações multidimensionais de Schaeffer tangem muitas áreas e campos de estudo – a cultura geral, a ciência, a ética, a música, a filosofia, a teologia, a ecologia etc. –, bem como igualmente enfatizam que os “problemas modernos em vários campos de atividades não são realmente muitos, mas um problema básico com certo número de resultados, os quais, à primeira vista, podem parecer campos ou disciplinas sem conexão” (SCHAEFFER, 1995, p.7), não faltam possibilidades de novos ensaios que despontam para discussões e debates futuros.

Assim, destaca-se, à guisa de encerramento, a possibilidade de novas pesquisas no campo da ética, sobretudo no que tange à fonte que legitima os valores morais empregados na sociedade e na sua legislação e, ainda, à oposição necessária à intencionalidade de manipulação da própria ética contemporânea. Isso porque, enquanto Schaeffer afirma que a proposta iluminista-racionalista e o alvitre diametralmente oposto do relativismo moderno solaparam a base do conhecimento e, conseqüentemente, da ética – uma vez que a vida humana se tornou resultado de uma equação simplificada, em que seu sentido e significado são reduzidos à somatória do impessoal, do acaso, do tempo acrescido de probabilidade –, uma relevante abertura é dada à reflexão da discussão da necessidade ou não de uma metanarrativa que

---

<sup>82</sup> Quanto à falta de objetividade pontuada por Schaeffer na ciência contemporânea, o mesmo acrescenta: “Não creio que o homem sem absolutos, sem a certeza que deu origem à ciência moderna, continue a manter um alto sentido de objetividade. Por um lado, creio que a ciência tornar-se-á, de modo crescente, uma mera tecnologia. Por outro lado, tornar-se-á uma ciência sociológica e será um instrumento de manipulação nas mãos dos manipuladores” (SCHAEFFER, 1995, p.111).

centralize as disposições dos valores morais e reconstitua os sentidos e princípios unificados, em face a uma sociedade fragmentada em seus conceitos.

Com efeito, Francis Schaeffer ainda proporciona inquietações e provocações que perpassam a consciência de todos, desde o cidadão comum até o intelectual ou o acadêmico. Apesar de ele estar longe de ser infalível, não há como negar que seus escritos deslocarão o leitor de qualquer forma de inércia ou indiferença, quer seja pela controversa interposta ou pela plausibilidade e coerência de seus pressupostos cristãos.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ALVES, M. *Como escrever teses e monografias: Um roteiro passo a passo*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- AQUINO, Tomás A. *Súmula Contra os Gentios*, Os Pensadores, volume 3, 1996.
- BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2001.
- BEEKE, Joel R. & FERGUSON, Sinclair B. *Harmonia das Confissões Reformadas*, São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2006.
- BLAMIRE, Harry. *A Mente Cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2006.
- BROWN, Colin. *Filosofia e Fé Cristã*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2007.
- CALVINO, João. *A verdadeira vida cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- CALVINO, João. *As Institutas, Volume 1-4*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006.
- CALVINO, João. *Exposição de 1 Coríntios*. São Paulo: Paracletos, 1996.
- CALVINO, João. *Exposição de Romanos*. 2ª ed. São Paulo: Paracletos, 2001.
- CAPRA, Fritjof. *O Ponto de Mutação*, São Paulo: Cultrix, 2006.
- COSTA, Hermisten, M.P. *Fundamentos da teologia reformada*. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.
- GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994.
- GONZALEZ, Justo L. *Visão panorâmica da história da igreja*. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- GOUVÊA Ricardo Quadros. *Paixão pelo Paradoxo – uma introdução a Kierkegaard*; São Paulo, Fonte Editorial, 2006.
- GRENZ, Stanley J. *Pós-Modernismo – um guia para entender a filosofia de nosso tempo*, São Paulo: Vida Nova, 2008.
- GRENZ, Stanley & OLSON Roger E. *A teologia do século 20*. São Paulo: Editora Cultura Cristã 2003.

- HOEKEMA, Anthony. *Criados à Imagem de Deus*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 1999.
- HUXLEY, Aldous. *Os Demônios da Loucura*. São Paulo: Companhia Editora Americana, 2003.
- LEITH, John H. *A Tradição Reformada: Uma maneira de ser a comunidade cristã*. São Paulo: Pendão Real, 1997.
- MCGRATH, Alister E. *Fundamentos do Diálogo entre Ciência e Religião*. São Paulo: Loyola, 2005a.
- MCGRATH, Alister E. *Origens Intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.
- MCGRATH, Alister E. *Paixão pela Verdade: a coerência intelectual do Evangelicalismo*, São Paulo: Shedd publicações, 2007.
- MCGRATH, Alister E. *Teologia Sistemática, História e Filosofia: uma introdução à filosofia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005b.
- MCGRATH, Alister E. *Um Vislumbre da Face de Deus: A Busca por Sentido do Universo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- MCKIM, Donald K. ed. *Grandes Temas da Tradição Reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1999.
- NASH, Ronald H. *Questões Últimas da Vida: uma introdução à Filosofia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.
- NIETZSCHE, A *gaia ciência*. São Paulo: Os pensadores, 1978.
- PACKER, J. L. *Teologia Concisa*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999.
- PEARCEY, Nancy R. *A verdade Absoluta: Libertando o Cristianismo de seu cativeiro Cultural*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2006.
- PEARCEY, Nancy R. & THAXTON, Nancy R. *A Alma da Ciência: Fé Cristã e Filosofia Natural*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

- PIPER, John. *Não jogue sua vida fora*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006.
- PROENÇA, Graça. *História da arte*. São Paulo: Editora Ática, 1997.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*, São Paulo: Paulus, 2007, Volume 2.
- REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*, São Paulo: Paulus, 2007, Volume 3.
- KIERKEGAARD, S. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KUYPER, Abraham. *Calvinismo*, São Paulo: Cultura Cristã, 2003.
- SCHAEFFER, Francis A. *A arte e a Bíblia*. São Paulo: Editora Ultimato, 2010.
- SCHAEFFER, Francis A. *A Igreja do Final do Século XX*. Viçosa-MG, Editora Ultimato, 1995.
- SCHAEFFER, Francis A. *A Morte da Razão*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2002.
- SCHAEFFER, Francis A. *A Obra Consumada de Cristo*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2003.
- SCHAEFFER, Francis A. *Morte na Cidade*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2003.
- SCHAEFFER, Francis A. *Como Viveremos*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2003.
- SCHAEFFER, Francis A. *Manifesto Cristão*. Brasília, DF: Refúgio Editora, 1985.
- SCHAEFFER, Francis A. *O Deus que Intervém*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2002a.
- SCHAEFFER, Francis A. *O Deus que se Revela*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2002b.
- SCHAEFFER, Francis A. *Poluição e a Morte do Homem*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2003.
- SCHAEFFER, Francis A. *Verdadeira Espiritualidade*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 1999.

SOSA, Ernest; & GRECO, John. *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SPROUL, R. C. *O que é teologia reformada*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009.

SPROUL, R. C. *Sola gratia*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001.

STOTT, John. *Crer é também pensar*. São Paulo: ABU, 2001.

TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: ASTE, 1988.

TILLICH, Paul. *Perspectiva da Teologia Protestantes no Séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986.

TOFFLER, Alvin. *A terceira onda*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

VEITH, Gene Edward Jr. *Tempos Pós-Modernos*. São Paulo: Editora Cultura Cristã 1999.

VELLO, Valdemar & COLUCCI, Mônica & ARIANE, Paula. *Artes: pranchas de linguagem visual: minigaleria e glossário*. Volume 1, São Paulo: Scipione, 2001.

- *Consultas por meio eletrônico*

[http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/12/071213\\_lucas\\_dg.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/12/071213_lucas_dg.shtml)

<http://www.gbu.pt/conteudos/uploads/Files/gbup/Francisschaeffer.pdf>

<http://www.pcahistory.org/findingaids/schaeffer/index.html>

[http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME\\_VIII\\_2003\\_\\_1/res\\_v8\\_n1\\_valdeci\\_santos1.pdf](http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_VIII_2003__1/res_v8_n1_valdeci_santos1.pdf)

[http://www.monergismo.com/textos/biografias/Todd\\_Kappelman\\_Francis\\_Schaeffer.pdf](http://www.monergismo.com/textos/biografias/Todd_Kappelman_Francis_Schaeffer.pdf)

<http://www.labri.org/history.html>