

CAPÍTULO 1

Deus, o Senhor da aliança

Quem é este Deus que buscamos conhecer? A Escritura o descreve de muitas maneiras, e é perigoso sitiá-lo em qualquer delas como mais básica ou mais importante que as outras. Ao procurar sumariar os ensinamentos da Escritura, porém, podemos certamente fazer pior do que usar o conceito de “Senhorio” divino como nosso ponto de partida. “Senhor” (*Yahweh* no hebraico) é o nome pelo qual Deus se identificou no princípio da sua aliança com Israel (Êx 3.13-15; 6.1-8; 20.1s.). É o nome (*kurios* no grego) que foi dado a Jesus Cristo, como cabeça da Nova Aliança, como cabeça do seu corpo redimido (Jo 8.58; At 2.36; Rm 14.9). As confissões de fé fundamentais de ambos os testamentos confessam a Deus-Cristo-come Senhor (Dt 6.4ss.; Rm 10.9; 1Co 12.3; Fp 2.11). Deus realiza os seus poderosos feitos para que saibam “que eu sou o Senhor” (cf. Êx 7.5; 14.4,18; as referências anotadas na Introdução; e Sl 83.18; 91.14; Is 43.3; 52.6; Jr 16.21; 33.2; Am 5.8). Nos pontos críticos da história da redenção, Deus anuncia: “Eu, eu mesmo, sou o Senhor” [NVI] (Is 41.4; 43.10-13, 25; 44.6; 48.12; cf. 26.4-8; 46.3s.; Dt 32.39s., 43; Sl 135.13; Os 12.4-9; 13.4ss.; Ml 3.6, que aludem a Êx 3.13-15). Em tais passagens, não somente “Senhor”, mas também a ênfase ao verbo “ser” evocam o nome-revelação de Êxodo 3.14. Jesus também frequentemente alude ao “Eu sou” ao apresentar o seu caráter e o seu ofício (Jo 4.26; 8.24, 28,58; 13.19; 18.5ss.; cf. 6.48; 8.12; 9.5; 10.7,14; 11.25; 12.46; 14.6; 15.1,5). Um dos mais extraordinários testemunhos da divindade de Jesus é o modo como ele se identificava, e como os seus discípulos o identificavam, com *Yahweh* de Êxodo 3 – um nome tão intimamente associado a Deus que em certo ponto os judeus se tornaram temerosos até de pronunciá-lo. Para sumariar esses pontos: através de toda a história da redenção, Deus procura identificar-se para os homens como Senhor e ensinar-lhes e demonstrar para eles o significado desse conceito. “Deus é Senhor” – essa é a mensagem do Antigo Testamento; “Jesus Cristo é Senhor” – essa é a mensagem do Novo.

A. CONCEITO BÍBLICO DE SENHORIO

Que é senhorio divino? Pouca coisa se pode aprender da etimologia de *Yahweh*, *adonai*, ou *kurios*. Por uma coisa, a etimologia dessas palavras é incerta (principalmente a de *Yahweh*), e, além disso, a etimologia nem sempre é um guia fidedigno para o sentido. A palavra inglesa *Nice* (fino, bom), por exemplo, vem do termo latino *nescius*, que significa néscio, ignorante; os sentidos das duas palavras são muito diferentes! Descubrem-se os sentidos das palavras pela investigação do seu uso, e essa investigação se comprova frutuosa no estudo do vocabulário relativo a senhorio na Escritura. Meu estudo pessoal pode ser resumido como segue.

(1) SENHORIO E ALIANÇA

Antes de tudo, senhorio é um conceito pactual, ligado à aliança. “Senhor” é o nome que Deus dá a si próprio como cabeça ou chefe da aliança mosaica, e é o nome dado a Jesus Cristo como cabeça da nova aliança (sobre isso, ver as passagens anteriormente citadas). Podemos, pois, definir o senhorio divino como uma chefia pactual.

Aliança pode referir-se a um contrato ou acordo entre partes iguais, ou a um tipo de relação entre um Senhor e seus servos. Claro está que as alianças divino-humanas da Escritura são do segundo tipo. Nas mais preeminentes, Deus, como Senhor da aliança, escolhe certo povo dentre todas as nações da terra para ser peculiarmente seu. Ele exerce o governo sobre eles por sua lei, em termos da qual todos os que obedecem são abençoados e todos os que desobedecem são amaldiçoados. Todavia, a aliança não é meramente uma lei; é também graça. Foi pela graça de Deus, ou por seu imerecido favor, que o povo da aliança foi escolhido. E, uma vez que todos os homens são pecadores, somente pela graça de Deus é que haverá alguma bênção da aliança. Até mesmo os réprobos – que não recebem bênção – são vasos da graça, meios que Deus emprega para cumprir os seus graciosos propósitos (Rm 9.22,23).

Num sentido amplo, todos os procedimentos de Deus com a criação são de caráter pactual. Meredith Kline¹ e outros autores têm observado que a narrativa da criação em Gênesis 1 e 2 faz paralelo, em importantes aspectos, com outras narrativas que descrevem o estabelecimento de alianças. Durante a semana da criação, todas as coisas, plantas, animais e pessoas são designadas para servos da aliança, para obedecerem à lei de Deus e para serem instrumentos (positiva ou negativamente) do seu gracioso propósito. Assim, tudo e todos estão em aliança com Deus (cf. Is 24.5: “todos os seus morado-

1. Ver Meredith G. Kline, *Images of the Spirit* [Imagens do Espírito] (Grand Rapids: Baker Book House, 1980).

res [da terra]... quebraram a aliança eterna”). A relação Criadora-criatura é uma relação pactual, uma relação Senhor-servo. Quando o Senhor separou singularmente Israel como seu povo especial, para ser Senhor sobre ele de maneira peculiar, não estava lhe dando uma posição absolutamente única; antes, ele o estava chamando essencialmente para a posição que todos os homens ocupam, ainda que não o reconheçam. Certamente foram dados a Israel certos privilégios únicos (a terra da Palestina, as instituições do sacrifício, do profeta, do sacerdote, do rei, etc.), e Deus usou Israel de um modo único para trazer a redenção (Cristo) ao mundo. Por conseguinte, Israel tinha algumas responsabilidades únicas, retratando para o mundo, por meio da sua alimentação, do seu vestuário, do seu calendário, etc., a natureza da redenção por vir. Mas, essencialmente, Israel era simplesmente um servo de Deus, como todos os demais homens e povos. Isso é tão somente dizer que Deus é Senhor de todos, que em todas as suas relações com o mundo ele fala e age como Senhor.

(2) TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA

Se Deus é *cabeça* da aliança, segue-se que ele é exaltado acima do seu povo; ele é transcendente. Se ele é *cabeça* da *aliança*, segue-se que ele está profundamente envolvido com seu povo; Ele é imanente. Observem quão belamente esses dois conceitos se adaptam e se juntam quando entendidos biblicamente.

Historicamente, problemas terríveis se desenvolveram com os conceitos de transcendência e imanência. A transcendência de Deus (sua exaltação, o mistério que o caracteriza) tem sido entendida como Deus estando infinitamente distante da criação, estando tão longe de nós, sendo tão diferente de nós, tão “totalmente outro” e “totalmente oculto”, que não podemos ter nenhum conhecimento dele e que não podemos fazer nenhuma declaração sobre ele que lhe seja fiel. Daí, tal deus não se revelou a nós – e talvez não seja capaz de revelar-se. Ele está fechado para a vida humana e distante dela, de modo que, com vistas a propósitos práticos, nós nos tornamos nossos próprios deuses. Deus não nos diz coisa alguma, e não temos nenhuma responsabilidade para com ele.

Semelhantemente, o conceito de imanência tem sido distorcido, vindo a ser uma ideia não cristã, mesmo nalgumas teologias pretensamente cristãs. A imanência tem sido entendida no sentido de que Deus é virtualmente indistinguível do mundo, e assim, quando Deus penetra no mundo, torna-se tão “terrenal” que não pode ser achado. Os “ateus cristãos” costumavam dizer que Deus abandonou a sua divindade e que não mais existe como Deus. Pensadores menos “radicais”, como Barth e Bultmann, afirmavam que, embora Deus ainda exista, sua atividade não pode ser identificada no

espaço e no tempo, que ela afeta todos os tempos e lugares igualmente e nenhum em particular. Dessa maneira, com efeito, não há revelação; não temos nenhuma responsabilidade perante Deus.

Esses falsos conceitos de transcendência e de imanência se unem e se ajustam de maneira peculiar: ambos satisfazem ao pecaminoso desejo que o homem tem de escapar à revelação de Deus, de evitar as nossas responsabilidades, de escusar a nossa desobediência. Todavia, no fundo elas são incoerentes entre si. Como Deus pode estar infinitamente distanciado de nós e ser totalmente idêntico a nós ao mesmo tempo? Além disso, cada um desses conceitos é incoerente em si mesmo. Se Deus é “totalmente outro”, como podemos saber ou dizer que ele é “totalmente outro”? Que direito temos de fazer teologia, afinal, se é esse o caso? E, se Deus é indistinguível do mundo, por que o teólogo deve sequer incomodar-se em falar de Deus? Por que não fala simplesmente do mundo? É a fé que dá validade a esse falar? Fé baseada em quê? Pode tal fé ser mais do que um irracional salto no escuro?

Mas, se a transcendência é chefia pactual, e se a imanência é o envolvimento pactual de Deus com seu povo, então estamos pisando sobre terreno sólido. Estamos usando conceitos ensinados na Escritura, não conceitos inventados por filósofos não crentes. Estamos considerando relações que, por mais misteriosas que sejam (e são misteriosas), não obstante são estreitamente análogas às relações interpessoais que ocorrem na vida diária (pai-filho, governante-cidadão, marido-mulher).

As diferenças entre a ideia bíblica e a não bíblica sobre essas questões podem ficar mais claras (para alguns!) pelo uso da Figura 1.

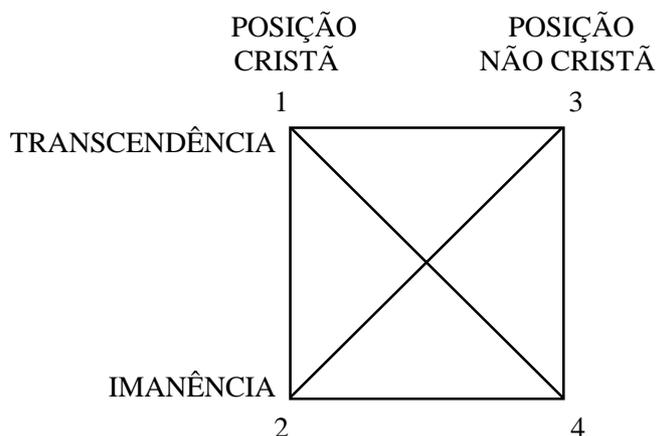


Fig. 1. Quadro da oposição religiosa.

Os quatro cantos representam quatro asserções:

1. Deus é cabeça da aliança.
2. Deus está envolvido como Senhor com suas criaturas.
3. Deus está infinitamente distanciado da criação.
4. Deus é idêntico à criação.

As asserções 1 e 2 são bíblicas; as asserções 3 e 4 são antibíblicas. A primeira asserção representa uma ideia bíblica da transcendência divina, a segunda, uma ideia bíblica da imanência divina. A terceira asserção representa uma ideia não bíblica da transcendência, a quarta uma ideia não bíblica da imanência. Assim, os dois lados distinguem uma abordagem cristã de uma não cristã das questões da imanência e da transcendência de Deus. A metade superior do quadro trata do conceito de transcendência, a inferior, do de imanência. As linhas diagonais indicam contradições diretas, mostrando precisamente como as duas posições se diferem: 1 assevera que Deus é distinto da criação como Senhor, 4 nega qualquer distinção; 2 assevera um envolvimento significativo, 3 o nega. As linhas horizontais indicam semelhança linguística: tanto 1 como 3 podem ser expressas como conceitos de “transcendência”, “exaltação”, “mistério”, e assim por diante; tanto 2 como 4 podem ser descritas como formas de “envolvimento”, “imanência”, e assim por diante. Dessa maneira, há amplo espaço para entendimentos errôneos. Embora os dois conceitos sejam diametralmente opostos, podem ser confundidos um com o outro. Até passagens bíblicas podem ser utilizadas de maneira que confundem as coisas. Passagens que falam da grandeza, da exaltação, da incompreensibilidade de Deus, etc., podem ser aplicadas, ou a 1 ou 3, e passagens que falam da proximidade divina, ou a 2 ou a 4. Isso mostra por que 3 e 4, que são essencialmente especulações filosóficas não cristãs, têm conquistado alguma aceitação ente teólogos e igrejas. Temos de trabalhar extraordinariamente para esclarecer essas diferenças e para investir contra a ambiguidade, se é que desejamos falar claramente em meio à atmosfera teológica moderna.

As linhas verticais 1-2 e 3-4 representam a estrutura interna de cada sistema. Como vimos, 3-4 são incoerentes, num nível básico, não obstante 1-2 representarem uma analogia significativa e coerente com a experiência comum como interpretada pela Escritura.

(3) CONTROLE, AUTORIDADE E PRESENÇA

Exploremos um pouco mais os conceitos de transcendência (chefia ou senhorio pactual) e de imanência (envolvimento pactual). A transcendência divina na Escritura mostra-se centralizada nos conceitos de controle e autoridade. O controle é evidente em que a aliança é produzida pelo poder soberano de Deus. Deus traz à existência os seus servos pactuais (Is 41.4; 43.10-

13; 44.6; 48.12s.) e exerce total controle sobre eles (Êx 3.8,14).² Como Senhor, ele os liberta soberanamente (Êx 20.2) da escravidão e comanda todo o meio ambiente natural (cf. as pragas no Egito) para realizar os seus propósitos com vistas a eles. Autoridade é o direito que Deus tem de ser obedecido, e, desde que Deus tem tanto o controle como a autoridade, ele incorpora a força e o direito. Repetidamente o Senhor da aliança salienta que os seus servos têm de obedecer às suas ordens (Êx 3.13-18; 20.2; Lv 18.2-5, 30; 19.37; Dt 6.4-9). Dizer que a autoridade de Deus é absoluta significa que as suas ordens não podem ser questionadas (Jó 40.11ss.; Rm 4.18-20; 9.20; Hb 11.4, 7, 8,17, *passim*),³ que a autoridade divina transcende todas as outras lealdades (Êx 20.3; Dt 6.4s.; Mt 8.19-22; 10.34-38; Fp 3.8) e que esta autoridade se estende a todas as áreas da vida humana (Êx; Lv; Nm; Dt; Rm 14.32; 1Co 10.31; 2Co 10.5; Cl 3.17, 23). Controle e autoridade – estes são os conceitos que surgem logo à frente quando o Senhor nos é apresentado como exaltado acima da criação, e eles se acham tão distantes quanto possível de qualquer noção de Deus como “totalmente outro” ou como “infinitamente distante”.

A imanência pode ademais ser descrita como “solidariedade pactual”. Deus elege o seu povo pactual e identifica as metas dele com as suas. O cerne da relação é expresso pelas palavras “serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo” (Lv 26.12; cf. Êx 29.45; 2Sm 7.14; Ap 21.27). Ele se denomina seu Deus – “Deus de Israel” – identificando-se desse modo com ele. Desprezar Israel é desprezar Deus, e vice-versa. Assim é que Deus está com Israel, “Eu serei contigo” (Êx 3.12), perto dele (Dt 4.7; cf. 30.14) é Emanuel (cf. Gn 26.3; 28.15; 31.3; 46.4; Êx 3.12; 33.14; Dt 31.6, 8, 23; Jz 6.16; Is 7.14; Jr 31.33; Mt 28.20; Jo 17.25; 1Co 3.16ss.; Ap 21.22). Por isso às vezes descreveremos a “solidariedade pactual” de Deus como uma “presença” ou “proximidade”, e esta proximidade, como a exaltação de Deus, é uma característica determinante do senhorio de Deus (Êx 3.7-14; 6.1-8; 20.5,7,12; Sl 135.13s.; Is 26.4-8; Os 12.4-9; 13.4ss.; Ml 3.6; Jo 8.31-59; cf. Lv 10.3; Sl 148.14; Jn 2.7; Rm 10.6-8; Ef 2.17; Cl 1.27). Para salientar a proximidade espiritual entre si e Israel, Deus vem perto dele num sentido espacial: no Monte Sinai, na nuvem e na coluna no deserto, na terra da promessa, no tabernáculo e no templo. E se aproxima dele também no tempo; ele está “agora” bem como “aqui”. Quando o povo é tentado a pensar na aliança como um artefato do passado distante, Deus lhe lembra que ele é o mesmo hoje como foi ontem. Ele é o Deus do presente e do futuro, como igualmente é o Deus de Abraão, Isaque e Jacó; ele é o Deus que está pronto a libertar-

2. Cf. Êxodo 33.18; 34.6; e Gerhardus Vos, *Biblical Theology* [Teologia Bíblica] (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1959), 129-34.

3. Julgo instrutivo para os pré-acadêmicos manter as indicações convencionais em latim empregadas pelo Autor. No presente caso, *passim* – aqui e ali (em diversas passagens) [Nota do tradutor].

nos agora (cf. Êx 3.15; 6.8; Is 41.4,10,13; Dt 32.7, 39s., 43; Sl 135.13; Is 26.4-8; Os 12.4-9; 13.4ss.; Ml 3.6; Jo 8.52-58). O senhorio de Deus é, pois, um conceito profundamente pessoal e prático. Deus não é um princípio ou um poder abstrato e vago, mas uma pessoa viva que mantém comunhão com o seu povo. Ele é o Deus vivo e verdadeiro, em oposição a todos os ídolos surdos-mudos deste mundo. O conhecimento de Deus é, portanto, um conhecimento pessoa a pessoa. A presença de Deus não é algo que descobrimos por meio do exercício de uma refinada inteligência teórica. Antes, Deus está inevitavelmente próximo da sua criação. Estamos envolvidos com ele o tempo todo.

Como controlador e autoridade, Deus é “absoluto”, isto é, seu poder e sua sabedoria estão acima de qualquer possibilidade de desafio frutuoso. Assim, Deus é eterno, infinito, onisciente, onipotente, etc. Mas o fato de Deus ser metafisicamente absoluto não lhe impõe o papel de um princípio abstrato (como acontece na ideia não cristã). Claro está que o não cristão só pode aceitar um absoluto se esse absoluto for impessoal, e, portanto, não fizer nenhuma exigência e não tiver nenhum poder para abençoar ou amaldiçoar. Há deuses pessoais no paganismo, mas nenhum deles é absoluto. Há absolutos no paganismo, mas nenhum deles é pessoal. Somente o cristianismo (e noutras religiões influenciadas pela Bíblia) existe o conceito de um “absoluto pessoal”.

Controle, autoridade, presença pessoal – lembrem-se da tríade. Ela vai aparecer constantemente neste livro, pois não conheço melhor meio de resumir o conceito bíblico do senhorio divino. E, visto que o senhorio propriamente dito é tão central, estaremos voltando repetidamente a esta tríade. Vou referir-me a estas três ideias coletivamente como “atributos do senhorio” de Deus. Lembrem-se também do conceito de Deus como transcendente e imanente, e como absoluto pessoal (i.é, personalidade absoluta). Veremos que essas categorias são muito úteis para resumir a visão cristã do mundo e para contrastá-la com a não cristã.

Também é importante que vejamos os três atributos do senhorio formando uma unidade, não como separados uns dos outros. Deus é “simples” no sentido teológico (não é composto de partes), pelo que há um sentido em que, tendo um atributo, temos todos eles. Todos os atributos de Deus envolvem-se uns com os outros, e esse é, de maneira clara e definida, o caso da tríade do senhorio. O controle de Deus, conforme a Escritura, envolve autoridade, pois Deus controla até a estrutura da verdade e da justiça. Controle envolve presença, pois o poder de Deus é de tão ampla penetração que nos põe face a face com ele em toda e qualquer experiência. Autoridade envolve controle, pois as ordens de Deus pressupõem a sua plena capacidade de fazê-las cumprir. Autoridade envolve presença, pois as ordens de Deus são reveladas claramente e são instrumentos de Deus pelos quais ele age em

nosso meio para abençoar e amaldiçoar. Presença envolve controle, para que nada na terra ou no céu nos mantenha distantes de Deus ou Deus de nós (Jo 10; Rm 8). Presença envolve autoridade, pois Deus nunca está presente sem a sua Palavra (cf. Dt 30.11ss.; Jo 1.1ss.; etc.; e vejam a minha obra inédita, *A Doutrina da Palavra de Deus [Doctrine of the Word of God]*).

Para resumir, conhecer a Deus é conhecê-lo como Senhor, “sabei que eu sou o Senhor”. E conhecê-lo como Senhor é conhecer o seu controle, a sua autoridade e a sua presença.

B. SENHORIO E CONHECIMENTO

Como o caráter de Deus como Senhor afeta a maneira pela qual o conhecemos? Consideremos várias implicações da discussão anterior.

(1) COGNOSCIBILIDADE E INCOMPREENSIBILIDADE

a. *Todos conhecem Deus*

Porque Deus é Senhor, ele não só é cognoscível para todos, mas é *conhecido* de todos (Rm 1.21). O “agnóstico”, que diz que não sabe se Deus existe, engana-se a si mesmo e procura enganar outros. A presença actual de Deus é com todas as suas obras, e, portanto, é inevitável (SI 139). Além disso, todas as coisas estão sob o controle de Deus, e, como veremos, todo conhecimento é um reconhecimento das normas divinas para a verdade; é um reconhecimento da autoridade de Deus. Daí, conhecer alguma coisa, qualquer coisa, é conhecer Deus. Mesmo os que não possuem as Escrituras têm esse conhecimento: conhecem Deus, conhecem suas obrigações para com ele (Rm 1.32), e conhecem a ira que pesa sobre eles por sua desobediência (Rm 1.18).

Mas, num sentido mais profundo, somente os crentes conhecem Deus, somente os cristãos têm um conhecimento de Deus que é a essência da vida eterna (Jo 17.3; cf. Mt 11.27; Jo 1.14; 1Co 2.9-15; 13.12; 2Co 3.18; 2Tm 1.12,14ss.; 1Jo 5.20). Quando se tem em vista esse conhecimento, pode-se dizer que os descrentes são ignorantes, que eles não conhecem Deus (1Co 1.21; 8.2; 15.34; Gl 4.8; 1Ts 4.5; 2Tm 3.7; Tt 1.16; Hb 3.10; 1Jo 4.8).

Apesar de os não cristãos conhecerem Deus, frequentemente procuram negar que ele é conhecido ou mesmo cognoscível. Querem evitar que a glória de Deus os confronte com suas exigências e com seu juízo, não querem partilhar do seu amor. A negação da cognoscibilidade de Deus nasce de uma situação moral, pessoal; as ideias sobre Deus – cristãs e não cristãs igualmente – sempre surgem de uma relação pessoal com Deus, de uma orientação ética e religiosa da pessoa.

Também podemos entender a posição do não cristão observando como ela se relaciona com seus conceitos de transcendência e de imanência, como anotamos previamente. Por um lado, se Deus está tão longe que não pode ser identificado (i. é., transcendente), então, obviamente, ele não pode ser conhecido. Por outro lado, se Deus está tão perto do mundo que não pode ser distinguido dele (i. é., imanente), então novamente somos ignorantes de Deus. Ou talvez se possa dizer que, visto que Deus é tão imanente, acha-se tão “perto de nós”, podemos conhecê-lo perfeitamente bem, sem o auxílio da razão humana, talvez (i. é., racionalismo), ou por alguma espécie de intuição mística. Mas o deus que é conhecido por meio de tais métodos não será o Deus da Escritura; será um deus produzido pela imaginação do homem – sujeito ao controle do homem, entregue aos métodos humanos de conhecimento, sujeito aos critérios do homem. Dessa maneira, ambas as perspectivas não cristãs da transcendência e da imanência negam a cognoscibilidade do Deus bíblico. A metafísica e a epistemologia são correlatas; a natureza de Deus determina a sua cognoscibilidade. Uma vez que você negue o senhorio de Deus, não poderá defender a sua cognoscibilidade. Somente se Deus for quem a Escritura diz que ele é, podemos alegar conhecê-lo. E, se ele é Senhor, então o seu controle, a sua autoridade e a sua presença no mundo tornam-no inevitavelmente cognoscível, como vimos.

Quando os não cristãos argumentam que Deus é incognoscível, geralmente apelam para as limitações implícitas no conhecimento humano. Eles alegam, com Hume, que o nosso conhecimento é limitado para sentir percepção, ou, com Kant, que só podemos conhecer “aparências” ou “fenômenos”, não a realidade propriamente dita. Ou, com o positivismo mais recente (mas correntemente fora da moda), argumentam que só podemos conhecer o que pode ser estabelecido por certa espécie de método científico. Por conseguinte, Deus, ou tem que ser incognoscível (ponto de vista não cristão da transcendência), ou tem que se enquadrar nas esferas da percepção finita dos sentidos – “fenômenos” ou ciência – e assim é menos que o Deus bíblico (ponto de vista não cristão da imanência); ou então temos que ficar pulando de cá para lá e de lá para cá entre essas duas posições (abordagem da moderna teologia e filosofia dialética).

É certamente verdade que o nosso conhecimento é finito. O agnóstico reconhece isso em certa medida, embora use ilegitimamente isso com vistas aos seus propósitos.⁴ Mas as limitações do conhecimento humano são, veremos, muito diferentes das espécies de limitações imaginadas por Hume, Kant e pelos positivistas. Por ora, porém, devemos simplesmente lembrarmos de quem o Senhor é. Porque Deus *controla* todas as coisas, ele adentra o seu mundo – o nosso mundo – sem ser relativizado por ele, sem perder sua

4. Discutiremos as limitações do nosso conhecimento na próxima seção.

divindade. Dessa maneira, ao conhecer o nosso mundo, conhecemos Deus. Porque Deus é a suprema *autoridade*, o autor de todos os critérios pelos quais fazemos julgamentos ou chegamos a conclusões, nós o conhecemos mais certamente do que conhecemos qualquer outro fato do mundo. E porque Deus é o Ser supremamente *presente*, ele é inevitável, não há como escaparmos dele. O mundo não se fecha para Deus, impedindo-o de entrar; ele não é incapacitado de revelar-se por causa da finidade da mente humana. Ao contrário, toda realidade revela Deus. O argumento agnóstico pressupõe, então, um conceito não bíblico de Deus. Se Deus é quem a Escritura diz que ele é, não há barreiras para o conhecermos.

b. *Limitações do nosso conhecimento de Deus*

O fato de que Deus é Senhor também implica que o nosso conhecimento não está em igualdade de condições com o dele. Conforme o servo vai conhecendo o seu Senhor, vai ficando cada vez mais consciente de quão pouco ele sabe, de quão imensamente Deus transcende o alcance da mente de um servo.

Nossas limitações são de vários tipos. Primeiro (como já mencionei), o pecado leva o ser humano decaído a distorcer a verdade, a fugir dela, a permutá-la por uma mentira, e a fazer mau uso dela. Isso é uma poderosa fonte de falsidade e de ignorância em nosso modo de pensar, mesmo na mente redimida. Graças a Cristo, os cristãos têm esse problema sob controle (Rm 6.14), mas ele não desaparecerá completamente até o Último Dia.

Segundo, em nosso conhecimento surgem erros provenientes da imaturidade e da fraqueza. Mesmo que Adão não tivesse caído, a aquisição de conhecimento não teria tido lugar imediatamente. Teria sido um processo histórico, uma parte do trabalho de sujeitar a terra (Gn 1.28; cf. 2.19s.). Até Jesus “crescia” em sabedoria e em estatura (Lc 2.52) e “aprendeu a obediência” (Hb 5.8) em sua vida como um perfeito homem. O certo é, pois, que mesmo à parte do pecado, o conhecimento humano pode ser incompleto; podemos ser ignorantes em comparação com o que podemos saber mais tarde. Por conseguinte, não vejo razão para que mesmo uma raça não decaída não seguisse o método de ensaio e erro na contínua busca do conhecimento. O erro, como tal, não tem por que ser causa de sofrimento ou de prática do mal; cometer um erro não é em si pecaminoso. Assim, Adão não decaído pode ter estado errado em algumas coisas. E é muito mais provável que cometamos erros, porque a nossa fraqueza e a nossa imaturidade formam composição com o pecado do nosso coração. Adão poderia não ter cometido erro quanto ao seu presente dever diante de Deus, mas poderia ter cometido outros tipos de erro, até sobre formulações teológicas.⁵

5. Será pecaminoso sustentar o conceito errôneo sobre a expiação limitada, por exemplo? Sustentar

Mas essas limitações são só o começo. Pois até um conhecimento perfeito que uma criatura tenha, isto é, o conhecimento de uma criatura não pecadora, amadurecida, que possui tanta informação quanto uma criatura pode possuir, seria um conhecimento limitado. Ser criatura é ser limitado no pensamento e no conhecimento, como em todos os outros aspectos da vida. Somos limitados por nosso Criador, nosso Senhor. Temos um princípio no tempo, mas ele não tem. Somos controlados por ele e estamos sujeitos à sua autoridade; somos objetos da bênção final ou maldição da aliança, e, portanto, a natureza do nosso pensamento deve refletir a nossa posição de servos. O nosso pensamento de ser um “pensamento-servo”.

Por essas razões, os teólogos falam sobre a “incompreensibilidade” de Deus. Incompreensibilidade não é inapreensibilidade (i. é., incognoscibilidade), porque a incompreensibilidade pressupõe que Deus é conhecido. Dizer que Deus é incompreensível é dizer que o nosso conhecimento jamais é equivalente ao conhecimento que Deus tem, que nunca o conhecemos precisamente como ele se conhece.

Na década de 40 houve um debate dentro da Igreja Presbiteriana Ortodoxa acerca do conceito da incompreensibilidade de Deus. Os principais oponentes (entre si) foram Cornelius Van Til e Gordon H. Clark.⁶ Nenhum deles se saiu realmente bem nessa discussão; cada um entendeu gravemente mal o outro, como veremos. Contudo, ambos tinham preocupações válidas. Van Til queria preservar a distinção Criador-criatura na esfera do conhecimento, e Clark queria impedir quaisquer deduções céticas da doutrina da incompreensibilidade, queria insistir em que conhecemos realmente Deus baseados na revelação. Daí, Van Til insistia em que, mesmo quando Deus e o homem estivessem pensando a mesma coisa (numa particular rosa, por exemplo), seus pensamentos sobre ela jamais seriam *idênticos* – os pensamentos de Deus seriam do Criador, os do homem, da criatura. Essa linguagem levou Clark a temer algum ceticismo. Pareceu a ele que, se houvesse alguma discrepância entre o pensamento do homem sobre “Isto é uma rosa”

um conceito errôneo sobre essa (ou qualquer doutrina) só é pecaminoso se (1) a pessoa tem a Bíblia em sua própria língua, apresentada num nível adequado à sua capacidade mental, (2) se teve o tempo e os recursos necessários para chegar a uma conclusão, e (3) se, não obstante, ela rejeitou a verdade (nalgum nível do seu pensamento). Devemos ser gentis para com aqueles que divergem de nós; pode ser que eles não sejam rebeldes ou pecaminosos em sua divergência, apenas imaturos (noutros aspectos eles podem superar-nos). E, naturalmente, sempre devemos reconhecer a possibilidade de que nós podemos estar errados, que um irmão ou irmã que discorda de nós pode ter algo para nos ensinar.

6. Ver as *Minutes of the Fifteenth General Assembly* (1948) [Minutas da Décima Quinta Assembleia Geral] da IPO quanto a um relatório de comissão sobre essa questão. Outras minutas que surgiram durante aquele período geral também se referem à controvérsia. Van Til apresenta o seu informe em sua (inédita) *Introduction to Systematic Theology*, 159-93 [Introdução à Teologia Sistemática]. Fred Klooster analisou o debate em *The Incomprehensibility of God in the Orthodox Presbyterian Conflict* [A Incompreensibilidade de Deus no Conflito da Igreja Presbiteriana Ortodoxa] (Franecker: T. Wever, 1951), livro útil, mas não suficientemente sensível às ambiguidades da linguagem utilizada no debate.

e o de Deus (concernente à mesma rosa), redundaria que a asserção do homem teria de estar aquém da verdade, de algum modo, desde que a própria natureza da verdade é a identidade com a mente de Deus. Portanto, se houvesse uma necessária discrepância entre a mente de Deus e a do homem em todos os pontos, a impressão dada é que o homem não poderia conhecer verdadeiramente coisa alguma; o ceticismo seria a consequência. Sucedeu, pois, que a discussão da incompreensibilidade – essencialmente uma doutrina sobre a relação dos pensamentos do homem com o ser de Deus – transformou esse debate mais estreitamente numa discussão da relação entre os pensamentos do homem e os pensamentos de Deus. Dizer que Deus é incompreensível veio a significar que há uma descontinuidade (muito mais profunda no conceito de Van Til do que no de Clark) entre as nossas ideias de Deus (e, daí, da criação) e as que Deus tem de si mesmo (e da criação).

A minha contribuição para essa discussão será oferecer ao leitor uma lista de descontinuidades entre os pensamentos de Deus e os nossos, que acredito podem ser auferidas da Escritura, uma lista de continuidades entre ambos, que devem ser reconhecidas, e uma lista de alegadas relações entre ambos, que, ao que me parece, são expostas ambigualmente e que, portanto, podem ser afirmadas num sentido e negadas noutro.

(i) *Descontinuidades*. A Escritura ensina as seguintes descontinuidades entre o pensamento de Deus e o nosso.

1. Os pensamentos de Deus são incriados e eternos; os nossos são criados e limitados pelo tempo.

2. Os pensamentos de Deus determinam ou decretam final e definitivamente o que acontece. Os pensamentos de Deus produzem as verdades que eles contemplam; os nossos não.

3. Portanto, os pensamentos de Deus são autovalidantes; servem como seus próprios critérios de veracidade. Os pensamentos de Deus são verdadeiros simplesmente porque são de Deus. Nenhum de nós pode alegar ter tais pensamentos, que se atestam a si mesmos. Os nossos pensamentos não são necessariamente verdadeiros, e quando são verdadeiros, é porque concordam com os pensamentos de algum outro ser, a saber, Deus, que fornece os critérios para o nosso pensamento. Temos aí a autoridade como atributo de senhorio na área do conhecimento.

4. Os pensamentos de Deus sempre lhe trazem glória e honra porque Deus está sempre “presente no bendizer” a si mesmo. Porque Deus é “simples”, seus pensamentos são sempre autoexpressões.⁷ Os nossos pensa-

⁷ Ver minha obra (inérita) *Doctrine of the Word of God* [A Doutrina da Palavra de Deus]. O pensar e o falar de Deus são atributos divinos e, portanto (pela doutrina da simplicidade), são idênticos ao próprio Deus. Por conseguinte, eles expressam tudo o que Deus é.

mentos são benditos somente em virtude da presença actual de Deus conosco. Temos aí a presença como atributo do senhorio aplicado ao conhecimento. Note-se que em *I-4*, “incompreensibilidade” é um aspecto do senhorio de Deus. Todos os atributos divinos podem ser entendidos como manifestações do senhorio de Deus, como aplicações do senhorio divino a diferentes áreas da vida humana.

5. Os pensamentos de Deus são os originais dos quais os nossos, em seu mais alto nível, são apenas cópias, imagens. Portanto, os nossos pensamentos não existiriam à parte da presença actual de Deus (ver *4, supra*).

6. Deus não necessita de que se “revele” alguma coisa a ele; ele conhece o que conhece simplesmente em virtude de quem ele é e do que faz. Ele conhece, então, por sua própria iniciativa. Mas todo o nosso conhecimento é baseado na revelação. Quando sabemos algo, é porque Deus decidiu fazermos sabê-lo, quer pela Escritura quer pela natureza. O nosso conhecimento, então, é iniciado por outrem. O nosso conhecimento resulta da graça. Essa é outra manifestação do “controle” como atributo do senhorio.⁸

7. Deus não escolheu revelar-nos toda a verdade. Por exemplo, não conhecemos o futuro, além do que a Escritura ensina. Não conhecemos todos os fatos acerca de Deus, e nem mesmo acerca da criação. No debate da IPO, a diferença entre o conhecimento de Deus e o nosso foi chamada “diferença quantitativa” – Deus conhece mais fatos do que nós.⁹

8. Deus possui conhecimento de um modo diferente do nosso. Ele é imaterial e, portanto, não obtém conhecimento pelos órgãos de percepção sensorial. Tampouco efetua “processos de raciocínio”, entendidos como séries de ações temporais. Também o conhecimento de Deus não é limitado pela falibilidade da memória ou da previsão ou perspicácia. Alguns têm caracterizado o seu conhecimento como uma “intuição eterna”, e, por mais que possamos descrevê-lo, evidentemente é algo completamente diferente dos nossos métodos de obtenção de conhecimento. No debate da IPO essa descontinuidade foi denominada diferença no “modo” de conhecimento.¹⁰

8. Cf. Van Til, *Introduction*, 165 (alto).

9. Clark expressou essa ideia dizendo que Deus (mais precisamente, a essência de Deus) é incompreensível, exceto quando Deus revela verdades concernentes à sua natureza. Van Til corretamente replicou que, à parte da revelação, Deus não só é incompreensível, mas também é inapreensível (i. é., incognoscível; *ibid.*, 168s.). A conclusão apropriada, então, seria dizer que Clark falhou em não distinguir adequadamente entre incompreensibilidade e inapreensibilidade, ou dizer que ele tem um inadequado conceito sobre a incompreensibilidade. Van Til, porém, presumiu que Clark estava querendo fazer essa distinção. Ele entendeu que Clark quis dizer que Deus é incompreensível, mas não inapreensível à parte da revelação, e assim ele acusou Clark de sustentar que Deus é cognoscível à parte da revelação. Mas eu não vejo prova que autorize essa interpretação do que Clark disse. O argumento de Van Til aqui é engenhoso, mas é um entendimento errôneo da posição de Clark.

10. Clark afirmou a diferença no modo bem como a “diferença quantitativa” entre o conhecimento de Deus e o nosso (ver *7, acima*). Mas Van Til replicou “que, se não se pode conhecer nada do modo do conhecimento de Deus, não se pode saber nada do ser de Deus” (*ibid.*, 170). Isso

9. O que Deus nos revela, mostra-nos numa forma própria para a criatura. A revelação não nos vem na forma em que existe na mente de Deus. A Escritura, por exemplo, está em linguagem humana, não divina. Ela é “acomodada”, isto é, adaptada em certa medida à nossa capacidade de entender, se bem que não é exaustivamente compreensível para nós nem nessa forma acomodada.¹¹

10. Os pensamentos de Deus, quando tomados juntos, constituem uma sabedoria perfeita; não são caóticos, mas concordam uns com os outros. Seus decretos constituem um plano sábio. Os pensamentos de Deus são coerentes; o pensamento divino concorda com a lógica divina. Isso nem sempre é verdade quanto aos nossos pensamentos, e não temos motivo para supor que, mesmo quando trabalhamos com a revelação, não possamos adentrar uma verdade que a nossa lógica é incapaz de sistematizar, incapaz de relacionar coerentemente com outra verdade. Por isso podemos encontrar na revelação aquilo que Van Til chama “contradições aparentes”.¹²

11. A descontinuidade 7 é afetada pelo progresso da revelação: quanto mais Deus revela, mais fatos conhecemos, embora nunca cheguemos ao ponto no qual conheceríamos tantos fatos quantos Deus conhece. As outras descontinuidades, porém, não são nem um pouco afetadas pela revelação. Não importa quanto Deus revele de si, sempre restará uma “desproporção essencial entre a plenitude infinita do ser e do conhecimento de Deus e a capacidade e inteligência da criatura finita”.¹³ Dessa maneira, mesmo o que Deus revela está, em importantes sentidos, além da nossa compreensão (cf. Jz 13.18; Ne 9.5; Sl 139.6; 147.5; Is 9.6; 55.8s.). Segundo essas passagens, não se trata apenas de uma esfera do desconhecido além da nossa competência, mas o que está dentro da nossa competência, o que sabemos, leva-nos a adorar com temor. O hino do encantamento, em Romanos 11.33-36, expressa assombro, não ante o que não é revelado, mas precisamente ante o que é revelado, ante o que foi descrito com muitos pormenores pelo apóstolo. Quanto mais conhecemos, mais deve aumentar o nosso sentimento de encanto, porque o conhecimento aumentado nos coloca mais profundamente em contato com a incompreensibilidade de Deus.¹⁴ Era essa “desproporção es-

também parece refletir um entendimento errôneo do conceito de Clark, que, segundo o próprio informe dado por Van Til, disse que o modo é diferente, não que o modo é incognoscível.

11. Cf. *ibid.*, 165.

12. Direi mais alguma coisa sobre isso mais adiante, quando nos ocuparmos do tema da lógica. Meu panfleto, *Van Til the Theologian* [Van Til, o Teólogo] (Phillipsburg, N. J.: Pilgrim Publishing, 1976), tenta apresentar uma análise desse assunto.

13. Quanto a essa formulação e outras desta seção, sou devedor às preleções do meu colega Norman Shepherd sobre a Doutrina de Deus. Quanto aos usos feitos do que lhes devo, assumo plena responsabilidade.

14. Existem (ao menos) duas passagens da Escritura que parecem sugerir que a diferença entre o conhecimento divino e o humano é temporária, uma diferença que haverá de ser sanada por mais ampla revelação. Em Mateus 11.25-27, Jesus diz que é prerrogativa do Filho revelar o conhecimento que ele

sencial” entre Criador e criatura que, às vezes, na controvérsia da IPO era descrita como uma “diferença qualitativa” entre o conhecimento divino e o humano, que se pode distinguir da “diferença quantitativa” descrita anteriormente, no item 7.

12. E, sem dúvida, há muito mais; não podemos descrever exaustivamente as diferenças entre a mente de Deus e a nossa – se pudéssemos, seríamos divinos. Portanto, devemos acrescentar um “et cetera” às onze diferenças que já enumeramos. Esse “et cetera” parece que foi outra parte do que se visava, na controvérsia da IPO, com a frase “diferença qualitativa”. Num dado ponto daquela controvérsia, o partido de Clark desafiou o de Van Til a “expor claramente” que havia diferença qualitativa entre os pensamentos de Deus e os do homem. O grupo de Van Til replicou que aceitar esse desafio seria retratar-se de toda a sua posição; se pudéssemos “expor claramente” essa diferença qualitativa, a diferença deixaria de existir. De novo penso que houve um entendimento errôneo mútuo. Num nível é possível (e necessário) expor claramente a natureza da diferença. A diferença é a diferença que existe entre Criador e criatura no mundo do pensamento; é uma diferença entre o pensar divino e o pensar humano, entre os pensamentos do Senhor supremo e os pensamentos dos seus servos. As implicações dessa diferença básica também podem ser verbalizadas até certo ponto, como procurei fazer acima. Até onde o grupo de Clark estava pedindo esse tipo de informação, sua solicitação era legítima. Mas devemos lembrar que o conceito de incompreensibilidade é autorreferencial, isto é, se Deus é incompreensível, até a sua incompreensibilidade é incompreensível. Não podemos dar uma explicação mais exaustiva da incompreensibilidade de Deus do que a que podemos dar da eternidade, da infinidade, da justiça, ou do amor de Deus.

(ii) *Continuidades*. A Escritura ensina as seguintes continuidades (os aspectos em que o pensamento divino e o humano são semelhantes) entre o pensamento de Deus e o nosso. Deixar de considerar esse lado da verdade leva-nos ao ceticismo. Se o conhecimento de qualquer espécie há de ser possível, tem de haver algum ou alguns sentidos em que o pensamento do homem “concorda” com o de Deus, em que podemos pensar os pensamentos de Deus segundo ele.

tem distintamente de todas as criaturas, e em 1 Coríntios 13.12 (cf. 2.6-17) Paulo diz que na consumação conheceremos “como também” Deus nos conhece. Aqui se deve notar que há certamente um sentido em que a revelação diminui a distância entre o nosso conhecimento e o de Deus (ver 7, linhas atrás) e que a Escritura frequentemente fala em termos amplos, gerais, sem fazer distinções que se possa encontrar alhures em suas páginas. Note-se o comentário de Hodge sobre 1 Coríntios 13.12: “Assim como nos é exigido que sejamos perfeitos como perfeito é o nosso Pai celeste, Mateus 5.48, assim também se pode dizer quanto a conhecermos como somos conhecidos. Podemos ser perfeitos em nossa estreita esfera, como Deus é perfeito na sua; e, contudo, a distância entre ele e nós continua sendo infinita. O que Paulo quer imprimir nos coríntios é que os dons dos quais eles tanto se orgulhavam eram coisas diminutas, comparadas ao que está reservado para o povo de Deus”.

1. O pensamento divino e o humano estão ligados ao mesmo padrão da verdade. Como o expressa Van Til, “A fé reformada ensina que o ponto de referência para qualquer proposição é o mesmo para Deus e para o homem”.¹⁵ Prefiro o termo “padrão” à expressão mais ambígua, “ponto de referência”. Os pensamentos de Deus são autovalidantes; os do homem são validados pelos de Deus. Assim, ambos são validados por referência ao mesmo padrão, o pensamento divino. Os pensamentos do homem são verdadeiros na medida em que se conformam às normas de Deus para o pensar humano. “O pensar humano” lembra-nos, naturalmente, as descontinuidades que anteriormente discutimos. E é preciso ressaltar também não que o nosso pensamento é idêntico à norma, mas que está sujeito a ela, como o de Deus. Contudo, tanto o pensar divino como o humano devem estar de acordo com normas, e em ambos os casos essas normas são divinas.

2. O pensamento divino e o humano podem ser sobre as mesmas coisas, ou, como dizem os filósofos, podem ter os mesmos “objetos”. Quando um homem pensa numa particular rosa, e quando Deus pensa nela (ele está sempre pensando nela, claro, uma vez que ele é sempre – eternamente – onisciente), ambos estão pensando na mesma coisa. Às vezes esses objetos são “proposições”, asserções de fato. Van Til diz: “Que dois vezes dois são quatro é um fato bem conhecido. Deus o conhece. O homem o conhece”.¹⁶ Paulo acreditava que Cristo havia ressuscitado; Deus acredita na mesma coisa. Agora, naturalmente, devemos ter em mente as descontinuidades. A crença de Deus na ressurreição é a crença do Criador, o Senhor. Portanto, não é igual à crença de Paulo, em *todos* os aspectos. Mas tem o mesmo *objeto*; afirma a mesma verdade. Negar isso é tornar impossível qualquer conversa sobre “acordo” entre Deus e o homem. Se Deus e o homem não podem pensar nas mesmas coisas, como podem concordar a respeito delas? Além do mais, negar isso leva a um declarado absurdo. Por exemplo, se eu creio na ressurreição, necessariamente Deus não crê nela.¹⁷

3. É possível, quanto às crenças do homem, serem elas verdadeiras, como sucede com as de Deus. Uma crença verdadeira é uma crença que não faz ninguém se desviar. As crenças de Deus não o fazem se desviar, e as crenças humanas verdadeiras não fazem se desviar os seres humanos.

15. *Introduction*, 171; cf. 165.

16. *Ibid.*, 172.

17. Pode bem ser que o leitor pergunte por que estou me afanando num ponto óbvio como esse. A razão é que alguns discípulos de Van Til têm sido tão zelosos quanto à incompreensibilidade divina que foram até mais longe que o próprio Van Til, exagerando no ponto que defendem em grau perigoso e absurdo. Jim Halsey, por exemplo, em seu artigo, “A Preliminary Critique of ‘Van Til: the Theologian’” [Uma Crítica Preliminar a “Van Til, o Teólogo”], *WTJ*39 (1976): 129, contesta a minha declaração de que Deus e o homem podem ter as mesmas crenças e pensar as mesmas coisas. Querirá ele implicar que Deus não crê na ressurreição? Para mim é difícil acreditar que qualquer escritor reformado possa sustentar uma posição tão absurda. Ou ele o entendeu mal, ou se expressou muito obscuramente. Veremos algo mais sobre Halsey adiante.

Mas há uma diferença: uma crença adequada para dirigir ou conduzir uma vida humana não será adequada para Deus. A vida de Deus, contudo, é suficientemente semelhante à sua imagem, a vida humana, de modo que tanto as crenças de Deus como as do homem podem ser significativamente descritas como verdadeiras. Uma proposição que é verdadeira para os seres humanos desempenha um papel na vida humana semelhante aos papéis que as proposições que são verdadeiras para Deus desempenham em sua vida. Se não há verdade, ou se a verdade do homem é “totalmente diferente”, totalmente dessemelhante da de Deus, o conhecimento é impossível.

4. Assim como Deus é onisciente, assim também o conhecimento do homem, em certo sentido, é universal. Diz Van Til: “O homem conhece algo sobre todas as coisas”.¹⁸ Porque conhecemos Deus, sabemos que tudo no universo é criado, está sujeito à sua autoridade e está cheio da sua presença. Porque todas as coisas são conhecidas por Deus, ele nos pode revelar conhecimento sobre qualquer coisa. Portanto, todas as coisas são potencialmente cognoscíveis, apesar de que nenhuma coisa pode ser conhecida por nós precisamente como Deus a conhece.

5. Deus conhece todas as coisas por conhecer-se a si mesmo, isto é, ele conhece o que conhece por conhecer sua própria natureza e o seu plano. Como anteriormente dissemos (descontinuidade 6), Deus não necessita ter nada “revelado” de fora de si mesmo. O nosso pensamento, como observamos, é muito diferente nesse aspecto, embora sendo também similar, em certo sentido. Nós também obtemos o nosso conhecimento por conhecermos a nós mesmos – por conhecermos as nossas sensações, os nossos pensamentos, as nossas ações, e assim por diante. Tudo o que é “de fora” tem de penetrar nossa mente, se é que havemos de conhecê-lo. Num sentido, então, todo conhecimento é autoconhecimento. Diversamente do de Deus, o nosso conhecimento não se origina de dentro, embora o seu caráter interno tenha uma significativa semelhança com a interioridade do conhecimento de Deus.

6. O conhecimento de Deus é autovalidante, autocertificante, como vimos (descontinuidade 4, *supra*); o nosso não é. Porque somos imagem de Deus, porém, há em nós algum reflexo da autocertificação de Deus. Porque tudo o que conhecemos tem de penetrar nossa consciência (ver 5, acima), até as normas pelas quais nós pensamos têm que ser adotadas por nós, se é que havemos de usá-las. Pensamos baseados em normas que nós escolhemos, mas isso não nos faz autônomos. As normas se originam em Deus e proclamam sua autoridade suprema (não nossa), e somos obrigados a escolher as que são verdadeiramente revestidas de autoridade. Por conseguinte, as normas às quais obedecermos numa ocasião qualquer serão as que nós anteriormente escolhemos.

18. *Introduction*, 164; cf. 166.

7. Os pensamentos de Deus são criadores supremos. Produzem as verdades que contemplam, mas os nossos não (descontinuidade 2, atrás). Não obstante, os nossos pensamentos também são criativos num sentido. Somos criadores secundários. De um lado, quando nos recusamos a pensar de acordo com as normas de Deus, ao mesmo tempo estamos recusando viver em seu mundo e inventando um mundo nosso para substituí-lo. De outro lado, quando pensamos obedientemente, estamos recriando para nós o que Deus criou para nós. Como Romanos 1 ensina, o homem decaído troca a verdade por uma mentira. A adoção de uma mentira afeta, não somente o conteúdo da nossa cabeça, mas também todas as áreas da nossa vida. O homem decaído vive como se este mundo não fosse de Deus; vive como se o mundo fosse sua criação última. E, tendo abandonado os critérios fornecidos pela revelação, os únicos critérios pelos quais ele pode distinguir entre a verdade e a falsidade, não têm meios de corrigir o seu erro. Com base em seus critérios falsos, o seu falso mundo parece ser o mundo real, o único mundo existente. Assim, num importante sentido, o pecador é um “criador secundário”, alguém que prefere viver num mundo – um mundo de sonho – que ele inventou. O crente também é um criador secundário, alguém que adota o mundo de Deus como seu próprio (ver item 6, linhas atrás).

Por que falar em “criação” aqui? Por que não dizer meramente que os homens “interpretam” os dados da criação de diferentes maneiras? Certamente é verdade que essa atividade pode ser caracterizada como “interpretação”. Mas, se deixarmos a questão nesse ponto, poderemos sugerir falsamente que o crente e o descrente estão simplesmente organizando e analisando dados que em si mesmos são neutros, que as suas análises ou interpretações podem ser comparadas com dados não interpretados e que são passíveis de serem entendidos de um modo ou de outro. Essa suposição é, porém, falsa. Os fatos da criação não são dados crus ou fatos brutos, sujeitos a interpretações mutuamente contrárias. Eles são pré-interpretados por Deus. Como diz Van Til: “A interpretação feita por Deus precede logicamente... todos os fatos”.¹⁹ Portanto, a interpretação humana nunca é mera interpretação dos fatos; é sempre, também, uma reinterpretação da interpretação de Deus. Negar a interpretação de Deus não é apenas adotar uma interpretação alternativa, mas igualmente válida; é rejeitar os fatos como eles realmente são; é rejeitar a realidade. Não existe o que se possa chamar de “fato bruto”, pelo qual o homem decaído possa procurar validar a sua interpretação contra a de Deus. O homem decaído pode somente rejeitar os fatos e procurar viver num mundo fabricado por ele. Semelhantemente, o crente, ao trabalhar buscando uma fiel interpretação dos fatos, não está meramente “interpretando” dados, mas sim atestando a criação como ela realmente é; está

19. Van Til, *Christian Theistic Evidences* [Provas Teístas Cristãs] (apostila inédita), 51.

aceitando a criação como o mundo que Deus fez, e está aceitando a responsabilidade de viver nesse mundo como ele realmente é. Thomas Kuhn, em sua obra *The Structure of Scientific Revolutions* [A Estrutura das Revoluções Científicas] (Chicago: University of Chicago Press, 1962), argumenta no sentido de que, quando não existem “fatos brutos” que permitam adjudicar entendimentos rivais, a atividade de interpretação fica muito parecida com a criação. Embora eu rejeite o relativismo de Kuhn (como não teísta, ele presume que não temos nenhum critério, fora os nossos sistemas para regular fatos), o conceito de “recriação”, implícito em sua visão, não parece muito forte.

Falar em “criação secundária” e em “autocertificação secundária” (ver item 6, *supra*) pode ser amedrontador para aqueles que não têm um entendimento reformado do que a Bíblia ensina. Fazer dos seres humanos criadores ou atestadores em qualquer sentido pode parecer diminuir a suprema causalidade e autoridade de Deus. Não devemos esquecer, porém, que ele não somente é o Senhor que exerce autoridade e está no controle, mas também que está factualmente presente. Porque ele controla perfeitamente a nossa obra interpretativa, todo o nosso pensamento é uma revelação dele e uma manifestação da sua presença. Assim, não temos necessidade de temer que a obra da mente humana esteja necessariamente competindo com a autoridade de Deus, porque o Senhor se revela em nosso pensar e por meio deste. Daí, a liberdade humana não tem necessidade de bloquear a revelação de Deus. Por conseguinte, não precisamos ter medo de pensar e de conhecer. E, portanto, o entendimento reformado ou calvinista – não o arminiano – do que a Bíblia ensina patrocina a verdadeira liberdade do pensamento humano. Sendo isso verdade, a jactância do arminiano de que ele pode pensar com autonomia (“livremente”) só implicaria que o pensamento humano está em escravidão, ao sabor das forças do acaso, quando na realidade (de acordo com o entendimento reformado da Bíblia) não é esse o caso. Quando pensamos com obediência à Palavra de Deus, sabemos que os nossos próprios processos de pensamento nos revelarão Deus. Nossa mente imagina Deus, até mesmo em seus atributos soberanos de controle e de autoridade.

(iii) *Áreas problemáticas*. Mas existem algumas áreas problemáticas. Vimos que os pensamentos de Deus são diferentes dos nossos em certos aspectos e semelhantes noutros. Entretanto, evitei de propósito empregar certa linguagem comumente empregada na discussão desses pontos. Aqueles que estão familiarizados com essas discussões perguntarão por que não comentei, por exemplo, as questões sobre se podemos conhecer “Deus em si mesmo”, em seu ser. Bem, a minha posição é que essa e outras expressões são ambíguas e, portanto, certas asserções que as contêm deveriam ser afirmativas num ou mais sentidos e negativas noutros.

Examinemos algumas dessas áreas problemáticas.

1. Temos nós uma “adequada” ideia de Deus? Van Til²⁰ e Bavinck²¹ dizem não, mas essa noção parece irracional. O que queremos dizer é que, certamente, apesar de Deus ser incompreensível, temos ao menos um conhecimento “adequado” dele, um conhecimento suficiente para as nossas necessidades. Bem, o problema é um simples caso de ambiguidade. Na teologia clássica, *adequatio* significava muito mais do que *adequado* geralmente significa para nós, um tanto mais como compreensão. Van Til e Bavinck estão pensando mais na *adequatio* clássica do que no uso contemporâneo de *adequado*.

2. Conhecemos a “essência” de Deus? É comum na teologia negar que a conhecemos. Dessa maneira, diz Bavinck: Calvino julgava vã especulação tentar fazer “um exame da essência de Deus”. É-nos suficiente “familiarizar-nos com o seu caráter e saber o que é conformável à sua natureza”.²² Van Til diz, contudo, que conhecemos algo sobre todas as coisas, a essência de Deus inclusive, apesar de não poder compreendê-la. E assim Van Til ensina que, quanto ao conhecimento da “essência” de Deus, estamos basicamente na mesma posição em que estamos com relação a todo o nosso outro conhecimento de Deus. Não há nenhum problema especial em conhecer a “essência” de Deus. Bem, temos de ter cuidado aqui. Nessas situações de perplexidade teológica, frequentemente somos tentados a responder aos sons das palavras, antes que aos significados delas. Para alguns soa irracional negá-lo. Mas o teólogo deve aprender a analisar primeiro e a reagir depois. A ideia de “essência” realmente não é inteiramente clara.

Essência é, em geral, a qualidade ou as qualidades pelas quais alguma coisa é definida, a qualidade ou qualidades que fazem que uma coisa seja o que é. Na teologia definimos a justificação como a imputação da justiça de Cristo e o perdão dos pecados. Há muitas verdades sobre a justificação, mas vê-se que aquelas duas frases de algum modo especificam o que a justificação “realmente” é, o que é a sua essência. Qual a diferença entre uma qualidade definidora (uma qualidade “essencial”) e uma qualidade não essencial? Essa pergunta é difícil de responder, mas (ignorando alguns dos seus problemas), permitam-me sugerir quatro critérios quanto a uma “qualidade essencial”. (a) Qualidade essencial é a que, nalgum sentido, é real, não meramente aparente – talvez mesmo a que é “mais real” acerca de alguma coisa. Parece que sentimos que quando chegamos à “essência” de alguma coisa, estamos chegando ao que ela “realmente” é. (b) Qualidade essencial é a que é necessária ou indispensável ao ser da coisa em apreço, de modo que a

20. *Introduction*, 183.

21. H. Bavinck, *The Doctrine of God* [A Doutrina de Deus] (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1951), 33.

22. *Ibid.*, 25.

referida coisa não poderia ser o que é sem aquele atributo. Um triângulo, por exemplo, não pode ser um triângulo sem que tenha três lados. A qualidade caracterizada por três lados é “necessária” à triangularidade. “Ter uma área de três pés quadrados” não é necessário neste sentido. (c) Um atributo essencial é distintivo da espécie de coisa que está sendo definida. Os triângulos têm três lados, mas nenhum não triângulo tem três lados. (d) Uma qualidade essencial tem que ser importante para o nosso entendimento da coisa definida; pode-se até afirmar que ela deve ser a qualidade mais básica para o nosso entendimento. O fato de ter três lados, geralmente sentimos, é o “mais básico” para o nosso entendimento da triangularidade.

À luz dessa discussão, conhecemos a “essência” de Deus? Certamente conhecemos vários atributos de Deus, ou qualidades divinas. Deus é espírito, infinito, eterno e imutável em seu ser, sabedoria, etc. Certamente esses atributos são reais (ver (a), linhas atrás). Apesar de haver diferenças entre os pensamentos de Deus e os nossos, não nos atrevemos a fazer essas diferenças tão grandes que nos privem da realidade de Deus. Quando dizemos que Deus é eterno, estamos falando sobre como ele real e verdadeiramente é, não meramente sobre como ele nos parece. Estamos falando sobre ele de maneira humana, mas de uma maneira que é verdadeira; Deus certamente nos deu o poder de falar verdadeiramente acerca dele. Além disso, ao menos alguns atributos divinos, como a eternidade, são necessários (ver (b), precedente). Deus não seria Deus se não fosse eterno. A eternidade também é distintiva de Deus (ver (c), acima), pois num importante sentido somente Deus é eterno.²³ E, certamente, a eternidade também é importante para o nosso entendimento de Deus (ver (d), acima), embora seja perigoso formular juízo sobre qual atributo ou quais atributos de Deus são “mais” importantes.²⁴

Então, com respeito ao sentido mais natural de *essência*, Van Til está certo. Podemos conhecer a “essência” de Deus tanto quanto podemos conhecer qualquer outra coisa sobre Deus (dentro das limitações que anteriormente anotamos); não há motivo para traçar quaisquer limitações que já não tenhamos traçado acerca de outro conhecimento de Deus. Talvez a polêmica contra buscar conhecer a “essência” de Deus vise mais amplamente a desencorajar a especulação (asserções não asseguradas pela Escritura), especificamente sobre a natureza de Deus. É certo que frequentemente as pessoas

23. Noutro sentido podemos ter uma vida que a Escritura chama “eterna”, mas que é diferente da eternidade que é distintiva do Criador.

24. Num sentido, todos os atributos necessários de Deus são igualmente importantes porque são todos “confinantes” uns com os outros; eles representam todo o ser de Deus visto de diferentes perspectivas. Noutro sentido, é difícil determinar qual é o mais importante “para o nosso entendimento de Deus”. Considerações subjetivas que levantam questões sobre a ideia geral de “essência” certamente entram aqui. Talvez o que é “essencial” tem que ver tanto com a nossa necessidade subjetiva como com a “realidade objetiva”. Contudo, como vimos, muitas vezes se tem considerado a essência (ver (a)) entre todas as predicções ou qualidades inerentes possíveis, um paradigma da objetividade.

especulam quando procuram responder perguntas sobre a natureza e os atributos de Deus. E muitas vezes a busca da “essência” de Deus vem a ser uma tentativa de sopesar a importância de vários atributos em contraste uns com outros – em geral uma busca totalmente infrutífera. Embora seja próprio advertir-nos contra tal erro, há melhores meios de formular essa advertência do que geralmente condenar a inquirição acerca da essência de Deus.

3. Conhecemos “Deus em si” ou só “Deus em relação a nós”? Com frequência os teólogos são terrivelmente inflexíveis em sua negação de que conhecemos “Deus em si”. Desafortunadamente, muitas vezes eles deixam de esclarecer o sentido dessa frase na verdade ambígua. Até Bavinck, um dos maiores teólogos reformados, confunde a gente nessa questão. Na página 32 da sua obra, *A Doutrina de Deus (The Doctrine of God)*, ele diz: “Não há conhecimento algum de Deus, como ele é em si mesmo”, mas na página 337 ele anuncia: “Assim, temos tratado largamente do ser de Deus como este existe em si mesmo”, e na página 152 ele nos diz que Deus não muda, posto que as suas relações com as criaturas mudam – presumindo dessa maneira que temos algum conhecimento da mutabilidade de Deus à parte das suas relações conosco.

Examinemos algumas coisas que a expressão “conhecimento de Deus em si” pode significar. (a) Conhecer Deus sem nenhuma mistura com a interpretação humana. Tal conhecimento, por certo, é impossível ao homem, porque todo conhecimento humano envolve interpretação humana. (b) Conhecer Deus de maneira “puramente teórica”, sem qualquer referência aos nossos interesses ou necessidades práticas. Mais adiante vou argumentar no sentido de que “conhecimento puramente teórico”, nesse sentido, é coisa que não existe. Todo conhecimento é prático porque atende a necessidades humanas. Certamente o conhecimento de Deus na Escritura tem esse caráter. Assim, não há nenhum conhecimento de “Deus em si” nesse sentido ilegítimo. Ao que parece, Calvino tem esse tipo de ponto em mente em III,ii,6 das *Institutas*, embora ele tenha um conceito menos técnico de “teórico” do que o que tenho presentemente em vista. (c) Conhecer Deus sem revelação. Evidentemente tal conhecimento não existe para o homem. Frequentemente Calvino tem a preocupação de colocar todo o nosso pensar em sujeição à revelação. Notem o contexto de I,x,2. (d) Conhecer Deus como ele se conhece. Como temos exposto em nossa argumentação, esse conhecimento também é excluído. John Murray afirma que quando Calvino nega o conhecimento de Deus *apud se* (“em si mesmo”) ele quer dizer que não conhecemos Deus como Deus se conhece. Ele distingue entre *apud se* e *in se*, que (argumenta ele) teria um sentido mais amplo. (e) Conhecer Deus exaustivamente. Esse também é excluído por nossa prévia argumentação. (f) Conhecer a essência de Deus. Ver item 2, acima. (g) Conhecer fatos a respeito de Deus (e.g., sua eternidade) que seriam reais mesmo que ele não tivesse

criado o mundo. Nesse sentido podemos conhecer “Deus em si”. Conhecemos esses fatos porque a Escritura os revela. É isso que Bavinck tinha em mente na página 337. (h) Conhecer Deus como ele realmente é. Sim! Embora os teólogos modernos às vezes tenham feito uso da declaração de Calvino em I,x,2 para fortalecer uma negação da cognoscibilidade de Deus, tal pensamento nunca passou pela mente de Calvino. De qualquer modo, a Escritura é clara: Deus tanto é cognoscível como conhecido. Ele é conhecido verdadeiramente, conhecido como ele realmente é. Alguns têm argumentado que, porque o nosso conhecimento de Deus vem por meio da revelação e depois por meio dos nossos sentidos, da nossa razão e da nossa imaginação, isso não pode ser um conhecimento de Deus como ele realmente é, mas só de como ele nos parece. É certamente verdade que conhecemos Deus como ele nos parece, mas, temos que presumir então que essas aparências são falsas, que não nos dizem a verdade? Só admitiríamos isso se comprássemos a pressuposição kantiana de que a verdade é sempre relativizada quando entra em nossa consciência, que a realidade está oculta de nós para sempre. Mas esse conceito é antiescriturístico. Na Escritura, a realidade (Deus em particular) é conhecida, e os nossos sentidos, a nossa razão e a nossa imaginação não constituem barreiras para este conhecimento; não os distorcem necessariamente.²⁵ Antes, os nossos sentidos, a nossa razão e a nossa imaginação são, eles próprios, revelações de Deus – meios que Deus utiliza para nos esclarecer a sua verdade. Deus é Senhor; ele não se fecha fora do seu mundo.

Devemos aprender diversas lições dessa discussão. Existem ambiguidades demais nos termos teológicos. Devemos evitar reações emocionais aos sons das expressões teológicas. Devemos tentar desenredar as ambiguidades presentes na terminologia e determinar o que as expressões significam antes de adotá-las ou atacá-las. Quando uma expressão pode ter muitos sentidos, como “Deus em si”, devemos distinguir cuidadosamente entre os sentidos para determinar em que sentidos a aceitamos em que sentidos não podemos aceitá-la.

4. Um trecho da linguagem humana tem o mesmo “sentido” para Deus que tem para o homem? Para Clark era importante dizer, por exemplo, que a declaração “ $2 + 2 = 4$ ” tem o mesmo sentido para Deus que tem para o homem. A alternativa, afirmou ele, seria o ceticismo. “Não matará” poderia significar para Deus “Plantará rabanetes”, isto é, a comunicação divino-humana seria impossível. Seu argumento é persuasivo, mas alguns esclarecimentos são necessários acerca do sentido de *sentido* (tema de que tratarei mais adiante). O sentido de *sentido* tem sido objeto de muita controvérsia em nosso século. Acredito que o termo *sentido* é mais bem empregado para designar o *uso* da linguagem que é autorizado por Deus.²⁶ Se presumirmos

25. Distorcem quando empregados pecaminosamente.

26. Naturalmente, Deus não nos faz revelações especiais sobre os sentidos das palavras (falando em

essa ideia, várias conclusões teologicamente significativas se seguirão, como veremos mais tarde. Uma dessas conclusões é que aprender o sentido é questão de grau. Cada trecho de linguagem tem múltiplos usos, e nós os aprendemos gradativamente – um por um, cada vez melhor. Saber o sentido de uma sentença como “ $2 + 2 = 4$ ” não é algo que ocorre definitivamente de maneira completa, de modo que a pessoa ou sabe ou não sabe o sentido. Antes, aprendemos cada vez mais acerca do sentido (i. é., os usos) de “ $2 + 2 = 4$ ”, conforme captamos cada vez mais as suas implicações, as suas relações com outras declarações, as suas aplicações à tecnologia, e assim por diante. Claro está que Deus conhece os sentidos de todas as palavras, frases e declarações exaustivamente. Ele conhece todos os seus usos, tanto reais como potenciais; Ele pode usar a nossa linguagem melhor do que qualquer de nós. E, naturalmente, num nível mais profundo, devemos dizer que o conhecimento que Deus tem da nossa linguagem é diferente do conhecimento que dela temos, porque o seu conhecimento é o conhecimento do Criador, o Senhor da linguagem (cf. as descontinuidades anteriormente discutidas).

A preocupação básica de Van Til no contexto da incompreensibilidade de Deus é com o nosso entendimento da Escritura. Podemos dizer que entendemos “plenamente” uma passagem quando fizemos uma correta exegese dela? Van Til diz não,²⁷ essencialmente pelas razões que anotei atrás. O conhecimento que Deus tem, mesmo da linguagem humana, é de uma ordem fundamentalmente diversa da do nosso. Significa que a Escritura não é clara ou nem mesmo inteligível? Se a resposta fosse sim, teríamos que dizer que Deus falhou em sua tentativa de comunicar-se! Não, a Escritura é suficientemente clara, de modo que não temos escusa alguma para a desobediência. Conhecemos a linguagem bastante bem (notem a ênfase sobre grau) para usar a Escritura como foi da intenção de Deus. Mas, porque a linguagem humana é tão rica e porque o conhecimento de Deus é tão compreensivo, a Escritura sempre conterà profundidades de sentido que escapam ao nosso entendimento. Essas profundidades de sentido são irrelevantes para nós porque estão além do nosso entendimento? Não. Nada é mais importante na Escritura do que o sentimento de mistério que ela comunica, a atitude de temor que ela evoca dos seus leitores.

Até quanto a “ $2 + 2 = 4$ ” podemos dizer que Deus conhece profundidades de sentido que nós não conhecemos, para não mencionar as outras descontinuidades implícitas na distinção Criador-criatura. Mas certamente Deus conhece também os mesmos níveis limitados de sentido que nós conhecemos, e, dentro dessa esfera. Ele se comunica com uma clareza que nos deixa sem desculpa.

termos gerais), mas ele espera que usemos a nossa linguagem apropriadamente, isto é, veraz, clara e amorosamente, estudando a linguagem no contexto da sua criação.

27. *Introduction*, 181ss.

5. Toda linguagem sobre Deus é figurada, antes que literal? A questão 4 tratou do uso que Deus faz da linguagem humana; essa trata do uso que nós fazemos dela. Aqui estamos perguntando se as palavras, quando aplicadas a Deus, têm que ter sentidos diferentes do que têm noutros usos. Todos nós sabemos que a Escritura emprega figuras de linguagem quando se refere a Deus – “mão”, “olho” de Deus, e assim por diante. Alguns têm defendido a ideia de que toda a linguagem humana acerca de Deus é figurada. Em seu argumento eles afirmam que a linguagem humana é uma linguagem terrestre, uma linguagem que se refere primariamente a realidades finitas, temporais. Se tal linguagem deve referir-se a Deus, precisa ser empregada de um modo diferente do seu uso natural, isto é, deve ser empregada “figuradamente” ou “analogicamente”.

Mas esse é outro problema grande demais para discutirmos em detalhes aqui. Esse tem sido um dos principais problemas da filosofia da religião, especialmente desde o tempo de Tomás de Aquino. Muitas espécies diferentes de analogias têm sido distinguidas umas das outras. Contudo, certos pontos básicos precisam ser levados em conta.

(a) *Diferentes referentes (ou referenciais), não diferentes sentidos.* É seguramente certo que as palavras têm uma *referência* significativamente diferente quando aplicadas a Deus. A justiça divina, por exemplo, é significativamente diferente da justiça humana. Mas o sentido de um termo não é seu referente.²⁸ *Cadeira* não muda de sentido por ser usado para referir-se a diferentes cadeiras ou a diferentes tipos de cadeira. Se alguém quiser mostrar que *justiça* tem um sentido figurado quando aplicado a Deus, terá de mostrar não meramente que a justiça de Deus é diferente da nossa, mas também que a diferença é de tal espécie que exige um uso figurado.

(b) *Distinção imprecisa.* As diferenças entre os usos “literal” e “figurado” são imprecisas. O uso “literal” de um termo é o seu uso primário ou “padrão”. Mas nem sempre é possível distinguir agudamente entre um uso “padrão” e um uso não padrão.

(c) *A linguagem humana refere-se naturalmente a Deus.* Uma epistemologia cristã rejeitará a premissa de que a linguagem humana refere-se primariamente a uma realidade finita, porque esta premissa se baseia no que temos chamado conceito não cristão de transcendência – que Deus não é revelado claramente na criação. Sobre uma base cristã devemos dizer que Deus criou a linguagem humana com vistas aos seus próprios propósitos, o principal dos quais era relacionar-nos com ele. A linguagem humana é (talvez até principalmente, ou “primariamente”) um meio pelo qual podemos falar uns com os outros acerca de Deus. Estando livres daquela falsa premissa, podemos ver todos os tipos de termo como tendo primária (“literal”)

28. Quando Pompéia foi destruída, o sentido de *Pompéia* permaneceu.

referência a Deus, antes que à criação. *Deus, justiça, amor*, etc., são candidatos pertinentes. Por que não pensar na justiça humana como modelada pela de Deus, em vez de no inverso? Essa é, de fato, a norma indicada na Escritura. Devemos notar também que todas as línguas têm vocabulários religiosos como uma sofisticada extrapolação dos vocabulários naturalistas previamente existentes. A linguagem religiosa é uma parte natural do discurso humano, porque Deus acha-se tão envolvido com a vida humana como são as mesas, as cadeiras, os pássaros e as árvores.

(d) *Uma linguagem-sobre-Deus claramente literal*. Certos termos referem-se claramente a Deus de maneira literal, não figurada. Por exemplo, tomemos atributos negativos tais como “Deus não é mentiroso”. Que é que nessa sentença teria possibilidade de ser construído como figurado? *Não*, evidentemente, tem seu sentido usual. *Mentiroso* também é literal; estamos distinguindo Deus dos mentirosos literais, não, nesse caso, de mentirosos figurados. Como outro exemplo, tomemos *amor*. Seguramente, como já notamos (ver (a), *supra*), há muitos referentes diferentes aqui, isto é, entre o amor divino e o humano. Contudo, até ao ponto em que *amor* tem valor aqui, atribui-se a Deus o que se espera do amor humano em sua melhor forma ou expressão: dádiva de si mesmo, ajuda, compromisso, simpatia ou empatia, etc. Certamente isso não é o mesmo que atribuir braços e olhos a Deus, pois podemos dizer de fato, ou significativamente, que Deus “realmente” não tem braços e olhos, mas não podemos aplicar semelhante negação quanto ao amor de Deus. O amor de Deus é mais do que a nossa linguagem pode captar, mas seguramente não é menos. Dizer que *amor* aplica-se a Deus só num sentido figurado terá o poder de diminuir o conteúdo sem adicionar coisa alguma.

(e) *Van Til sobre “analogia”*. Van Til de fato ensina que todo o nosso pensamento acerca de Deus é “analgógico”, mas em seu vocabulário *analgógico* significa “reflexivo do pensamento original de Deus”.²⁹ Uma vez que tanto a linguagem “literal” como a “figurada” podem ser “analgógicas” no sentido de Van Til, seu conceito de analogia não resolve a questão que temos diante de nós. Até onde sei, em parte alguma Van Til comenta a questão sobre se a linguagem a respeito de Deus pode ser literal ou não.

(f) *Jamais comprometamos a cognoscibilidade de Deus*. Devemos ser cuidadosos, aqui como noutras partes, quanto a traçar distinções tão agudas entre o pensamento de Deus e o nosso que comprometamos a sua cognoscibilidade. Mesmo onde são empregadas expressões figuradas a respeito de

29. *Reflexivo* tem dois sentidos aqui. Num sentido, todo pensamento humano reflete Deus; noutro sentido, só o pensamento obediente, crente, o faz. Essa distinção corresponde à distinção reformada tradicional entre os sentidos “mais amplo” e “mais estreito” da imagem de Deus. O pensamento descrente não é imagem da verdade e da bondade de Deus (exceto nos usos irônicos da expressão), mas reflete, sim, Deus em sua destreza. Ver mais adiante a nossa discussão sobre o conhecimento do incrédulo.

Deus, elas podem comunicar verdade. O caráter figurado desta ou daquela linguagem da Escritura não priva essa linguagem de significado. “Deus é uma rocha” é verdade, e comunica um sentido que não poderia ser transmitido por uma expressão literal. Deus fez as rochas, e ordenou desde antes da fundação do mundo que elas refletissem a sua força e a sua constância. A rocha é uma revelação de Deus, e é por essa razão que é uma figura apropriada.³⁰ Tal linguagem não é mero expediente que Deus é forçado a usar apesar da sua falsidade. Como diz John Murray: “Conhecemos a Deus por meio de analogias, mas o que sabemos não é mera analogia, mas o verdadeiro Deus”.³¹

6. O “pensamento-conteúdo” de Deus sempre difere do pensamento do homem? O conteúdo desempenhou um papel crucial na controvérsia da IPO (Igreja Presbiteriana Ortodoxa). Os seguidores de Van Til insistiam em que, quando um homem pensa, por exemplo, numa particular rosa, o “conteúdo” em sua mente sempre difere do “conteúdo” que há na mente de Deus quando ele pensa na mesma rosa.³² Seria um erro presumirmos que *pensamento-conteúdo* tem um sentido perfeitamente claro e então saltar para um ou outro vagão da banda. Em meu opúsculo sobre *Van Til the Theologian* argumento no sentido de que a ideia de “pensamento-conteúdo” é ambígua.³³ Nalguns sentidos eu diria que Van Til está certo; noutros, Clark é quem está.

(a) *Conteúdo* pode referir-se a *imagens mentais*. Penso que Van Til tem isso em mente, por exemplo, na página 184 de *Introduction*: “Quando o homem diz que Deus é eterno, ele pode, por causa das suas limitações, pensar em Deus somente como muito velho.³⁴ Ele pode pensar na eternidade somente em termos de anos intermináveis”. Essa declaração é falsa, a menos que “pensar em” se refira a formar imagem de algum tipo, a imaginação daquilo que nos pareceria ser eterno. Se a formação de imagem não estiver em vista, há então, certamente, maneiras pelas quais podemos pensar na

30. Ver Kline, *Images* [Imagens], quanto aos dados bíblicos acerca da criação em geral como uma imagem de Deus.

31. Paráfrase feita de *Lectures on the Doctrine of God* [Preleções sobre a Doutrina de Deus], de Murray, inédito. Ele está usando *analogia* no sentido linguístico tradicional, penso eu, não no sentido de Van Til descrito acima, na alínea (e).

32. Cf. Van Til, *Introduction*, 172, sobre a proposição “ $2 + 2 = 4$ ”. Van Til nega que “tem que haver identidade de conteúdo entre a mente divina e a humana sobre tal proposição”.

33. É interessante que Van Til confirma a ambiguidade desse conceito num diferente contexto. Na página 194 da *Introduction* ele argumenta que os cristãos e os não cristãos não concordam sobre nenhum “pensamento-conteúdo” acerca de Deus. Na página 195, contudo, ele argumenta vigorosamente que o conhecimento que o não cristão tem de Deus é um real pensamento conteúdo, com o que, presumivelmente, o cristão concordaria. E, ainda mais notavelmente, nas páginas 194 e 195, o “pensamento conteúdo” é contrastado com “mera formalidade”, tornando esta última expressão semelhantemente ambígua.

34. Não posso deixar de mencionar aqui o título de uma obra de Guerra Junqueira (1850-1923): *Velhice do Padre Eterno*; e o afresco de Michelangelo (na Capela Sistina, Vaticano), que representa a seu modo “A Criação de Deus” [Nota do tradutor].

eternidade como outra coisa que não tempo sem-fim. De outro modo, como é que os teólogos chegam a definir, como definem (Van Til inclusive), a eternidade como supratemporal? Se na controvérsia *conteúdo* significa “imagens mentais”, todo o argumento é especulativo e tolo. Não temos base alguma para supor que Deus pensa em algo semelhante às nossas imagens mentais. (Ainda que pudéssemos pensar sem usar imagens.) E, mesmo que ele o faça, não há razão para supor que as imagens de Deus são ou não são as mesmas que as nossas.

(b) *Conteúdo* pode referir-se aos *objetos do pensamento*. Dizer que Deus e o homem têm o mesmo “pensamento-conteúdo” simplesmente pode significar que Deus e o homem estão pensando nas mesmas coisas. Se esse é o sentido de *pensamento-conteúdo*, obviamente Deus e o homem têm pensamento-conteúdo comum. Eu tenho pensamentos sobre a minha máquina de escrever; certamente Deus também tem pensamentos sobre ela!³⁵

(c) *Pensamento-conteúdo* pode referir-se a *crenças* ou *juízos da verdade*. Certamente é possível a Deus e ao homem terem o mesmo “pensamento-conteúdo” nesse sentido; a Escritura constantemente nos concita a concordar com os juízos de Deus. O conceito de Van Til sobre “raciocínio analógico” é inconcebível sem referência a tal identidade.

(d) *Conteúdo* também pode referir-se aos *sentidos* associados a palavras na mente. Sobre esse ponto, ver áreas problemáticas 4 e 5.

(e) *Conteúdo* também pode referir-se à *plenitude* do entendimento de alguém. Sobre essa interpretação, evidentemente há sempre uma diferença divino-humana, porque o conceito de Deus sobre alguma coisa é sempre mais rico e mais completo do que qualquer conceito humano sobre a mesma coisa.

(f) Finalmente, *conteúdo* pode referir-se a todos os *atributos* do pensamento sob consideração. Porque os pensamentos de Deus são todos divinos em qualidade, e porque nenhum dos nossos é (ver anteriormente, sob “des-

35. Jim Halsey (“Critique”, 129) de fato contesta a minha declaração de que Deus e o homem podem ter as mesmas crenças e pensar nas mesmas coisas. Confesso que isso me deixa inteiramente perplexo. Quanto a crenças e objetos do pensamento de Deus, estou disposto a colocar as mesmas diferenças que coloquei alhures, isto é, as crenças de Deus são as crenças do Criador e, portanto, são originais em oposição às crenças derivadas, etc. Mas quanto a Halsey negar a continuidade que eu assevero, não faz nenhum sentido para mim. Acredito que Jesus ressuscitou dos mortos. Querirá Halsey dizer que Deus não afirma esse fato? É-me difícil acreditar que algum teólogo reformado possa manter algo tão absurdo. Claro está que a preocupação de Halsey é insistir na distinção Criador-criatura em todos os pontos; dessa maneira, a ideia de “identidade” ou “igualdade”, em sua opinião, deve ser rejeitada ao longo de toda a linha. Em minha opinião, porém, essa é uma abordagem extremamente mecânica e esquece os diferentes tipos de “identidade” que existem. Além disso, meramente rejeitar além das medidas o conceito de “identidade” cria graves problemas teológicos. Se o tipo errado de “identidade” ameaça a distinção Criador-criatura, negar toda identidade ameaça a presença de Deus em nosso mundo, pois impossibilita pensar que Deus e o homem podem habitar no mesmo universo, compartilhar a mesma história, ou entrar em significativas relações um com o outro.

continuidades”), nesse aspecto sempre há uma diferença de conteúdo entre os pensamentos de Deus e os nossos. Não obstante, as ambiguidades que temos discernido na expressão “pensamento-conteúdo” devem convencer-nos contra qualquer uso indefinido dela. Estou certo de que a confusão sobre o sentido dessa frase foi um significativo obstáculo para o mútuo entendimento entre os grupos de Clark e de Van Til.

7. Há uma “diferença qualitativa” entre os pensamentos de Deus e os nossos? *Diferença qualitativa* foi o grande grito de defesa das forças de Van Til contra o partido de Clark. De um lado, Clark (estamos informados) sustentava que só há uma “diferença quantitativa” entre os pensamentos de Deus e os nossos, isto é, que Deus conhece mais fatos que nós. Do outro lado, Van Til acreditava que a diferença é “qualitativa”. Estou disposto a afirmar que há diferença qualitativa entre os pensamentos de Deus e os nossos, mas não estou convencido do valor da frase na presente controvérsia. Que é uma “diferença qualitativa”? Definida com muita simplicidade, é uma diferença na qualidade. Assim, a diferença entre azul e verde pode ser uma “diferença qualitativa”. Tal uso, naturalmente, é totalmente inadequado para se fazer justiça à distinção Criador-criatura, que as forças de Van Til estavam tentando fazer. Para ser justos, porém, devemos reconhecer também que em inglês *diferença qualitativa* geralmente se refere a diferenças *muito grandes* na qualidade, não diferenças como a que existe entre azul e verde. Inclino-nos a falar em “diferenças qualitativas” em que as diferenças não são passíveis de medição quantitativa. Mas, mesmo com base nessa definição máxima, a frase ainda denota diferenças *dentro* da criação; não define singularmente a distinção Criador-criatura. Por isso, sou propenso a evitar essa frase, embora não fazendo objeção a ela. Conquanto seja apropriado usar uma expressão superlativa como essa para descrever a relação Criador-criatura, devemos curar-nos da noção de que *qualitativo* nos tira automaticamente da esfera das relações intracriacionais e de que nenhum outro termo pode substituí-lo num tal contexto.³⁶ Em vez de usar *diferença qualitativa*, prefiro usar termos que estejam mais diretamente relacionados com a terminologia da Escritura, por exemplo, diferenças entre Criador e criatura, Senhor e servo, Pai e filho, original e derivado, autoatestado e atestado por outrem. Nalguns contextos esses termos podem designar também relações intracriacionais; todos os termos da linguagem humana podem aplicar-se a uma coisa ou a outra dentro da criação. Mas quando se referem à diferença divino-humana, eles não são menos claros que *diferença qualitativa*, e em muitos aspectos são mais claros. A opinião segundo a qual *diferença qualitativa* de algum modo designa uma diferença maior do que o fazem estes

36. Essa noção parece permear o artigo de Halsey. Ele sugere continuamente que, se eu não falar em “diferenças qualitativas”, devo sustentar que as diferenças em vista são meramente “quantitativas”. Essa sugestão é inteiramente falsa.

outros termos, ou que é uma expressão mais apropriada do que as expressões bíblicas, indicam que a diferença de conceito é inteiramente sem base. Infelizmente, a *diferença qualitativa* veio a ser uma espécie de grito partidário de defesa na controvérsia da IPO. Para essa ação a frase é inteiramente imprópria.

Resumamos a nossa discussão da incompreensibilidade de Deus. É preciso reconhecer o senhorio de Deus na área do pensamento, bem como em todos os aspectos da vida humana. Devemos confessar que os pensamentos de Deus são totalmente soberanos e, portanto, agudamente diferentes dos nossos, já que os nossos são pensamentos de servos. Também, o ser de Deus está completamente além da nossa compreensão, mas não devemos interpretar a incompreensibilidade de Deus de um modo tal que comprometa a cognoscibilidade de Deus ou o envolvimento de Deus conosco no processo de pensar e de conhecer. Deus é revelado, e nós o conhecemos verdadeiramente, mas é nessa revelação e por causa dessa revelação que nos erguemos maravilhados. O “Caso Clark” é um exemplo clássico do dano que pode ser causado quando as pessoas dogmatizam sobre questões teológicas difíceis, sem se darem ao trabalho de, primeiro, procurar entender-se umas às outras, analisar as ambiguidades presentes em suas formulações, e reconhecer mais de um tipo de perigo teológico a evitar.

(2) CONHECIMENTO COMO UMA RELAÇÃO PACTUAL

Estivemos considerando as implicações do senhorio de Deus quanto ao nosso conhecimento dele. Vimos que o seu senhorio implica a sua cognoscibilidade e, ao mesmo tempo, a sua incompreensibilidade. Agora queremos indagar mais especificamente: Que espécie de conhecimento é coerente com o senhorio de Deus? Acima de tudo, devemos reconhecer que o conhecimento humano de Deus é de caráter pactual, como pactuals são todas as atividades humanas. Conhecer é ato de um servo pactual de Deus. Significa que, em conhecer Deus, como em muitos aspectos da vida humana, estamos sujeitos ao controle e à autoridade de Deus, confrontados com a sua inevitável presença. Como aprendemos em nossa discussão da incompreensibilidade de Deus, não ousemos aspirar à espécie de conhecimento que Deus tem de si mesmo; devemos satisfazer-nos com a espécie de conhecimento que um servo pode ter do seu Senhor, mesmo quando esse conhecimento seja um conhecimento de mistério ou da nossa própria ignorância. Examinemos agora, mais minuciosamente, esse “conhecimento-de-servo”. Vou dar o meu parecer de que o conhecimento-de-servo é um conhecimento *acerca* de Deus como Senhor, e um conhecimento que está *sujeito* a Deus como Senhor.

a. *Um conhecimento acerca de Deus como Senhor*

Conhecer a Deus é conhecê-lo como Senhor, é conhecer o seu nome *Yahweh* (Êx 14.18; 33.11–34.9; 1Rs 8.43; 1Cr 28.6-9; Sl 83.18; 91.14; Pv 9.10; Is 43.3; 52.6; Jr 9.23; 16.21; 33.2; Am 5.8). Como anteriormente vimos, Deus realiza poderosos atos “para que os homens saibam que eu sou o Senhor”. Essa ênfase é preeminente nos documentos do tratado pactual da Escritura.³⁷ Logo no começo do tratado o Grande Rei proclama o seu senhorio: “Eu sou o Senhor, teu Deus”.

Conhecer a Deus como Senhor envolve saber que ele exerce o *controle*.³⁸ Como foi previamente mencionado, Deus se faz conhecido por meio das suas poderosas obras, tanto na natureza (Rm 1.18-20) como na História (Sl 106.2,8; 145.4,12; Mt 11.20s.; 2Co 12.12; Hb 2.4). Podem ser obras de juízo (Êx 14.18) ou da graça (Mt 5.45; At 14.17; Mt 11.20s.). Também envolve conhecer sua *autoridade*, saber *que* ele é a autoridade suprema, e saber *o que* ele nos manda fazer. Conforme Gênesis, a primeira experiência de Adão foi ouvir ordens de Deus (Gn 1.28s.; cf. 2.16s.). O homem nunca ficou sem conhecimento da vontade de Deus. Mesmo as pessoas não regeneradas sabem o que Deus requer (Rm 1.21,32, possivelmente 2.14s.), e as alianças da redenção sempre envolvem renovadas aplicações dos estatutos de Deus (Êx 33.13; 34.5s.; 1Cr 28.6-9; Jr 9.24). Além disso, conhecer autoridade de Deus envolve saber que Deus está presente como aquele que nos une a ele numa relação pactual. Adão andava e conversava com Deus no Jardim do Éden, e até o incrédulo vê Deus claramente (Rm 1.19s.). Todos os homens são segundo a imagem de Deus (Gn 1.27ss.; 9.6; 1Co 11.7; Tg 3.9), e, por conseguinte, conhecem Deus como ele se reflete na própria vida deles; Deus está tão perto que não há como escapar-lhe. Na redenção Deus se aproxima novamente do seu povo, fala-lhes intimamente (cf. a linguagem

37. Meredith Kline, em seu *Treaty of the Great King* [Tratado do Grande Rei] (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1963), identificou algumas partes da Escritura (e.g., Êx 20.1-17, o Livro de Deuteronômio) como tendo a forma dos “tratados de suserania” dos heteus (ou hititas, NVI), nos quais um rei poderoso impunha a sua vontade sobre um rei menor. Esses documentos geralmente incluíam: (1) identificação do grande rei – seu nome, (2) prólogo histórico – a relação passada, entre o grande rei e o rei menor, focalizando as maneiras pelas quais o primeiro ajudou o segundo. 3) leis – (a) lealdade pactual fundamental, chamada “amor”, e (b) mandamentos pormenorizados para o rei menor (vassalo) obedecer, (4) sanções – bênçãos prometidas pela obediência, maldições, pela desobediência, (5) administração pactual – uso dos documentos, arranjos relacionados com a sucessão, e assim por diante. No Decálogo e em Deuteronômio, Deus é o Grande Rei, Israel é o vassalo. Kline argumenta que a aliança do Decálogo é de fato a parte original do cânon e que, como Deus inspirou a Escritura adicional, os acréscimos continuaram a desempenhar essencialmente as mesmas funções: identificação do nome do Senhor, história da aliança, lei pactual, sanções pactuais e administração pactual.

38. Notavelmente, o modelo de tratado (tanto bíblico como extrabíblico), como descrito por Kline, segue bem de perto o modelo controle-autoridade-presença. Seguindo-se à sua identificação-nome, o Senhor descreve as suas poderosas obras no prólogo histórico (controle), outorga suas leis (autoridade) e pronuncia bênçãos e maldições (presença). Daí, a seção “administração pactual” trata da promulgação e imposição da história, da lei e das sanções da aliança.

“Eu-tu” do Decálogo, como se Deus estivesse falando com uma só pessoa), habita com eles e os abençoa (Dt 33.13).

b. *Um conhecimento sujeito a Deus como Senhor*

Contudo, dizer que o conhecimento é pactual é mais que dizer que é *acerca* da aliança. Conhecer o Senhor não é meramente saber algo sobre o senhorio de Deus, embora certamente seja isso. Conhecer é um processo que em si mesmo está *sujeito* ao senhorio de Deus. Como acontece com todos os outros processos, o conhecimento humano está sob o controle de Deus, pela sua autoridade e exposto à sua presença. Assim Deus está envolvido em nosso conhecimento precisamente como está envolvido nas coisas sobre as quais temos conhecimento. O processo de conhecimento propriamente dito, à parte de qualquer informação obtida por ele, é uma revelação de Deus. Quando chegamos a ter conhecimento acerca de Deus, inevitavelmente chegamos a conhecê-lo. Consideremos os atributos do senhorio com relação a isso.

(i) *Conhecimento sob o controle de Deus.* Primeiro, o nosso conhecimento de Deus sempre se baseia na revelação. Quando vimos a conhecer a Deus, é ele que toma a iniciativa. Ele não espera passivamente que venhamos a descobri-lo, mas ele mesmo se faz conhecido. Além disso – ao menos no contexto pós-Queda³⁹ – esta revelação é graciosa, é pela graça; não a merecemos, mas Deus no-la dá como um “favor” que nos concede como parte da sua misericórdia redentora (Êx 33.12s.; 1Cr 28.6-9; Pv 2.6; Is 33.5s.; Jr 9.23s.; 31.33s.; Mt 11.25-28; Jo 17.3; Ef 4.13; Fp 1.9; Cl 1.9s.; 3.10; 2Tm 2.25; 2Pe 1.2s.; 2.20; 1Jo 4.7). Esse processo não envolve a revelação só no sentido objetivo (i. é., Deus criando o mundo e inspirando a Bíblia para que o revelem a um coração aberto); também envolve a revelação no sentido subjetivo, o que a Bíblia chama “iluminação” – a obra do Espírito Santo que abre o nosso coração para que reconheçamos, entendamos e usemos corretamente a sua verdade (2Co 4.6; Ef 1.18; Hb 6.4; 10.32; cf. 1Ts 1.5). Assim, a origem do conhecimento é trinitária. O Pai conhece tudo e todos, e revela a verdade a nós pela graça de seu Filho mediante a obra do Espírito em nosso coração. Note-se que cada pessoa da Trindade está envolvida no processo de conhecimento (cf. 1Sm 2.3; Sl 73.11; Is 11.2; 28.9; 53.11; Mt 11.25s.; Ef 1.17; Cl 2.3). É, pois, tudo de Deus, tudo de graça. Conhecemos Deus porque primeiro ele nos conheceu como seus filhos (cf. Êx 22.12; 1Co 8.1-3; Gl 4.9).⁴⁰

³⁹. Antes da queda havia graça no sentido de bênção imerecida, não, porém, no sentido de remissão da ira.

⁴⁰. A pergunta natural nesse ponto é: Se o conhecimento é um produto da graça redentora, como se pode dizer que os não regenerados conhecem Deus? A resposta é que há duas espécies de “conhecimento de Deus”, conhecimento na fé e conhecimento na incredulidade. Trataremos do “conhecimento na incredulidade” mais adiante. Aqui só vamos falar sobre o conhecimento do crente.

(ii) *Conhecimento sujeito à autoridade de Deus*. Na Escritura o conhecimento é ligado estreitamente à justiça e à santidade (cf. Ef 4.24; Cl 3.10). Os três “andam juntos” (1Co 8.1-3; 1Jo 4.7s.). O conhecimento que temos de Deus, no sentido mais completo, é inevitavelmente um conhecimento *obediente*. Permitam-me esboçar cinco importantes relações entre conhecimento e obediência.

1. O conhecimento de Deus produz obediência (Jo 17.26; 2Pe 1.3,5; 2.18-20). Os amigos de Deus necessariamente procuram obedecer-lhe (Jo 14.15, 21, etc.), e quanto melhor o conhecem, mais obedientes se tornam. Essa relação com Deus é, inevitavelmente, uma experiência santificadora; estar perto dele nos transforma, como indicam os quadros bíblicos da glória de Deus sendo transferida para o seu povo, a descida do seu Espírito sobre eles, e o processo de sua conformação à sua imagem.

2. A obediência a Deus leva ao conhecimento (Jo 7.17; Ef 3.17-19; 2Tm 2.25s.; 1Jo 3.16; cf. Sl 111.10; Pv 1.7; 15.33; Is 33.6).⁴¹ Esse ponto é o inverso do anterior; há uma relação “circular” entre conhecimento e obediência na Escritura. Nenhum deles é unilateralmente anterior ao outro, nem no sentido temporal nem no causal. Eles são inseparáveis e simultâneos. Um enriquece o outro (cf. 2Pe 1.5s.). Em meu modo de ver, alguns reformados “intelectualistas” (Gordon Clark aplicou esse rótulo a si próprio) deixam de fazer justiça a essa circularidade. Mesmo nos escritos de J. Gresham Machen frequentemente se vê a máxima “a vida é edificada sobre a doutrina” empregada de um modo que torce o fato de que nalguns sentidos o oposto também é verdade. É certamente verdade que, se você quiser obedecer a Deus mais completamente, terá de conhecê-lo; mas também é verdade que, se você quiser conhecer a Deus melhor, terá de procurar obedecer-lhe mais perfeitamente.⁴²

Essa ênfase não contradiz o ponto que anteriormente defendemos, segundo o qual o conhecimento é pela graça. O conhecimento e a obediência são-nos *dados* simultaneamente por Deus com base no sacrifício de Jesus. Uma vez dados, Deus continua a dá-los em cada vez maior plenitude. Mas ele faz uso de meios; Ele usa a nossa obediência como um meio pelo qual nos dá conhecimento, e vice-versa.

3. *Obediência é conhecimento, e conhecimento é obediência*. Muito frequentemente, na Escritura, *obediência* e *conhecimento* são empregados quase como sinônimos, ou por serem colocados em aposição um ao outro (e.g., Os 6.6), ou por serem utilizados para definir um ao outro (e.g., Jr

41. O “medo de Deus” [tradução direta] é aquela atitude básica de reverência e temor que inevitavelmente leva um desejo de fazer a vontade de Deus.

42. O círculo amplia-se cada vez mais: o conhecimento tem sua origem na graça de Deus e produz maior graça (Êx 33.13), a qual leva a mais conhecimento. Nesse caso, porém, há um início “unilateral”. A graça origina o conhecimento, não vice-versa.

22.16). Ocasionalmente, também, *conhecimento* aparece como um dos termos de uma lista geral de categorias distintamente éticas (e.g., Os 4.1s.), e assim é apresentado como uma forma de obediência (cf. Jr 31.31s.; Jo 8.55 [note-se o contexto, especialmente os vs. 19, 32, 41]; 1Co 2.6 [cf. vs. 13-15; “experimentados” aqui indica uma qualidade ético-religiosa]; Ef 4.13; Fp 3.8-11; 2Ts 1.8s.; 2Pe 1.5; 2.20s.). Nessas passagens a obediência não é meramente uma consequência do conhecimento, mas um aspecto constitutivo dele. Sem a obediência não há nenhum conhecimento, e vice-versa.⁴³

O ponto em questão aqui não é que *obediência* e *conhecimento* são termos sinônimos, intercambiáveis em todos os contextos. Eles de fato diferem. Conhecimento designa a comunhão entre nós e Deus (ver abaixo), obediência designa a nossa atividade dentro dessa relação. Mas estas duas ideias são tão inseparáveis uma da outra que muitas vezes podem ser usadas legitimamente como sinônimas, cada uma descrevendo a outra sob uma perspectiva particular.

4. *Por conseguinte, a obediência é o critério do conhecimento.* Para determinar se alguém conhece Deus, não lhe passamos meramente um exame escrito; examinamos sua vida. Na Escritura o ateísmo é uma posição prática, não meramente teórica; a negação de Deus se vê na corrupção da vida da pessoa (Sl 10.4ss.; 14.1-7; 53). Similarmente, a prova da fé ou do conhecimento do cristão é uma vida santa (Mt 7.21ss.; Lc 8.21; Jo 8.47; 14.15, 21, 23s.; 15.7,10,14; 17.6,17; 1Jo 2.3-5; 4.7; 5.2s.; 2Jo 6s.; Ap 12.17; 14,12). A suprema razão disso é que Deus é o Deus real, vivo e verdadeiro, não uma abstração concernente à qual podemos teorizar, mas sim alguém que está profundamente envolvido com cada uma das nossas vidas. O próprio “Eu sou” [que inclui “Eu estou”] de *Yahweh* indica a sua presença. Como diz Francis Schaeffer: Ele é “o Deus que está aí”. Assim, o nosso envolvimento com ele é um envolvimento prático, um envolvimento com ele não somente em nossa atividade teórica, mas em toda a nossa vida. Desobedecer é ser culpavelmente ignorante do envolvimento de Deus com a nossa vida. Dessa maneira, a desobediência envolve ignorância, e a obediência envolve conhecimento.⁴⁴

5. *Portanto, é evidente que o conhecimento propriamente dito deve ser procurado de um modo obediente.* Há mandamentos na Escritura que

43. F. Gerald Downing, em sua obra, *Has Christianity a Revelation?* [Terá o Cristianismo uma Revelação?] (Londres: SCM Press, 1964), iguala o conhecimento à obediência de tal maneira que de fato nega a existência de um conhecimento revelado de Deus no sentido conceptual de *conhecimento*. Em minha opinião, ele força demais a sua tese (ver, por exemplo, a sua exegese de Fp 3.8ss., que é um tanto bizarra). Mas ele faz algumas sugestões proveitosas, e o livro é muito útil para combater a nossa tradicional descrição de “conhecimento” como algo meramente intelectual. (“Meramente” pode ser uma palavra muito proveitosa na Teologia! Se Downing tivesse dito que o conhecimento não é *meramente* intelectual, teria dito uma coisa certa e útil.)

44. Diversas ideias desse parágrafo são oriundas das preleções de Shepherd, anteriormente citadas.

nos levam muito diretamente a ver como devemos procurar o conhecimento e que identificam as diferenças entre o conhecimento verdadeiro e o falso. Nesta conexão devemos meditar em 1 Coríntios 1, 2; 3.18-23; 8.1-3; e em Tiago 3.13-18. Quando buscamos conhecer Deus obedientemente, presumimos o ponto fundamental de que o conhecimento cristão é um conhecimento sob autoridade, que a nossa busca de conhecimento não é autônoma, mas está sujeita à Escritura. E, se isso é verdade, segue-se que a verdade da Escritura (e até certo ponto o seu conteúdo) deve ser considerada como o conhecimento mais certo e mais seguro que temos. Se este conhecimento deve ser o critério para todo e qualquer outro conhecimento, se deve governar a nossa aceitação ou a nossa rejeição de outras proposições, não há nenhuma proposição que possa questioná-lo ou pô-lo em dúvida. Assim é que, quando conhecemos Deus, conhecemo-lo mais certa e seguramente do que conhecemos qualquer outra coisa. Quando ele nos fala, o nosso entendimento da sua Palavra deve reger o nosso entendimento de todas as outras coisas. Esse é um ponto difícil porque, afinal de contas, o nosso entendimento da Escritura é falível e às vezes precisa ser corrigido. Mas essas correções só podem ser feitas com base num entendimento mais profundo da Escritura, não com base nalgum outro tipo de conhecimento.

É nesse ponto que somos apresentados ao termo pelo qual a apologética de Van Til é mais conhecida, o termo *pressuposição*. Pressuposição é uma crença que toma precedência sobre outra e que, portanto, serve como critério com relação à outra. Uma pressuposição última ou suprema é uma crença sobre a qual nenhuma outra toma precedência.⁴⁵ Para o cristão, o conteúdo da Escritura deve servir como sua pressuposição suprema. Nossas crenças sobre a Escritura podem ser corrigidas por outras crenças sobre a Escritura, mas, em relação ao corpo de informação extraescriturístico que possuímos, essas crenças são de caráter proposicional. Essa doutrina é meramente a efetivação do senhorio de Deus na área do pensamento humano. Ela meramente aplica a doutrina da infalibilidade da Escritura ao domínio do conhecimento. Visto dessa maneira, realmente não posso entender por que algum cristão evangélico⁴⁶ deva ter problema em aceitá-la. Estamos meramente afirmando que o conhecimento humano é um conhecimento-servo, que, na busca de conhecer algo, nossa primeira preocupação é descobrir o

45. Alguns poderão achar que essa definição de *pressuposição* tem muito de um toque intelectualista. Naturalmente, nesse contexto estamos interessados, mormente, em crenças, proposições, etc. Mas eu desejo acentuar que as “pressuposições” estão enraizadas nos “compromissos básicos” do coração. Quer usemos o termo “pressuposição” no sentido da definição acima, quer o definamos como “compromisso básico” e encontremos outro termo para empregar no contexto estritamente epistemológico, não me parece um problema muito importante.

46. Ou firme na Palavra de Deus. Como noutros escritos, pretendo contribuir para resgatar o sentido da bela palavra “evangélico”, tão desvirtuada, quer no campo da Teologia como, principalmente, pelos movimentos modernos de comércio e indústria da religião [Nota do tradutor].

que o nosso Senhor pensa a seu respeito e concordar com o seu julgamento, pensar seus pensamentos segundo ele. Que alternativa poderia existir? Ousaria alguém sugerir que, embora nos comprometendo sem reserva a Cristo, não há lugar para tais compromissos em nosso trabalho intelectual? Assim, essa doutrina de pressuposições pura e simplesmente assevera o senhorio de Cristo sobre o pensamento humano. Qualquer coisa menos que isso lhe é inaceitável.

(iii) *Conhecimento exposto à presença de Deus.* Comumente distinguimos entre conhecimento de fatos (“conhecer ou saber isso...”), conhecimento que significa ter habilidades (“saber como...”), e conhecimento de pessoas (“conhecer quem...”).⁴⁷ Esses três são inter-relacionados, mas não são idênticos. Conhecer uma pessoa inclui conhecer fatos a respeito dela (contrariamente a alguns teólogos “personalistas”), mas é possível conhecer fatos acerca de alguém sem conhecê-lo, e vice-versa. Um cientista político pode conhecer muitos fatos sobre o presidente dos Estados Unidos sem poder dizer que “conhece” o presidente. Um jardineiro da Casa Branca pode conhecer muito menos fatos e, contudo, pode ser capaz de dizer que conhece muito bem o presidente.

Todas as três espécies de conhecimento são mencionadas na Escritura e todas elas são teologicamente importantes. O crente deve conhecer certos fatos acerca de Deus – quem ele é, o que faz. Note-se a importância do “prólogo histórico” dentro da estrutura da aliança: o Senhor principia o documento pactual dizendo o que ele faz. A aliança começa pela graça. Aqueles que menosprezam o conhecimento fatural do cristianismo estão de fato menosprezando a mensagem da graça (cf. Sl 100.3; Rm 3.19; 6.3; 1Jo 2.3; 3.2 – exemplos tomados ao acaso do conhecimento que é vital para o crente). Além disso, o crente é alguém que aprende novas habilidades – como obedecer a Deus, como orar, como amar – como também aprende habilidades nas quais os crentes diferem uns dos outros – a pregação, a evangelização, o ofício de diácono, e assim por diante (cf. Mt 7.11; Cl 4.6; 1Tm 3.5). Mas (e talvez mais importante) o conhecimento cristão é conhecimento pessoal, de pessoas. É conhecer Deus, Jesus Cristo e o Espírito Santo.⁴⁸

47. O conhecimento de coisas poderia ser uma quarta categoria. Muitas vezes, quando falamos sobre o conhecimento de coisas (bananas, Suíça, a estrutura de preços do mercado de cereais) estamos pensando em conhecimento fatural. Outras vezes, ou talvez sempre, em certa medida, estamos pensando numa familiaridade um tanto análoga ao conhecimento de pessoas. Não acredito que seria edificante definir essas questões agora.

48. Embora as três espécies de conhecimento sejam distintas, cada uma delas envolve as outras. Você não pode conhecer uma pessoa sem conhecer alguns fatos sobre ela e sem ter alguma capacidade de relacionar-se com ela de maneira significativa, etc. Pode-se, pois, descrever o conhecimento cristão sob três “perspectivas”: no sentido de saber ou aprender fatos e dominar as implicações e os usos desses fatos (Gordon Clark), ou no sentido de desenvolvimento de habilidades no uso dos fatos em nossas relações uns com os outros e com Deus, ou no sentido de conhecer Deus, em cujo contexto aprendemos fatos e habilidades.

Às vezes nas Escrituras “conhecer” uma pessoa refere-se principalmente a saber fatos sobre ela, porém mais frequentemente significa estar envolvido com ela, seja como amigo seja como inimigo (cf. Gn 29.5; Mt 25.24; At 19.15; 1Co 16.15; 1Ts 5.12. O uso comum de *conhecer* com referência ao intercuro sexual também deve ser observado neste ponto, e.g., Gn 4.1). Quando a Escritura fala sobre Deus “conhecer” os homens, geralmente a referência não é ao conhecimento fatural (desde que não é preciso dizer que Deus conhece os fatos). Em tais contextos, *conhecer* geralmente significa “amar” ou “agir como amigo” (notem-se Êx 33.12,17; Sl 1.5s.; Jr 1.5; Am 3.2; Na 1.7; Mt 25.12; Jo 10.14, 27). Com frequência, este é um ponto exegético muito importante, especialmente em Romanos 8.29. A declaração ali feita de que Deus “pré-conheceu” algumas pessoas não pode significar que ele sabia que elas iriam crer, e, por conseguinte, não pode ensinar que a predestinação se baseia na previsão divina das escolhas autônomas do homem. Antes, o versículo ensina que a salvação se origina no conhecimento (i. é., no amor) soberano que Deus tem dos seus eleitos. Disso decorre que a Escritura quase nunca fala em Deus “conhecer” um descrente; os únicos exemplos que posso encontrar disso (Jo 2.25; 5.42) claramente se referem a conhecimento fatural.

O conhecimento que o homem tem de Deus é, pois, muito similar ao conhecimento que Deus tem do homem. Conhecê-lo é estar envolvido com ele como amigo ou como inimigo. Quanto ao crente, conhecê-lo é amá-lo – daí a forte ênfase à obediência (como vimos) como um aspecto constitutivo do conhecimento de Deus. Aqui, contudo, desejamos focalizar o fato de que o Deus que conhecemos e a quem amamos está necessariamente presente conosco, e, portanto, a nossa relação com ele é uma relação verdadeiramente pessoal. A intimidade do amor presume a realidade presente do ser amado. Podemos amar alguém a distância, mas somente se essa pessoa desempenhar um papel significativo e continuado em nossos pensamentos, decisões e emoções, e nesse sentido essa pessoa está perto de nós. Mas, se Deus controla todas as coisas e constitui a autoridade suprema para todas as nossas decisões, ele nos confronta a todo o instante; seu poder é manifesto em toda a parte, e sua Palavra requer constantemente a nossa atenção. Ele é a realidade mais inevitável que há, e a mais íntima, visto que o seu controle e a sua autoridade se estendem aos mais profundos recessos da alma. Dada a amplíssima abrangência do seu controle e da sua autoridade, não podemos pensar em Deus como distante. (Os controladores e autoridades terrenos parecem muito distantes precisamente porque a sua autoridade e o seu controle são muito limitados.) Assim sendo, Deus não é meramente um controlador e uma autoridade, é também uma familiaridade íntima.

A linguagem pactual da Escritura assinala essa intimidade. Deus fala com Israel usando a segunda pessoa do singular, como se toda a nação fosse

uma só pessoa; Deus emprega a linguagem de “Eu e tu”. Ele proclama a seu povo bênçãos e maldições, sinal da sua permanente presença (sacerdotal). Conforme avança a história da redenção, a relação pactual é descrita em termos de casamento (Os; Ef 5; etc.), de filiação (Jo 1.12; Rm 8.14-17; etc.) e de amizade (Jo 15.13-15).⁴⁹

O sentimento de que o crente faz todas as coisas não somente para a glória de Deus, mas também na presença de Deus (*coram deo*) tem sido uma verdade preciosa para o povo reformado. Deus não somente controla e ordena, mas em toda a nossa experiência ele é, supremamente, aquele “a quem temos de prestar contas” [Hb 4.13]. Nada pode estar mais longe da determinista, impersonalista, intelectualista e fria marca da religião representada pela popular caricatura do calvinismo.

Em suma, o “conhecimento de Deus” refere-se essencialmente à amizade (ou inimizade) da pessoa humana com Deus. Essa amizade pressupõe conhecimento noutros sentidos – conhecimento de fatos acerca de Deus, conhecimento de habilidades para uma vida reta, e assim por diante. Envolve, portanto, uma resposta pactual da pessoa integral a Deus, em todas as áreas da vida, quer em obediência quer em desobediência. Centralizando mais, envolve um conhecimento do senhorio de Deus – do seu controle, da sua autoridade e da sua realidade presente.

EXCURSO: SABEDORIA E VERDADE

O conceito bíblico de sabedoria e de verdade é semelhante ao conceito do conhecimento em importantes aspectos. Enquanto o *conhecimento*, num sentido amplo, designa a amizade (ou inimizade) pactual entre Deus e o homem, a *sabedoria* focaliza o elemento de saber como fazer algo, a habilidade. O homem sábio é aquele que tem habilidade para *fazer* alguma coisa – não apenas um conhecimento fatural de algo, mas também a habilidade de fazer uso correto do seu conhecimento. Esse uso pode ocorrer em diversas áreas, por exemplo, Bezalel, filho de Uri, foi “cheio do Espírito de Deus e de sabedoria” (na versão utilizada pelo Autor; ARA: “de habilidade, de inteligência”; NVI: “destreza, habilidade”) para realizar a verdadeira obra de arte do tabernáculo (Êx 31.1-6). Mais frequentemente, porém, *sabedoria* tem uma conotação moral-religiosa, de modo que podemos defini-la como “a habilidade de viver piedosamente” (cf. especialmente Tg 3.13-17). Podemos ver, então, que a sabedoria, como o conhecimento, envolve um entendimento do senhorio de Deus bem como uma real obediência ao Senhor (Pv

49. Alguns escritores veem grande “progresso” sendo feito aqui, das categorias pactual e legal para as categorias pessoal e íntima. Eu, porém, vejo estas últimas metáforas como o desenvolvimento natural da intimidade já envolvida na relação pactual. Que é que poderia ser mais íntimo do que a relação assumida em Deuteronômio 6.5? A ideia de que a lei é necessariamente algo frio e impessoal provém do pensamento humanista moderno, não da Escritura.

9.10; cf. 1.7).⁵⁰ Podemos ver também que, como o conhecimento, a sabedoria é um dom da graça de Deus e tem origem trinitária: Deus, o Pai, é a fonte da sabedoria, no Filho estão ocultos todos os tesouros da sabedoria, e o Espírito é o Espírito de sabedoria. A sabedoria é comunicada pela Palavra e pelo Espírito (cf. Êx 28.3; 31.3; Dt 34.9; Pv 3.19; 8.30; 28.7-9; 30.5; Jr 8.8s.; At 6.3; 1Co 1.24, 30; 2.6-16; Cl 2.3; 3.16; 2Tm 3.15).

O termo *verdade* é empregado em vários sentidos na Escritura. Podemos distinguir um sentido “metafísico” (o verdadeiro é o absoluto, o completo, em oposição ao relativo, ao parcial, etc. – Jo 6.32, 35; 15.1; 17.3; Hb 8.21; 1Jo 5.20), um sentido “epistemológico” (o verdadeiro é o correto – Dt 17.4; 1Rs 10.6; Ef 4.24 – i. é., “verdade proposicional”), e um sentido “ético” (“andar na” verdade, i. é., fazer o que é certo – Ne 9.33; Sl 15.2; 25.5; 26.3; 51.6 [note-se o paralelo com sabedoria]; 86.11; Ez 18.9; Os 4.1; Jo 3.20s.; Gl 5.7; 1Jo 1.6).⁵¹ A verdade, bens como o conhecimento e a sabedoria, vem pela graça, por comunicação trinitária, pela Palavra e pelo Espírito (Dn 10.21; Jo 8.31s.; 14.6; 17.17 [cf. vs. 6, 8; 2Sm 7.28; Sl 119.142,160]; Rm 2.8; 2Co 4.2; 6.7; Gl 2.5; Ef 1.13; Cl 1.5; 2Ts 2.12; 1Tm 3.15; Tg 3.14; 1Pe 1.22; 2Pe 2.2; Ap 6.10; 15.3; 16.7).

Embora os conceitos bíblicos sobre a sabedoria e a verdade não sejam precisamente sinônimos de “conhecimento”, corroboram certas ênfases dadas em nossa discussão do conhecimento. Ainda que tanto a sabedoria como a verdade estejam significativamente relacionadas com o conhecimento proposicional ou conceptual, nenhum desses termos pode ser plenamente explicado pelo emprego de categorias proposicionais. Ser “sábio” ou “conhecer a verdade”, no sentido bíblico mais completo, não é meramente conhecer fatos acerca da teologia (tampouco é uma espécie de conhecimento místico vazio de conteúdo proposicional). A sabedoria e a verdade, como o conhecimento, são dadas pela graça de Deus, e nos sentidos mais profundos dos termos, envolvem obediência e um envolvimento íntimo, pessoal, entre o Criador e a criatura.

C. O CONHECIMENTO DO INCRÉDULO

Agora deparamos com um problema. Se conhecimento, na Escritura, não somente envolve conhecimento fatural, mas também (1) um dom da graça redentora de Deus, (2) uma obediente resposta pactual a Deus e (3) um envolvimento amoroso, pessoal, como se pode dizer que o incrédulo conhece

50. *Sabedoria* e *conhecimento* são quase sinônimos em Provérbios e noutras partes da literatura de sabedoria bíblica.

51. Quanto a essa tríplice distinção, ver John Murray, *Principles of Conduct* [Princípios de Conduta] (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1957), 123-28, e Vos, *Biblical Theology* [Teologia Bíblica], 382s.

Deus? Vimos que, conforme a Escritura, o incrédulo conhece Deus (Rm 1.21), mas, como pode ser isso?

Bem, a Escritura também nos diz que os incrédulos não conhecem Deus (cf. as passagens anteriormente listadas). Então, evidentemente, há um sentido (ou sentidos) em que eles de fato o conhecem, e um sentido (ou sentidos) em que não o conhecem. Devemos tentar destacar algumas dessas distinções.

(1) SIMILARIDADES

Em importantes aspectos o conhecimento do incrédulo é semelhante ao do crente. Examinando o esboço da última seção, podemos dizer (1) que Deus é igualmente cognoscível, mas incompreensível para o crente e para o incrédulo e (2) que em ambos os casos o conhecimento pode ser descrito como conhecimento *pactual*. Tanto o crente como o incrédulo têm conhecimento *sobre* o controle, a autoridade e a presença de Deus. O conhecimento do incrédulo, como o do crente, é um conhecimento de que Deus é Senhor (cf. passagens anteriormente mencionadas). E ambas as formas de conhecimento estão *sujeitas* ao controle, à autoridade e à presença de Deus. O incrédulo, como o crente, só conhece Deus por iniciativa de Deus, embora recuse obedecer a essa autoridade. Seu conhecimento não é somente um conhecimento acerca de Deus, mas um conhecimento do próprio Deus (Rm 1.21). É, de fato, uma confrontação com Deus como presente, embora ele experimente a presença da ira de Deus (Rm 1.18), não sua bênção redentora (cf. Êx 14.4, em que o conhecimento que os egípcios tinham de Deus ocorre em meio à experiência de juízo).⁵²

(2) DIFERENÇAS

Pode-se extrair as diferenças essenciais da discussão anterior. O conhecimento do incrédulo vincula (1) ausência da graça salvadora, (2) recusa a obedecer, e (3) ausência da bênção redentora. Mas devemos ser mais específicos. Como será que essas diferenças afetam a consciência do incrédulo e sua expressão dessa consciência conforme ele vive, toma decisões, argúi, filosofa, teologiza, e assim por diante? Examinemos várias possibilidades.

a. *A revelação não produz nenhum impacto no incrédulo*

Poderíamos ser tentados a dizer que o “conhecimento” que o incrédulo tem consiste simplesmente do fato de que ele é cercado pela revelação de

⁵². Naturalmente, o descrente experimenta a bênção da “graça comum” de Deus (Mt 5.45ss.; At 14.17ss.) – as manifestações da bondade não redentora de Deus pelas quais ele procura atrair amorosamente os homens para o arrependimento e a fé.

Deus, embora essa revelação não produza nenhum impacto em sua consciência. Com base nessa ideia, certamente poderíamos dizer que, num sentido, Deus se revela a todos. Também poderíamos falar enfaticamente sobre os efeitos da depravação sobre o conhecimento. O pecador é tão depravado que ele bane Deus da sua mente completamente; a revelação de Deus não exerce absolutamente nenhum impacto sobre o seu pensamento.⁵³ Considero inadequada essa ideia pelas seguintes razões: (1ª) Segundo esse pensamento, poderíamos dizer que Deus se revela ao homem decaído, mas certamente não poderíamos dizer que o homem decaído tem conhecimento de Deus. Mas a Escritura retrata os incrédulos como conhecendo Deus. (2ª) A Escritura descreve os incrédulos, e mesmo os demônios, como constantemente interagindo com a revelação de Deus. Deus é não somente revelado a eles, mas também é “visto claramente” (Rm 1.20; [tradução direta; cf. NVI]). Eles têm “conhecimento de Deus” (Rm 1.21), e “mudaram a verdade de Deus em mentira” (Rm 1.23,25). Mas, como poderia alguém mudar algo que nunca entrou em sua mente? Segundo a Escritura, os incrédulos também falam verdadeiramente de Deus, como veremos.

b. *O incrédulo deveria conhecer Deus, mas não conhece*

Jim S. Halsey (anteriormente mencionado noutra conexão) sugere em seu livro *For a Time Such as This* [Para um Tempo como Este]⁵⁴ que o incrédulo deveria saber, só por natureza, que o Deus verdadeiro é o Criador do mundo, que a sua providência é sobre todas as suas obras, e assim por diante. Ele acrescenta: “As conclusões acima, deve-se notar cuidadosamente, são conclusões às quais todo homem deveria chegar; isso não implica, porém, que qualquer homem pode de fato chegar a elas... ‘Dever’ não implica necessariamente capacidade”.⁵⁵ O ponto visado por Halsey é que o conhecimento do incrédulo é apenas potencial, não real, que, embora ele esteja obrigado a conhecer, não conhece realmente. Van Til também fala desse modo em certa ocasião, mas estou convicto de que essas expressões são inadequadas. Essencialmente, é a mesma situação descrita como acima – o incrédulo realmente não conhece; ele é meramente obrigado a conhecer. Mas a Escritura diz que o incrédulo de fato conhece, como vimos. Além disso, nem Halsey nem Van Til sustentam essa posição coerentemente, como veremos.

53. Nalgumas traduções da Bíblia, Romanos 1.28 sugere algo semelhante ao seguinte: O incrédulo não quer ter Deus em sua consciência, e por isso a sua consciência é vazia de Deus. Contudo, *epignosei*, no grego, significa muito mais do que “consciência”, e, em todo caso, a rejeição visualizada no versículo é um ato deliberado que, num ponto, pressupõe um conhecimento de Deus; o incrédulo está rejeitando algo que ele conhece.

54. Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1976.

55. *Ibid.*, 63.

c. *Ele conhece a Deus “psicologicamente”*

Na página 65 do seu livro, Halsey sugere outra formulação: o incrédulo conhece Deus num sentido “psicológico”, não “epistemológico”.⁵⁶ Não me é muito claro o que Halsey quer dizer com “epistemológico”, mas nas páginas subsequentes ele o relaciona repetidamente com “atividade interpretativa”. Assim, ele parece argumentar, o incrédulo conhece Deus, mas a sua atividade interpretativa sempre o nega. Contudo, (1) este conceito contradiz *b*, que aparentemente Halsey quer sustentar também. Segundo esse conceito, o conhecimento do incrédulo não é somente potencial, mas real, mesmo que tão somente “psicológico”. Em seu livro, Halsey não revela nenhuma percepção de qualquer problema aqui. (2) Que é que significa falar de um conhecimento (psicológico) presente no homem que seja completamente vazio de “interpretação”? Não é verdade que todo conhecimento envolve “interpretação” nalgum sentido? O conhecimento não envolve necessariamente uma “interpretação” daquilo que é conhecido? Confesso que não acho inteligível esse conceito.

d. *Ele reprime o seu conhecimento psicologicamente*

Alguns estudantes de apologética reformada tentaram pensar no assunto mais ou menos em termos freudianos, isto é, o incrédulo “reprime” o seu conhecimento a tal ponto que este se torna totalmente subconsciente ou inconsciente.⁵⁷ Esta ideia, como as demais, apresenta um sentido um tanto inteligível, no qual podemos falar do “conhecimento” do incrédulo, mas, ao mesmo tempo, podemos considerar a sua depravação como tão radical que bane o conhecimento de Deus da “consciência”. O problema aqui, porém, é que a Escritura fala dos incrédulos – e até dos demônios! – como (ao menos às vezes) cômicos da verdade e querendo afirmá-la (ver Mt 23.3s.; Mc 1.24; Lc 4.34; 8.28; Jo 3.2; At 16.17; Tg 2.19).

e. *Suas concordâncias com os crentes são “puramente formais”*

A cada passo Van Til se refere a “concordâncias” entre crente e incrédulo “puramente formais”, isto é, ambos usam as mesmas palavras para expressar significados completamente diferentes.⁵⁸ Certamente surgem oca-

56. Van Til usa um pouco dessa mesma terminologia, como assinala Halsey, mas não estou certo de que ele a usa como Halsey. Em todo caso, claro está (ver abaixo) que Van Til (em contraste com Halsey) não considera essa distinção como uma solução definitiva do problema.

57. Van Til fala ocasionalmente desta maneira. Note-se o seu frequente refrão que afirma que o incrédulo conhece a verdade “bem no fundo”, e às vezes a sua linguagem é até mais “psicologista” que essa. Contudo, não acho essa representação coerente com outras coisas que Van Til diz, nem acho que ela é central em sua perspectiva.

58. Cf. Van Til, *Introduction* [Introdução], 92, 113; *Defense of Faith* [A Defesa da Fé] (Filadélfia: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1955, 1967), 59.

siões como esta, por exemplo, quando teólogos heréticos usam o termo *revelação* para referir-se aos resultados da sua penetração nas questões religiosas. É evidente que essa é uma maneira pela qual a incredulidade suprime a verdade. Seria errado, porém, generalizar e dizer que todas as concordâncias entre os incrédulos e a Escritura têm esse caráter. (1) Se isso fosse verdade, não se poderia dizer que o incrédulo tem conhecimento; seu “conhecimento” seria apenas aparente. Se eu digo “ $2 + 2 = 4$ ” mas com isso quero dizer “ $2 + 2 = 7$ ”, não expresso nenhum conhecimento, mas unicamente erro. Mas, sem conhecimento genuíno, diz-nos Romanos 1, o incrédulo poderia desculpar-se. (2) A Escritura não apresenta as declarações de Satanás ou dos incrédulos como *só formalmente* verdadeiras (ver a lista sob *d*, linhas atrás). Tais declarações são uma engenhosa mistura de verdade e erro. (3) Se os incrédulos só dissessem verdade formal, a comunicação com eles seria impossível; o cristão não poderia falar com eles sobre as árvores porque para eles *árvore* não se referiria a árvores. (4) Duvido que uma concordância *puramente* formal seja coisa que exista. Mesmo a decisão de “usar as mesmas palavras” numa conversa (sobre árvores ou sobre Deus) é uma decisão que pressupõe mais que mero conhecimento formal da verdade. Mesmo quando o teólogo moderno usa revelação para referir-se às suas percepções religiosas, ele mostra que conhece algo sobre as suas percepções religiosas, sobre as potencialidades da revelação, e sobre a verdade que ele engenhosamente procura evitar.

f. *Seu “conhecimento” é sempre falsificado por seu contexto*

Ou deveríamos dizer que o incrédulo aceita proposições que isoladamente são verdadeiras, mas que são falsificadas no contexto que ele lhes fornece?⁵⁹ Por exemplo, o incrédulo diz a verdade quando diz que “a rosa é vermelha”, mas a declaração se torna falsa quando vista na abrangente estrutura do pensamento do incrédulo, que é: “a rosa não criada-pelo-Deus-triúno é vermelha por acaso”. E, desde que as declarações são entendidas adequadamente “no contexto”, e não “fora do contexto”, poderíamos dizer que, entendidas apropriadamente, todas as declarações do incrédulo são falsas. Bem, é certo que uma declaração normalmente verdadeira pode ser utilizada para comunicar falsidade quando colocada num contexto falso. E é certamente verdade que a estrutura antiteísta (que todo incrédulo adota) é um contexto falso. Mas a ideia de que sentenças verdadeiras, empregadas como parte de um sistema falso, com isso se tornam falsas, é uma espécie de teoria idealista da linguagem que não tem base cristã e que seria rejeitada por todos os linguistas, os linguistas idealistas inclusive! Podemos asseverar legitimamente que os incrédulos às vezes reprimem a verdade tentando inte-

59. Cf. Van Til, *Introduction*, 26.

grá-la numa abrangente estrutura que é falsa, mas (como em *e*, p. 68) não devemos generalizar tanto a ponto de dizer que todos os incrédulos sempre fazem isso. Dizê-lo (mesmo aceitando as questionáveis premissas linguísticas) seria negar ao incrédulo toda e qualquer coisa que legitimamente se pudesse denominar “conhecimento”.⁶⁰

g. Seu conhecimento só existe quando ele não é reflexivo

Um tanto relacionada com o que temos acima (e em *c*) está a prontidão demonstrada por Van Til em dizer que os incrédulos falam a verdade quando não são reflexivos, não porém em seus “sistemas de pensamento”.⁶¹ Pode-se dar um ponto a isso. Tipicamente, os filósofos não cristãos procuram usar as suas filosofias para articular e inculcar a sua oposição à verdade; eles procuram tornar plausível a sua incredulidade, procuram mostrar que os fatos são mais bem tratados sobre uma base descrente. Desde que eles tendem a dedicar mais esforço e energia à supressão da verdade em sua obra teórica do que em sua vida prática, seria de esperar que eles estivessem menos vigilantes em situações práticas, que estivessem então mais propensos a, inconscientemente, reconhecer Deus. Bem, eu penso que usualmente é esse o caso, mas, certamente, isso não é nada mais que uma generalização tosca e pré-moldada. Não temos base para negar exceções a essa regra, e por certo não temos nenhuma justificativa para localizar aqui a diferença entre o conhecimento do crente e o do descrente. Ousaria alguém sugerir que o filósofo incrédulo é *necessariamente* menos depravado em sua vida pessoal do que em sua vida profissional? E, se ele conhece alguma verdade afinal, como podemos afirmar que tal conhecimento não vai influenciar a sua erudição, como influencia a sua vida comum? O certo é que a Escritura nunca traça uma linha desse tipo entre a vida e a teoria. Ao contrário, na Escritura o pensamento faz parte da vida e está sujeito às mesmas influências morais e religiosas que regem tudo o mais na vida.

h. Ele não crê em suficientes proposições

Gordon H. Clark, em sua obra *Religion, Reason and Revelation* [Religião, Razão e Revelação]⁶² (87-110) e no *Johannine Logos* [Logos Joânico],⁶³ procura definir a fé salvadora como o assentimento a proposições. Ele

60. Dessa maneira, quando Van Til afirma que o conhecimento do incrédulo é “verdadeiro até onde ele vai”, não devemos usar isso como pretexto para saltar para uma teoria idealista da linguagem que, quanto eu o conheço, Van Til repudia.

61. Num jornal estudantil critiquei Van Til por afirmar que o incrédulo “nada conhece verdadeiramente”. Ele escreveu várias vezes nas margens que, em sua opinião, a ignorância dos incrédulos centraliza-se “no sistema deles”; cf. Van Til, *Introduction*, 81-84, 104.

62. Filadélfia: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1961.

63. Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1972; cf. Gordon H. Clark, *Faith and Saving Faith* [Fé e Fé Salvadora] (Jefferson, Md.: Trinity Foundation, 1983).

rejeita a posição tradicional da Reforma segundo a qual a fé como “confiança” (*fiducia*) é mais que “assentimento”. O incrédulo é, então, simplesmente alguém que deixou de assentir ao requerido número de proposições. Os demônios, em Tiago 2.19, argumenta Clark, creem que Deus é um, mas não creem noutras proposições, e, portanto, estão perdidos. Clark pretende descrever essa posição como uma forma de “intelectualismo”, e é o que é. Não devemos esquecer, porém, a forte insistência de Clark em que a vontade está muitíssimo envolvida no assentimento e que, de fato, é imprudente fazer qualquer aguda distinção entre vontade e intelecto. A vontade é ativa em todos os atos intelectuais, e vice-versa. Além disso, a ideia que Clark tem de “assentimento” é robusta. Assentir, em seu conceito, não é meramente ter ideias “girando esvoaçantes no cérebro”, como Calvino gostava de dizer, mas é aceitar uma proposição plena e sinceramente, o suficiente para agir com base nela. Dessa maneira, Clark não é cego para a conexão escriturística entre conhecimento e obediência. Embora o seu conceito siga um modelo muito mais intelectualista do que o modelo mais tradicional, não poderíamos com seriedade afirmar que o “assentimento” de Clark seja menos rico que a *fiducia* da Reforma. O meu problema com o conceito de Clark é mais no sentido de que ele passa por alto algumas complicações presentes na *psicologia da fé*.

(i) Clark reconhece num ponto que as formas de fé podem ser mais ou menos fortes, mas esse princípio desempenha fraco papel em sua análise. Falando em termos gerais, para Clark, ou se crê numa proposição ou não se crê, e a força dessa fé não entra na análise. Mas a questão da força relativa da fé é muito relevante para os nossos presentes interesses. Uma fé relativamente fraca pode ter muito pouca influência na conduta, e assim estará longe da *fiducia* bíblica. Por exemplo, um homem pode saber que seu filho deixou seus patins na entrada da garagem, mas pode dar tão pouca atenção a esse conhecimento que tropeça nos patins e cai. Mas, se é esse o caso, então certamente a fé deve ser analisada em termos, não só de assentimento, mas também de *força do assentimento*. Meramente falar em assentimento não nos dará a espécie de comprometimento pleno e sincero com a verdade defendido por Clark. E eu suspeito muito que isso faz parte do motivo pelo qual os Reformadores não ficaram satisfeitos em definir a fé como assentimento.

(ii) Uma vez reconhecida a importância de discutir a força da fé nesta conexão, para nós fica mais fácil ver como uma pessoa pode ter fé *conflitante*, em vários aspectos. Muitas vezes a pessoa se dispõe a crer em grupos incoerentes de proposições, e é preciso ensinar-lhe que essas crenças são na verdade incoerentes. O exemplo mais relevante aqui é o caso do engano próprio. Alguém sabe que a roleta é uma proposição que leva à perda, mas de algum modo a pessoa se persuade de que isso não é verdade, ao menos

para ela, no momento. E, todavia, “lá no fundo”, ela continua a saber a verdade. Ela crê nisso e não crê. A situação é paradoxal, e a psicologia disso é de difícil construção, embora se faça o tempo todo.⁶⁴ A coisa fica mais inteligível quando construímos as duas crenças [os dois tipos de fé] em termos das suas forças relativas. A convicção autoenganosa do homem de que ele pode vencer no jogo governa a sua conduta até certo ponto. Isso o mantém junto às mesas. Mas, avançada a noite, ele examina as suas perdas e pode “acordar”, pode reprovar a si mesmo, visto que ele “sabia o tempo todo” que as chances estavam contra ele. E talvez até quanto ao giro da roleta ele tenha tido seus temores. Daí, o fato é que as duas crenças, contraditórias como são, governam seus atos, atitudes e pensamentos até certo ponto. Assim, é preciso que a fé envolva, não só assentimento, e isso com certa força, mas também a relativa ausência de assentimentos contrários. A incredulidade, então, pode ser compatível com algum grau de assentimento à verdade da Escritura, talvez até a toda a verdade da Escritura, tendo-se em conta, porém, que esse assentimento é fraco e vem emparelhado com assentimentos contrários que mantêm domínio sobre a pessoa. (Cf. Rm 6.14. A diferença entre o crente e o incrédulo não é que o crente não tem pecado, mas que o pecado não tem “domínio” sobre ele.)

(iii) A necessidade desse tipo de análise é especialmente visível quanto ao conhecimento dos demônios (Tg 2.19). No conceito de Clark, o conhecimento dos demônios é defeituoso porque eles acreditam em certas proposições, mas não em outras. Mas, em que proposições eles deixam de acreditar? Que Deus é soberano? Que Cristo é divino? As especulações dessa espécie na verdade não são plausíveis porque na Escritura os demônios são apresentados como seres altamente inteligentes, os quais, falando em termos gerais, têm maior conhecimento sobre os planos de Deus do que os seres humanos. Faz muito mais sentido pensar neles como crendo e não crendo ao mesmo tempo, tendo a incredulidade o controle do seu comportamento. Além disso, a incredulidade dos demônios seguramente não se deve a uma simples falta de inteligência ou de informação. É uma incredulidade culposa. Mas, que é uma incredulidade culposa, senão a que descrê do que a pessoa *sabe* que é verdade? Dá-se o mesmo, na verdade, no caso do incrédulo humano. Vê-se, pois, que a incredulidade não é mera falta de assentimento a certas proposições, mas é a falta de assentimento de certa força, a par de assentimento(s) contrário(s). Trata-se de um estado de conflito mental (e, portanto, prático). É fé na verdade, dominada pela fé numa mentira. Por conseguinte, é irracionalidade, loucura, estupidez, para usar linguagem re-

64. Para uma excelente análise do engano próprio feita por um filósofo e teólogo cristão, ver a dissertação doutoral (inédita) sobre o assunto de Greg L. Bahnsen (University of Southern California, Philosophy Department).

ferendada pela Escritura. Não façamos de Satanás mais sábio do que ele é; ele também é um tolo.

E há mais uma questão. Será legítimo analisar a fé em termos de assentimento, contanto que acrescentemos comentários sobre a força do assentimento e acerca de assentimentos contrários? A análise feita por Clark faz justiça, como vimos, à conjunção bíblica de fé (conhecimento) e obediência. Talvez possamos também afirmar que ele faz justiça ao elemento de amizade (conhecimento da pessoa) que vimos que é tão central. Embora não se possa reduzir a amizade ao conhecimento fatural, é certamente verdade que aquele que de coração crer em todas as proposições da Palavra de Deus será amigo de Deus. Assentimento, obediência e amizade – não se pode ter um destes sem os outros. Desde que cada um deles implica os outros, qualquer deles poderia ser utilizado para definir fé. Daí, “assentimento” (com as reservas anteriormente feitas) é adequado como análise, mas não é, nem a única análise possível, nem necessariamente a melhor. As conotações intelectualistas de *assentimento*, que acertadamente Clark acha tão valiosas no combate à mentalidade contrária à verdade dos nossos dias, também tendem a desviar as pessoas, levando-as a pensar que a nossa relação com Deus é de caráter essencialmente teórico ou acadêmico. O termo, como Clark o usa, não autoriza essa confusão, mas poderia causá-la. E, mais gravemente, Clark não parece reconhecer o fato de que outras perspectivas (e.g., a obediência, a amizade) são ao menos maneiras igualmente adequadas de caracterizar a fé. Estes são os conceitos que se refletem no termo *fiducia*. Assim é que, mesmo que (como diz Clark) a fé não seja “mais” que assentimento, ao menos ela certamente tem aspectos outros, além do aspecto sugerido por *assentimento*. E então vemos por que os Reformadores sentiram necessidade de algo “mais”.

i. *Seu conhecimento é intelectual, mas não é “ético”*

Passemos a outra análise possível. Por que não dizer simplesmente que o incrédulo pode conhecer Deus no sentido intelectual, não, porém, no sentido ético? Quer dizer, ele pode conhecer grande número de proposições acerca de Deus, mas não age com base nelas, não obedece a Deus. Esse é o tipo de análise favorecida por pensadores reformados como John H. Gerstner,⁶⁵ que procuram fazer justiça à doutrina da depravação total e, ao mesmo tempo, pretendem sustentar que não há nenhuma diferença fundamental entre o raciocínio cristão e o não cristão. A diferença, afirmam eles, é ética, não epistemológica. Essa posição certamente evoca uma descrição bíblica. Muitas vezes a Escritura retrata os incrédulos como aqueles que têm conheci-

65. Ver R. C. Sproul, John H. Gerstner e A. Lindsley, *Classical Apologetics* [Apologética Clássica] (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1984).

mento, mas não sabem agir apropriadamente com base nesse conhecimento (ver Mt 23.2s.; Lc 12.47s.; Rm 1.18-21; 2Ts 1.8; Tg 2.19s.). Mas a Escritura, como eu a entendo, não permite uma dicotomia tão aguda entre o ético e o epistemológico. Como vimos, o conhecimento é parte integrante da vida, e, portanto, tem de ser realizado e mantido de um modo que honre a Deus. Isso significa que há um conhecimento ético. Existem maneiras certas e maneiras erradas de pensar e de aprender. E, se a depravação é total, se ela se estende a todas as áreas da vida, significa que o incrédulo é alguém que pensa erroneamente. E quando as pessoas pensam erroneamente, chegam a conclusões errôneas. Seu pensamento é tolo e estulto, para usar a linguagem bíblica. “Israel não tem conhecimento”, diz Deus, encolerizado (Is 1.3). A própria desobediência, devemos dizer, é uma ignorante e estulta resposta a Deus, e é estulta mesmo no sentido “intelectual”. Se Deus é quem é, e nós somos quem somos, não faz sentido nenhum desobedecer. Renomados intelectuais incrédulos são verdadeiramente inteligentes no sentido de que fazem uso extremamente sofisticado e engenhoso das suas faculdades mentais, mas são estultos em rejeitar o óbvio.

Tendo dito isso tudo, devo concordar com Gerstner que o incrédulo pode conhecer todos os tipos de reais proposições acerca de Deus. O problema é, contudo, que, como parte da sua desobediência, ele defende também muitas proposições falsas acerca de Deus. De fato, ele até defenderá proposições que contradizem as proposições verdadeiras que ele defende. Em sua mente haverá “assentimentos conflitantes” (cf. *h*, p. 70). E os hábitos de pensamento que levam a essa falsidade devem ser afrontados antes de qualquer coisa. A descrição bíblica é autêntica. Os incrédulos são pessoas que “sabem, mas falham no agir”, e parte desse “falhar no agir” é uma incapacidade de pensar como Deus requer.

j. *A minha formulação*

Chegamos, pois, à análise que considero a mais adequada. Vejamo-la em vários passos: (1) Todos os incrédulos conhecem suficientes verdades acerca de Deus para ficar se escusando, e podem conhecer muitas mais, tantas quantas estão disponíveis ao homem. Não há limite para o número de proposições verdadeiras reveladas acerca de Deus que o incrédulo pode conhecer. (2) Mas faltam ao incrédulo a obediência a Deus e a comunhão com ele, essenciais ao “conhecimento” no sentido bíblico mais completo – o conhecimento daquele que crê. Contudo, o tempo todo eles estão envolvidos com Deus como inimigo. Assim é que o conhecimento que eles têm de Deus é mais do que meramente proposicional. (3) A desobediência do incrédulo tem implicações intelectuais. Primeiro, ela é em si uma resposta estulta à revelação de Deus. (4) Segundo, a desobediência é uma espécie de mentira. Quando desobedecemos a Deus, testificamos para outros e para nós mes-

mos que a Palavra de Deus não é verdadeira.⁶⁶ (5) Terceiro, a desobediência envolve combate⁶⁷ à verdade – combate à sua disseminação, opor-se à sua aplicação à própria vida, à vida de outros e à sociedade. Os pecadores combatem a verdade de muitas maneiras. Eles (a) simplesmente a negam (Gn 3.4; Jo 5.38; At 19.9), (b) ignoram-na (2Pe 3.5), (c) psicologicamente a reprimem, (d) reconhecem a verdade com os lábios, mas a negam de fato (Mt 23.2s.), (e) colocam a verdade num contexto enganoso (Gn 3.5,12,13; Mt 4.6), e (f) usam a verdade para fazer oposição a Deus. Não devemos cair na armadilha de supor que todos os pecadores sempre usam a mesma estratégia. Nem sempre negam a verdade com palavras ou a reprimem em seu subconsciente. (6) Quarto, a mentira e a luta contra a verdade envolvem afirmações e falsidades. Não devemos presumir que toda sentença proferida por um incrédulo é falsa; os incrédulos podem combater a verdade de outras maneiras que não a de proferir falsidades. Contudo, a desobediência sempre envolve a aceitação do ateísmo, quer declarado com palavras quer meramente efetuado na vida (não há nenhuma diferença significativa entre negar a existência de Deus e agir como se Deus não existisse). (7) Quinto, essas falsidades podem ter conflito com as crenças verdadeiras que o pecador sustenta. Nalgum nível, todo incrédulo sustenta crenças conflitantes, por exemplo, Deus é Senhor e Deus não é Senhor. (8) Sexto, essas falsidades afetam todas as áreas da vida, inclusive a epistemológica. Dessa maneira, o incrédulo tem noções falsas, até sobre como raciocinar – noções que podem entrar em conflito com noções verdadeiras que ele também sustenta. (9) Sétimo, o crente e o descrente diferem epistemologicamente em que para o crente a verdade domina sobre a mentira, e para o descrente é vice-versa. Nem sempre está claro que ela domina, o que equivale a dizer que não temos conhecimento infalível do coração alheio. (10) Finalmente, a meta do incrédulo é impossível – destruir inteiramente a verdade, substituir Deus por alguma divindade alternativa. Porque a meta é impossível, a tarefa é autofrustrante (ver Sl 5.10; Pv 18.7; Jr 2.19; Lc 19.22; Rm 8.28; 9.15s.). O incrédulo é condenado por sua própria boca, pois ele não pode deixar de afirmar a verdade à qual se opõe. E porque as ideias do incrédulo são falsas, até o seu limitado sucesso só é possível porque Deus o permite (ver Jó 1.12; Is 10.5-19). Em acréscimo ao fato de que o incrédulo se frustra a si mesmo, Deus também o frustra, restringindo-o de molde a não realizar os seus propósitos (Gn 11.7) e fazendo uso dele para, em vez disso, realizar os propósitos de

66. Entendo *katechon*, em Romanos 1.18, no sentido de “impedir”, “reter” (cf. John Murray, *The Epistle to the Romans* [A Epístola aos Romanos; Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1960]). O *en* pode ser instrumental: “impedindo a verdade por sua injustiça”. O ponto é que a desobediência é em si uma agressão à verdade. Não são só os incrédulos “intelectuais” que agridem a verdade do cristianismo. Os incrédulos “práticos” também o fazem, vivendo na desobediência. Sua desobediência, em si, é uma mentira, um assalto à verdade.

67. I. é., “impedimento”.

Deus (Sl 76.10; Is 45.1s.; Rm 9.17). Assim, os esforços do incrédulo realizam o bem, apesar de si próprio.

k. *Amenizando a responsabilidade*

O último parágrafo, anterior, apresenta o conceito mais adequado sobre a matéria que eu conheço. Mas a questão continua sendo muito misteriosa. A Escritura diz que o incrédulo conhece e não conhece. A Escritura não nos dá uma elucidação epistemológica suficientemente explícita; essa elucidação precisa ser extraída cuidadosamente do que a Escritura diz sobre outros assuntos. E muito mais trabalho fica por fazer antes de termos uma formulação que seja confiável para a igreja (mesmo para as igrejas reformadas) em geral. Van Til está em seu melhor nível em sua *Introduction to Systematic Theology* [Introdução à Teologia Sistemática] (24-27), em que ele admite a dificuldade das questões (coisa que não faz muitas vezes) e se dá por satisfeito com a descrição do homem natural como “uma mistura de verdade e erro” (27). Continuo presumindo a veracidade da análise feita sob a alínea j, anterior, porém não aconselho ninguém a ser dogmático sobre os pormenores. Certamente eles não devem ser utilizados como testes de ortodoxia.

(3) A LÓGICA DA INCRÉDULIDADE

Tendo sopesado as similaridades e as diferenças entre o conhecimento de Deus do crente e do descrente, vamos examinar agora a estrutura geral do pensamento incrédulo. Em que o incrédulo crê? Bem, obviamente, os incrédulos diferem entre eles mesmos sobre muitas coisas. Mas, haverá algo que eles tenham em comum? Sim, todos eles descreem! Daí perguntamos: Quais são as implicações da falta de fé no Deus da Escritura? Essa descrença, em si e por si, impõe alguma estrutura aos pensamentos da pessoa?

Se, por hipótese, o Deus bíblico não existe, há duas alternativas: ou não existe deus nenhum, ou alguma coisa que não o Deus bíblico é deus. Por outro lado, se não existe nenhum deus, então tudo é acaso, todo pensamento é fútil e todos os juízos éticos são nulos e vazios. Por isso denomino irracionalista essa alternativa. O irracionalismo ocorre não só quando é negada a existência de qualquer deus, mas também quando se afirma a existência de um deus, mas este é considerado tão distante ou misterioso (ou as duas coisas) que não pode ter nenhum envolvimento prático com o mundo. O irracionalismo, parasitariamente, vive de certas verdades: que o homem é pequeno, que a mente é limitada, que Deus está muito acima de nós e que é incompreensível. Dessa maneira, o irracionalismo muitas vezes entra na teologia mascarando respeito pela transcendência divina. Por isso anteriormente descrevemos essa posição como um “conceito não cristão da transcendência”.

Por outro lado, se o incrédulo decide deificar alguma coisa do mundo,

alguma coisa finita, disso resulta uma espécie de racionalismo. Ou a mente do homem é o novo deus, ou ela é considerada competente para descobri-lo autonomamente, o que vem a dar no mesmo. É o que anteriormente chamei de “conceito não cristão de imanência”, e isso também mascara a verdade bíblica, barganhando com a linguagem bíblica sobre a proximidade actual de Deus, sobre a sua solidariedade com o mundo.

Tanto o racionalismo como o irracionalismo são fúteis e são autodestrutivos, como sempre acontece necessariamente com o pecado. Se o irracionalismo é verdadeiro, então é falso. Se todo pensamento é produto do acaso, como se pode confiar que sequer formule um irracionalismo? O racionalismo espoja-se na verdade que é patente para todos: a mente humana não é autônoma, não é apta para se constituir no critério final de toda a verdade. Somos limitados. Então, o racionalista só pode defender a sua posição limitando o seu racionalismo a algumas verdades sobre as quais ele acha que não há o que questionar – que existimos, que pensamos, etc. Depois ele procura deduzir toda outra verdade dessas afirmações e negar a veracidade de qualquer coisa que não possa ser deduzida dessa maneira. Mas o resultado disso é que a mente só pode conhecer a si própria, ou, mais precisamente, só pode conhecer o seu próprio pensamento. O pensamento é pensado sobre o pensar. Somente isso pode ser conhecido com certeza. Uma vez que se especifique um conteúdo mais específico, a certeza desaparece. Por conseguinte, o racionalista coerente negará que, em última instância, exista qualquer coisa, exceto “puro pensamento”, “puro ser”, e assim por diante. Tudo mais é ilusão (mas, como é que se explica a ilusão!?). E, que é um “puro pensamento” que não seja um pensamento sobre alguma coisa? Tem essa ideia algum sentido afinal? É um puro vazio. O conhecimento do qual o racionalismo se gaba vem a ser um conhecimento de... nada!

Portanto, no fim, o racionalismo e o irracionalismo, tão contrários um ao outro no modo de sentir e no estilo, acabam sendo idênticos. O racionalismo dá-nos um conhecimento perfeito – de nada. O irracionalismo deixa-nos ignorantes – de tudo. Ambos são autorrefutatórios, pois nenhum deles pode dar uma explicação inteligível de si mesmo. O irracionalista não pode atestar coerentemente o seu irracionalismo. Similarmente, o racionalista não pode atestar o seu racionalismo; só pode atestar um “puro pensamento”, sem especificar nenhum conteúdo dele.

E, assim, não é surpreendente que o racionalismo e o irracionalismo copiem ideias um do outro para evitar as consequências destrutivas das suas posições. O racionalista, quando procura obter algum conteúdo para o seu “puro ser”, recorre ao irracionalismo. O irracionalista só pode asseverar o seu irracionalismo sobre uma base racionalista – a base da sua própria autonomia.

Dessa maneira, essas posições se destroem a si mesmas e uma à outra, e, todavia, elas também precisam uma da outra. Elas fornecem muitas ferramentas para o apologista cristão, e é muito apropriado ao apologista cristão confrontar o racionalista com a sua dependência do irracionalismo, e vice-versa, e demonstrar que cada um deles é autodestrutivo. Mas, naturalmente, se esta destrutividade não for substituída pela verdade, o nosso testemunho não prestará ajuda nenhuma.