



## A RESSURREIÇÃO DA TEOLOGIA NATURAL NA FILOSOFIA ANALÍTICA DO SÉCULO XX

(The resurrection of natural theology in analytic philosophy in the 20<sup>th</sup> century)

**Vitor Grandó\***

Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista do Sul do Rio de Janeiro.

### RESUMO

O artigo pretende trazer algo do que se tem discutido no campo da filosofia analítica da religião. Assim, será analisado o ressurgimento do teísmo filosófico nas discussões acadêmicas da filosofia analítica que tem ocorrido desde o final da década de 1960. Como fruto desse ressurgimento do teísmo na filosofia analítica, ocorre também o retorno da teologia natural e seus tradicionais argumentos para a existência de Deus. Discutem-se esses avanços à luz também da controvérsia em torno do mesmo tema entre os teólogos Karl Barth e Emil Brunner.

**Palavras-chave:** Teologia natural; Filosofia analítica da religião; Fé e razão.

### ABSTRACT

This present research seeks to introduce to some of the recent developments in analytical philosophy of religion. Thus, the revival of philosophical theism in scholarly debates in the analytic philosophy occurring since the 60' will be looked at. As a byproduct of this revival, natural theology makes a comeback with its traditional arguments for the existence of God. We discuss this in light of the controversy on same subject involving theologians Karl Barth and Emil Brunner.

**Keywords:** Natural theology; Analytic philosophy of religion; Faith and reason.



## 1. O RENASCIMENTO DA TEOLOGIA NATURAL

Em 1948, em um simpósio sobre teologia e epistemologia, o filósofo britânico Antony Flew apresentou o artigo *Theology and Falsification*<sup>1</sup>, no qual ele acusava, com base no princípio da falsificação, os enunciados teológicos de serem desprovidos de sentido. Tal artigo se tornou o artigo filosófico mais reimpresso da segunda metade do século XX tamanha sua influência. Flew foi por mais de 50 anos um ateu convicto, todavia, no início do novo milênio Flew surpreendeu a comunidade filosófica ao afirmar que abandonara o ateísmo<sup>2</sup> em favor do deísmo<sup>3</sup>.

A “conversão” de Antony Flew foi precedida por diálogos constantes com pensadores cristãos como William L. Craig, Gary Habermas e N.T. Wright acerca de temas como a existência de Deus propriamente dita e temas mais específicos como a ressurreição de Cristo, que posteriormente Flew afirmaria ser o milagre com maior embasamento histórico da história das religiões<sup>4</sup>. O argumento que, segundo Flew, fez-lhe considerar a existência de um Deus foi o argumento teleológico de Aristóteles.

A radical transformação no pensamento de alguém como Flew elucidava as profundas transformações pelas quais a filosofia passou ao longo da segunda metade do século XX<sup>5</sup>, mais especificamente a filosofia anglófona. Em 1966, a revista norte-americana *Time* publicou uma matéria de capa em que trazia três palavras em letras vermelhas contra o fundo negro: *Deus Está Morto?* A matéria descrevia o chamado movimento da “morte de Deus” então corrente na teologia americana. De acordo com o movimento, o teísmo tradicional não seria mais sustentável racionalmente e deveria ser abandonado de uma vez por todas. Ao passo que, porém, os teólogos escreviam o obituário de Deus, uma nova geração de filósofos redescobria sua vitalidade.

Na primeira metade do século XX, qualquer discurso sobre Deus foi tido como sem sentido na comunidade filosófica. Mas o quadro começou a mudar em 1967, quando foi publicada a obra *God and Other Minds* pelo filósofo Alvin Plantinga, que aplicou as ferramentas da filosofia analítica aos problemas da filosofia da religião com um rigor sem precedentes – a discussão sobre a existência de Deus voltava com ímpeto. A *Time* dessa vez trouxe uma matéria de capa similar com os dizeres: *Estará Deus Voltando à Vida?*



A partir dessa verdadeira revolução, foram criadas diversas sociedades de filosofia da religião tais como: a *Society of Christian Philosophers*, a *Evangelical Philosophical Society*, a *American Catholic Philosophical Society*, dentre outras; além de periódicos altamente especializados tais como: o *International Journal for Philosophy of Religion*, *Religious Studies*, *Sophia*, *Faith and Philosophy*, *Philosophia Christi* e o *American Catholic Philosophical Quarterly*.

O filósofo ateu Quentin Smith, em seu artigo *The Metaphilosophy of Naturalism*<sup>6</sup>, chega ao ponto de lamentar a “dessecularização da academia ocorrida nos departamentos de filosofia desde o final da década de 60” e iniciada com as obras de Plantinga. Além disso, ele afirma – talvez com certo exagero – que hoje talvez um quarto ou um terço dos professores de filosofia sejam teístas, sendo a maioria cristãos ortodoxos. Na filosofia, portanto, na calada da noite tornou-se “academicamente respeitável” defender o teísmo. Como indicador disso ele mostra que:

No catálogo da [editora] Oxford University Press de 2000-2001, há 96 livros recentemente publicados sobre filosofia da religião (94 em defesa do teísmo, e dois apresentando “ambos os lados”). Como comparação, há no catálogo 28 livros sobre filosofia da linguagem, 23 sobre epistemologia (incluindo a epistemologia religiosa, tal como a obra *Warranted Christian Belief* de Plantinga), 14 sobre metafísica, 61 sobre filosofia da mente, e 51 sobre filosofia da ciência.<sup>7</sup>

Smith lamenta a completa ignorância dos filósofos naturalistas em relação aos teístas e sua inépcia no confronto de ideias com estes. Deus não está “morto” na academia; ele voltou à vida no final da década de 1960 e agora vive e passa bem em seu último reduto acadêmico: os departamentos de filosofia, concluiu Smith.

Essa verdadeira “revolução” foi acompanhada pelo ressurgimento do interesse pela teologia natural e seus tradicionais argumentos para a existência de Deus. No âmbito da filosofia da religião hoje são discutidas versões modernas dos argumentos cosmológicos, por filósofos como William L. Craig, Richard Swinburne e Alexander Pruss; do argumento ontológico, por Alvin Plantinga, Norman Malcolm, Kurt Gödel e Robert Maydole; do argumento teleológico, por Richard Swinburne, John Leslie e Robin Collins. Podem ser incluídos nesse rol também os argumentos a favor da ressurreição de Cristo, que são habilmente defendidos por William L. Craig, Gary Habermas, R. Swinburne, Wolfhart Pannenberg e N.T. Wright. Tudo isso em meio a mais intelectualmente sofisticada filosofia analítica.



Como exemplo do ressurgimento da teologia natural, pode-se citar a obra *The Existence of God* do filósofo de Oxford Richard Swinburne publicada em 1979, um exímio teólogo natural cuja obra se tornou paradigma sobre o assunto. Mais recentemente, em 2009, a teologia natural chegou ao seu ápice com a publicação da obra *The Blackwell Companion to Natural Theology*, que traz sofisticados artigos com os principais expoentes de cada um dos argumentos. Tais obras são marcos importantes que tornam claro que a teologia natural, outrora dada como impraticável, recuperou o prestígio que perdera.

Toda essa dissertação sobre filosofia da religião pode parecer estranha a muitos estudantes de filosofia brasileiros. Embora já haja alguns – poucos – centros de pesquisa nessa área no Brasil como a Universidade de Brasília e a PUC-RS, que já contaram com a presença de filósofos distintos como Alvin Plantinga, a influência ainda é pouca. Uma distinção dentro da filosofia pode nos ajudar a entender os porquês disso: a distinção entre filosofia analítica e filosofia continental, que veremos a seguir.

## 2. FILOSOFIA ANALÍTICA vs. FILOSOFIA CONTINENTAL<sup>8</sup>

No mundo intelectual contemporâneo temos duas grandes tradições filosóficas: a dos analíticos e a dos continentais. De um lado, Russell, Moore, Carnap, Ayre, Kripke e Rawls; do outro, Sartre, Foucault, Derrida e Deleuze – estes certamente mais populares em terras tupiniquins que aqueles. Embora o contraste seja entre uma característica geográfica (a filosofia europeia) e uma característica metodológica (a filosofia feita por meio da rigorosa análise de conceitos e apreço pela lógica). Ainda assim, pode-se traçar uma distinção característica entre os dois grandes grupos quanto à sua metodologia. No início do século XX, filósofos da Inglaterra (Russell, Moore, Wittgenstein) e da Áustria (Carnap, Reichenbach, Hempel), que emigraram para os EUA devido ao advento do nazismo, desenvolveram uma abordagem radicalmente nova da filosofia, baseada nas novas técnicas da lógica simbólica desenvolvida por Frege e Russell.

A ideia básica que eles defendiam era que os problemas filosóficos poderiam ser resolvidos através da análise lógica dos termos, conceitos ou proposições centrais. Ao longo do século XX, a filosofia analítica passou por grandes transformações<sup>9</sup>, todavia permaneceram os altos ideais de clareza, rigor



lógico e a sintetização das ideias, que ainda caracterizam a filosofia analítica. Como bem definiu Pascal Engels:

Os filósofos analíticos, na sua maior parte, concordam que a filosofia deve satisfazer certos requisitos mínimos: deve ser clara, precisa, bem argumentada, apresentando uma tese explícita e exemplificando o princípio de que a verdade emerge mais prontamente do erro do que da confusão<sup>10</sup>.

Na filosofia continental, por sua vez, não há o mesmo apreço pela clareza e pela lógica. É dado um maior valor à complexidade dos raciocínios, ao caráter abstrato, poético e literário dos textos. Essa perspectiva é característica dos mais importantes filósofos franceses desde os anos 1960, como Foucault, Derrida e Deleuze. Com isso vem o seu comum desprezo à lógica, à clareza e à objetividade na sua escrita. O que mais importa, para um continental, não é se uma ideia é plausível, defensável ou cogente, mas se é inspiradora, interessante, ou edificante.

Podemos, portanto, seguir a distinção do filósofo Desidério Murcho, e traçar a abordagem analítica à filosofia como uma abordagem primariamente cognitiva e a continental como acognitiva. Ou seja, quem tem formação analítica leva a sério as ideias de Kant ou Descartes, perguntando-se se são plausíveis ou não, daí a ênfase analítica nos pormenores da argumentação, da formulação precisa, da clarificação, da exclusão de ambiguidades, etc. Na filosofia continental, essa ênfase é vista como ultrapassada e, portanto, vê-se a atividade filosófica como uma disciplina literária (como defende Richard Rorty) ou como uma invenção de conceitos ou *filosofemas* (como defende Deleuze), daí não lhes interessar a verdade objetiva dos fatos, mas antes a busca por leituras edificantes, inspiradoras, e sugestivas, e a apreciação das ideias dos demais filósofos como expressões de uma personalidade, de um tempo histórico, de uma cultura.

A distinção cognitiva/acognitiva explica o motivo de ambos os lados se ignorarem mutuamente. Como explica Desidério Murcho<sup>11</sup>, quem não tem formação analítica valoriza pensadores como Heidegger ou Sartre, ou Husserl ou Nietzsche, ao passo que quem tem formação analítica valoriza filósofos como Frege ou Russell, ou Singer ou Rawls. Estes últimos não têm praticamente nenhum interesse, exceto cognitivamente por defenderem teorias e argumentos cuidadosamente estruturados e cognitivamente relevantes, ainda que possam estar errados.

Feita essa distinção, é suficiente dizermos que o tema da teologia natural é discutido geralmente nos



círculos de filosofia *analítica*. No Brasil, a influência dominante é da filosofia de origem alemã e francesa e, portanto, continental. Daí explica-se o porquê de muitos estudantes e professores de filosofia desconhecerem por completo a revolução teísta ocorrida da filosofia da segunda metade do século XX. Há exceções dentre professores de centros como a PUC-RS, UnB e UFOP. Todavia, a influência dominante é certamente continental.

Isto posto, podemos proceder à uma análise mais aprofundada da teologia natural e seus métodos. A controvérsia entre os teólogos Emil Brunner e Karl Barth sobre esse mesmo assunto nos servirá de paradigma para nossa discussão.

### 3. A POSSIBILIDADE DE UMA *TEOLOGIA NATURALIS*: A CONTROVÉRSIA BARTH-BRUNNER

Um dos paradigmas ideais para se começar a discutir teologicamente a questão da teologia natural moderna é a controvérsia sobre o assunto entre Karl Barth e Emil Brunner, que teve seu ápice em 1934 com a publicação de *Natureza e Graça: um Diálogo com Karl Barth por Emil Brunner*, e a subsequente resposta de Karl Barth intitulada brevemente de *Não! É* o debate entre os dois que analisaremos a seguir.

Karl Barth formulou aquela que é talvez a abordagem mais negativa contra a teologia natural. Barth era um teólogo que levava sua tradição reformada às últimas consequências. Assim, à luz da doutrina da *sola gratia*, ele dizia que o homem seria completamente incapaz de alcançar qualquer conhecimento verdadeiro de Deus à parte da revelação direta do próprio, do contrário seria o homem contribuindo para sua própria salvação, o que seria, portanto, contrário ao princípio da *sola gratia*. Antes, qualquer conhecimento de Deus teria como origem uma iniciativa do próprio de revelar-se a um determinado indivíduo. Até mesmo a resposta do indivíduo à revelação de Deus não é contida nele mesmo, mas seria gerada pelo Espírito Santo no ato da revelação. Barth, portanto, negava o princípio da *analogia entis*, isto é, a doutrina de que o ser (*entis*) do mundo criado fornece uma analogia pela qual podemos compreender Deus ainda que de maneira limitada. Doutrina típica do escolasticismo medieval.



Em sua polêmica contra Karl Barth, Brunner reconhece os méritos de Karl Barth na defesa da, segundo ele, mensagem pura da Bíblia contra o modernismo teológico. Todavia, Brunner acredita que em sua luta contra o modernismo teológico, Barth acaba por cair no erro diametralmente oposto, negando ensinamentos claros das Escrituras. Em seu pequeno livro *Natureza e Graça*, Brunner pretende mostrar o erro de Karl Barth em sua completa rejeição da *theologia naturalis*.

A visão de Brunner de *theologia naturalis*, ou teologia natural, tem como elemento central a doutrina da *imago Dei*, que afirma que fomos criados à semelhança de Deus. Embora o pecado tenha destruído a imagem original de Deus no homem, a *iustitia originalis*, a possibilidade de se fazer o bem e o nosso livre-arbítrio<sup>12</sup>, o homem ainda guardaria sua humanidade, ou seja, aquilo que o distingue do resto da criação, seja ele um pecador ou não<sup>13</sup>.

Aliado a isso, há o fato de que o mundo é criação de Deus e, como tal, traz em si a marca indelével de seu Criador – o artista é conhecido por suas obras, lembra Brunner – sendo assim, algo de Deus ainda pode ser percebido no homem e na criação. A Bíblia, por sua vez, em nenhum lugar dá margem à visão de que através do pecado do homem a cognoscibilidade de Deus em suas obras foi destruída<sup>14</sup>. Além disso, o louvor a Deus por sua criação é parte integrante da liturgia cristã desde os tempos mais remotos. Portanto, uma visão estritamente bíblica da questão – que Barth tanto alega defender – deve considerar a criação também como uma revelação, uma autocomunicação de Deus.

Assim sendo, além da revelação especial das Escrituras Sagradas, pode-se dizer que temos também outra revelação, a revelação geral expressa na natureza criada. Isso parece ser evidente nas Escrituras, a questão, todavia, é como elas se relacionam. O primeiro ponto que Brunner frisa é que, embora Deus tenha se revelado através de sua criação, tal revelação não é suficiente para gerar conhecimento salvífico de Deus. Além disso, devido ao pecado, o homem obsta ao conhecimento verdadeiro de Deus transformando-o nos mais diversos tipos de ídolos. Assim, somente o cristão – iluminado pela luz da revelação especial em Cristo – tem o verdadeiro conhecimento *natural* de Deus.

Brunner apresenta outras evidências bíblicas do princípio da *analogia entis*, dentre os quais o próprio fato de Cristo ter se tornado homem para que pudesse se comunicar aos homens. Isso é, por excelência, o princípio da *analogia entis*. Ademais, as Escrituras dão outros exemplos desse princípio ao descreverem nossa relação com Deus como a de pai e filho, e a relação de Deus com sua Igreja como a de marido e mulher justamente porque tais conceitos – naturais – ainda que



imperfeitos e obscurecidos pelo pecado guardam em si espelho da nossa relação com Deus. Mas o ponto principal parece ser o ponto de contato presente na natureza humana que Deus se utiliza para se revelar ao homem.

Como explica o teólogo Rodney Holder ao analisar o pensamento de Brunner: há algo na natureza humana que Deus se utiliza para se revelar. Isso pode ser a consciência de Deus na natureza, ou a consciência do que é o pecado que dá sentido à injunção bíblica 'arrependei-vos e sede salvos'<sup>15</sup>. Sem uma prévia consciência do pecado o homem não poderia ser atingido pela injunção arrependei-vos. A Bíblia, portanto, faz extenso uso de entes que são partes da criação como analogias<sup>16</sup> para representar Deus. Karl Barth, que se pretende bíblico, coloca sua teologia<sup>17</sup> acima de preceitos claramente revelados nas Escrituras<sup>18</sup>.

Mais recentemente, o teólogo de Oxford Alister McGrath, em sua obra *The Open Secret*, desenvolve uma abordagem similar à de Brunner ao sugerir uma teologia natural que tenha a tradição cristã como ponto de partida e, assim, busque na natureza não *provas* da existência de Deus, mas coerência entre os fatos da natureza e a tradição cristã<sup>18</sup>. Nessa abordagem, a fé em Cristo é ponto de partida. McGrath diz:

Uma teologia natural cristã, portanto, é uma empreitada de enxergar a natureza de uma maneira específica, que torna a verdade, beleza e bondade de Deus possível de ser discernida e que reconhece a natureza como um indicador legítimo, autorizado e limitado do divino<sup>19</sup>.

Não se defende, portanto, uma teologia natural autossuficiente e independente da revelação especial. Para McGrath, a interpretação da natureza é uma tentativa de dar sentido a ela. Não há, McGrath frisa, nenhum tipo de interpretação oficial da natureza. Pode-se interpretá-la à luz de uma enorme variedade de cosmovisões. A teologia natural cristã, portanto, forneceria uma interpretação distintamente cristã da natureza com o intuito de mostrar a coerência da fé cristã com a criação, que, para McGrath, é sintetizada na famosa afirmação de C.S. Lewis: Eu acredito no cristianismo assim como eu acredito que o sol nasce todo dia; não só porque eu o vejo, mas porque através dele eu posso ver todas as outras coisas.

Já na filosofia analítica da religião, o filósofo Plantinga, grande pioneiro da disciplina, observou a distinção, que nos é bastante útil ao falarmos sobre o presente assunto, entre a teologia natural atual





e aquela feita na escolástica:

Na tradição da Alta Idade Média, tinha-se a ideia de que um bom argumento teísta seria aquele que proovesse *scientia*, conhecimento científico; alguém que tem *scientia* de determinada proposição, além do mais, compreende o que é verdadeiro observando que isso segue daquilo que ele entende como verdadeiro. Um argumento como tal começaria daquilo que é autoevidente e chegaria majestosamente à sua conclusão através de outros argumentos válidos autoevidentes. A tradição do século XVII (à exceção de Locke) é igualmente rigorosa. Mas por que deveríamos supor que um bom argumento teísta tem de ser tão bom? Afinal, praticamente nenhum argumento filosófico alcança exigências tão estratosféricas quanto essas. Pegue como exemplo o seu argumento filosófico predileto: o argumento de Quine para a indeterminação da tradução, ou o argumento de Davidson de que não podemos entender ninguém sem presumir que a maior parte do que esse alguém pensa é verdadeiro, ou o argumento da linguagem privada de Wittgenstein, ou o argumento de Kripke de que nomes são designadores rígidos: nenhum desses chega ao menos perto de padrões tão altos quanto àqueles que se exigem dos argumentos teístas (na verdade, a maioria desses argumentos podem ser vistos como pouco plausíveis ou mesmo dependentes de premissas controversas). Então, por que os argumentos teístas deveriam ser medidos por padrões tão surreais?<sup>20</sup>

Brunner levanta o mesmo ponto ao dizer que embora haja uma maneira apologética equivocada de se fazer contato com o descrente, isso não quer dizer que não haja maneira alguma. A maneira equivocada de criar pontes de contato com o descrente é tentar *provar* a existência de Deus, porque essa empreitada parte do pressuposto de que há um sistema racional autossuficiente de conhecimento de Deus.

Todavia, ainda que não haja prova – ou *scientia*, nas palavras de Plantinga – da existência de Deus, isso não quer dizer que uma empreitada mais modesta não possa ser levada a cabo, a saber, uma que busque discutir evidências ou sinais da existência de um Deus criador – coerência entre Criador e criação. O fator decisivo, enfatiza Brunner, será sempre a proclamação da mensagem cristã; ainda assim, pode-se e deve-se realizar um trabalho intelectual de serviço à proclamação da mensagem. A teologia natural trata-se, portanto, de um trabalho intelectual e conceitual que busca eliminar obstáculos à proclamação da mensagem cristã.

Emil Brunner encerra seu trabalho com as seguintes e pertinentes palavras:

Não há divergência entre nós [Brunner e Barth] de que uma falsa teologia natural trouxe grande dano ao protestantismo do último século – ou deveríamos dizer dos últimos três séculos? E uma falsa teologia derivada da natureza também ameaça perigosamente a Igreja nos dias de hoje. Ninguém nos ensinou com tanta clareza quanto Karl Barth que devemos



lutar contra isso com toda paixão, força e prudência possíveis. Mas a Igreja não pode ser levada de um extremo ao outro. A Igreja não pode tolerar a rejeição da *theologia naturalis* nem o seu mau uso. É tarefa da nossa geração teológica encontrar o caminho de volta a uma verdadeira *theologia naturalis*<sup>21</sup>.

Depreende-se do que foi discutido que a teologia natural não se trata de um sistema autossuficiente análogo ou concorrente ao sistema da teologia revelada. Trata-se de uma empreitada de enxergar a natureza à luz dos nossos pressupostos - cristãos, evidentemente - mostrando a coerência que há (pode-se dizer: que *tem* de haver) entre a fé cristã e aquilo que observamos na criação.

O apelo final de Brunner a uma nova teologia natural parece não ter sido ouvido nos círculos teológicos do século XX<sup>22</sup>. Todavia, como já frisamos, a teologia natural voltou à tona não na teologia, mas na filosofia analítica. Talvez seja a hora de os teólogos se envolverem mais ativamente nessa discussão.

## CONCLUSÃO

Quando alguém diz ter fé em Deus, geralmente o que se quer dizer é que se *acredita em Deus*, ou seja, que se acredita na existência de Deus. Todavia, embora a fé de fato pressuponha a crença na existência de uma divindade, a fé – e a fé salvífica – não é a mesma coisa do que a crença em Deus, afinal, até mesmo os demônios creem (Tg 2,19). Ter fé em Deus é, portanto, depositar sua confiança nele e, por exemplo, na suficiência do sacrifício expiatório de Cristo – essa é a fé que salva. Como explica Plantinga:

Não se pode crer em Deus de maneira razoável e agradecê-lo pela beleza da natureza sem antes crer que exista uma pessoa a ser agradecida e que essa pessoa seja de alguma forma responsável pela natureza. Também não se pode confiar em Deus ou entregar-se a ele sem acreditar em sua existência<sup>23</sup>.

O que Plantinga está dizendo é que, embora a fé não seja a crença, a fé pressupõe a crença em Deus. Pois, afinal, ninguém pode confiar naquilo de cuja existência duvida. Não faz sentido alguém dizer que confia em seu médico, ao mesmo tempo que diz não crer que seu médico exista. Isso, portanto,



nos revela que fé e crença estão indissociavelmente ligadas, sendo essa o fundamento daquela. Portanto, a fé pressupõe a crença em ao menos uma proposição: “Deus existe”. E, diga-se de passagem, muitos dos problemas que se tem em relação à fé são justamente problemas com a crença na verdade dessa proposição.

Embora a crença em Deus possa ser considerada como uma crença básica assim como é a nossa crença na existência de outras mentes ou na realidade do mundo externo - como defende Plantinga - essa crença é frequentemente alvo de objeções em nossos dias, o que para muitos serve como “invalidador”, ou talvez enfraquecedor, da segurança que se tem da crença em Deus. É nesse ponto específico que a teologia natural pode nos ser bastante útil. Ela pode servir – e a muitos tem servido – como confirmadores de sua crença, levando, por conseguinte, a uma fé mais confiante e robusta. Ademais, a teologia natural ainda pode ser um bom instrumento para desarmar o incrédulo.

A injunção bíblica é que devemos levar cativo todo pensamento à obediência de Cristo (2 Cor 10,5). Então, por que não levarmos a reflexão sobre a natureza à obediência de Cristo? É isso que pretende a teologia natural e é isso que este artigo defende.

## BIBLIOGRAFIA

### LIVROS:

BAILIE, John (Ed.). *Natural Theology: Comprising "Nature and Grace" by Professor Dr. Emil Brunner and the reply "No!" by Dr. Karl Barth.* Eugene: Wipf And Stock, 2002.

BARR, James. *Biblical Faith and Natural Theology.* Oxford: Oxford University Press, 1994.

CRAIG, William L. (Ed.). *Philosophy of Religion: A Reader and Guide.* Nova Jersey: Rutgers University Press, 2002.

HOLDER, Rodney. Karl Barth and the Legitimacy of Natural Theology. *Themelios*, n. 26, p. 27.

MCGRATH, Alister. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology.* Oxford: Blackwell Publishing, 2008.



MITCHEL, Basil (Ed.). *The Philosophy of Religion: Oxford Readings in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

SMITH, Quentin. The Metaphilosophy of Naturalism. *Philo*, nº 2, ano 4, 2001.

## MATERIAL DA INTERNET:

ENGELS, Pascal. *Má Filosofia Analítica*. Disponível em: <<http://criticanarede.com/mafilosofia.html>>. Acesso em: 10 de julho de 2012.

GUTTING, Gary. *Fazendo a Ponte Entre a Divisão Analítico-Continental*. Disponível em <<http://criticanarede.com/ponte.html>> Acesso em: 20 de abril de 2012.

HABERMAS, Gary; FLEW, Antony. *My Pilgrimage from Atheism to Theism: An Exclusive Interview with Former British Atheist Professor Antony Flew*. Disponível em: <<http://www.biola.edu/antonyflew/flew-interview.pdf>>. Acesso em 15 de junho de 2012.

PLANTINGA, Alvin. *Augustinian Christian Philosophy*. Disponível em: <[http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual\\_library/articles/plantinga\\_alvin/augustinian\\_christian\\_philosophy.pdf](http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/augustinian_christian_philosophy.pdf)>. Acesso em: 13 de julho de 2012.

PLANTINGA, Alvin. Reason and belief in God. In: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.

---

\* Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista do Sul do Rio de Janeiro. Email: vitor.grnd@gmail.com

### Notas:

<sup>1</sup> Cf. MITCHEL, Basil (Ed.). *The Philosophy of Religion: Oxford Readings in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 13-23.

<sup>2</sup> Sobre o caso, veja a entrevista de Flew a Gary Habermas. Cf. HABERMAS, Gary; FLEW, Antony. *My Pilgrimage from Atheism to Theism: An Exclusive Interview with Former British Atheist Professor Antony Flew*. Disponível em: <<http://www.biola.edu/antonyflew/flew-interview.pdf>>. Acesso em: 15 de junho de 2012.

<sup>3</sup> Deísmo é, resumidamente, a crença em um “Deus ausente”, que criou o mundo, ordenou suas leis, mas não mais interfere na ordem natural.

<sup>4</sup> HABERMAS, Gary; FLEW, Antony. Op. cit., p.13.

<sup>5</sup> Quanto à discussão a seguir, cf. CRAIG, William L. (Ed.). *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*. Nova Jersey: Rutgers University Press, 2002, p. 1-4.

<sup>6</sup> SMITH, Quentin. The Metaphilosophy of Naturalism. *Philo* 2(2001).

<sup>7</sup> Ibid., p. 3.



<sup>8</sup> A discussão a seguir é toda baseada nos artigos: GUTTING, Gary. *Fazendo a Ponte Entre a Divisão Analítico-Continental*. Disponível em <<http://criticanarede.com/ponte.html>> Acesso em: 20 de abril de 2012; ENGELS, Pascal. *Má Filosofia Analítica*. Disponível em: <<http://criticanarede.com/mafilosofia.html>>. Acesso em: 10 de julho de 2012; e MURCHO, Desidério. *Compreender as Críticas à Filosofia Analítica*. Disponível em: <<http://criticanarede.com/ed2.html>>. Acesso em: 20 de julho de 2012.

<sup>9</sup> Dentre elas, pode-se citar a reintrodução das discussões éticas, metafísicas e, em especial, a discussão quanto à existência de Deus e o status epistêmico da crença em Deus; todas essas eram *a priori* consideradas como destituídas de sentido no início da filosofia analítica. Isso devia-se em grande parte à influência do positivismo lógico.

<sup>10</sup> ENGELS, Pascal. *Má Filosofia Analítica*. Disponível em: <<http://criticanarede.com/mafilosofia.html>>. Acesso em: 10 de julho de 2012.

<sup>11</sup> MURCHO, Desidério. Op. cit.

<sup>12</sup> BAILIE, John (Ed.). *Natural Theology: Comprising "Nature and Grace" by Professor Dr. Emil Brunner and the reply "No!" by Dr. Karl Barth*, 2002, p. 22.

<sup>13</sup> Ibid., p. 23.

<sup>14</sup> Ibid., p. 25.

<sup>15</sup> HOLDER, Rodney. Karl Barth and the Legitimacy of Natural Theology. *Themelios*, n. 26, p. 27.

<sup>16</sup> Além das tradicionais passagens de Salmos 19,1 e Romanos 1,19, o livro de Sabedoria de Salomão traz uma das mais positivas representações de teologia natural apelando a descobertas da ciência grega como evidências do Criador: “Sim, naturalmente vãos foram todos os homens que ignoraram a Deus e que, partindo dos bens visíveis, não foram capazes de conhecer Aquele que é, nem, considerando as obras, de reconhecer o Artífice. Mas foi o fogo, ou o vento, ou o ar sutil, ou a abóbada estrelada, ou a água impetuosa, ou os luzeiros do céu, príncipes do mundo, que eles consideraram como deuses! Se, fascinados por sua beleza, os tomaram por deuses, aprendam quanto lhes é superior o Senhor dessas coisas, pois foi a própria fonte da beleza que as criou. E se os assombrou sua força e atividade, calculem quanto mais poderoso é Aquele que as formou, pois a grandeza e a beleza das criaturas fazem, por analogia, contemplar seu Autor [...] se foram capazes de conhecer tanto [...] como não descobriram antes o seu Senhor?” (Sabedoria de Salomão 13,1-5,9).

<sup>17</sup> James Barr levanta a seguinte questão: Barth entendia a Bíblia como o critério único de nossa teologia, mas e se a Bíblia de algum modo apoiar ou validar a teologia natural? Barth não considera essa questão, mas tergiversa em relação às passagens que de fato apoiam a teologia natural. Barr, então, afirma que a animosidade de K. Barth para com a teologia natural foi um compromisso anterior à sua exegese dos textos das Escrituras e que, portanto, sua exegese foi predeterminada por esse compromisso. (Cf. BARR, James. *Biblical Faith and Natural Theology*. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 19-20). Ademais, podemos dizer que Barth erra ao definir a teologia natural como “um conhecimento do qual o homem enquanto homem é senhor”. Teologia natural seria melhor definida como a revelação geral de Deus (em contraste com a revelação especial das Escrituras) e, portanto, não como oriunda do homem, mas de Deus ainda que interpretada pelo homem. Quanto à objeção de que a teologia natural sem à luz da graça divina é incapaz de levar ao Deus revelado em Jesus Cristo, pode-se dizer que nem mesmo a pregação da supostamente tão valorizada, por K. Barth, Palavra de Deus - à parte da luz da graça divina - pode levar um homem ao Deus revelado em Jesus Cristo, pois assim como há homens que apreciam a natureza sem reconhecer o Deus do Evangelho como Senhor, há também aqueles que admiram as Escrituras cristãs sem reconhecer Deus como Senhor (inclusive ateus e agnósticos). Isso nos leva a dizer com os adversários da teologia natural que tal teologia não nos leva ao Deus do Evangelho, todavia nem mesmo a Palavra de Deus será capaz de fazê-lo sem a intervenção direta do Espírito Santo.

<sup>18</sup> MCGRATH, Alister. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, *passim*.

<sup>19</sup> Ibid., p. 5.

<sup>20</sup> PLANTINGA, Alvin. *Augustinian Christian Philosophy*. Disponível em: <[http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual\\_library/articles/plantinga\\_alvin/augustinian\\_christian\\_philosophy.pdf](http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/augustinian_christian_philosophy.pdf)>. Acesso em: 13 jul. 2012, p. 3.

<sup>21</sup> BAILIE, John (Ed.). Op. cit., p. 59.

<sup>22</sup> Por razões de espaço, não analisaremos a réplica de Karl Barth; no entanto, cientes do risco de injustiçarmos o autor dada a brevidade de espaço, podemos dizer que a réplica de Karl Barth foi mais irascível do que bem formulada. Barth astutamente se esquivou de analisar imparcialmente as passagens bíblicas que apoiam a teologia natural, além de apelar constantemente a falácias de apelo às consequências por se ater a analisar eventuais malefícios oriundos do mau uso da teologia natural em vez de analisar a questão da teologia natural *per se* à parte de suas possíveis consequências.

<sup>23</sup> PLANTINGA, Alvin. Reason and belief in God. In: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.