

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
Faculdade de Humanidades e Direito
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A Matriz Filosófica do Presbiterianismo no Brasil

Por

Donizeti Rodrigues Ladeia

2014

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
Faculdade de Humanidades e Direito
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A Matriz Filosófica do Presbiterianismo no Brasil

Por

Donizeti Rodrigues Ladeia

Tese apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Drº Lauri Emílio Wirth

São Bernardo do Campo – Setembro de 2014

FICHA CATALOGRÁFICA

L123m	<p data-bbox="399 1375 1447 1556">Ladeia, Donizeti Rodrigues A matriz filosófica do presbiterianismo no Brasil / Donizeti Rodrigues Ladeia -- São Bernardo do Campo, 2014. 239fl.</p> <p data-bbox="399 1590 1447 1758">Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós-Graduação Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo</p> <p data-bbox="462 1769 654 1814">Bibliografia</p> <p data-bbox="462 1848 989 1892">Orientação de: Lauri Emílio Wirth</p> <p data-bbox="446 1937 1332 2018">1. Missiologia, Teologia das Religiões e Cultura I. Título CDD 266.001</p>
-------	--

A tese de doutorado sob o título “A Matriz Filosófica do Presbiterianismo no Brasil”, elaborada por Donizeti Rodrigues Ladeia foi defendida e aprovada no dia 09 de setembro de 2014, perante a banca examinadora composta por Prof. Drº Lauri Emílio Wirth (Presidente/UMESP), Prof. Drº Etienne Alfred Higuët (Titular/UEPA), Prof. Drº Hermisten Maia Pereira da Costa (Titular/MACKENZIE), Prof. Drº Rui de Souza Josgrilberg (Titular/UMESP), Prof. Drº Helmut Renders (Titular/UMESP).

Prof. Drº Lauri Emílio Wirth
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Drº Helmut Renders
Coordenador do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião

Programa: Ciências da Religião.
Área de Concentração: Linguagens da Religião.
Linha de Pesquisa: Teologia das Religiões e Cultura.

Ladeia, Donizeti Rodrigues. *A Matriz Filosófica do Presbiterianismo no Brasil*. Tese: Doutorado em Ciências da Religião, Linguagens da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014.

SINOPSE

Os missionários protestantes presbiterianos que vieram para o Brasil no início da segunda metade do século XIX trouxeram uma interpretação calvinista da bíblia, pois permaneceram fieis à formação princetoniana que efetivou uma síntese entre ortodoxia calvinista e pietismo. Estes princetonianos tinham como base epistemológica a filosofia de Thomas Reid, conhecida como o Realismo do Senso Comum. Essa filosofia é utilizada como uma epistemologia reformada, ou calvinista. Ela é compreendida em sua formação escocesa e conseqüentemente americana, via Princeton, como a Epistemologia Providencial. Desta forma, quando ela é assimilada pelos brasileiros por meio da pregação e da formação teológica, a mesma se torna parte do perfil presbiteriano brasileiro como doutrina filosófica.

A Filosofia do Senso Comum se gesta como crítica à filosofia empirista de David Hume que, para Reid, convergiria para um possível aniquilamento da religião e para uma visão pessimista da ciência, afetando o empirismo, por conseguinte, causando uma nova formulação mais próxima do ceticismo. Por isso, Reid formulou a filosofia que para ele contrapõe-se a Locke e Berkeley e depois a David Hume, afirmando que a realidade é independente de nossa apreensão. Ou seja, na percepção do mundo exterior não há interferência do sujeito cognoscente sobre o objeto do conhecimento. A nossa relação com os objetos é direta e não deve ser desvirtuada por intermediações.

Na implantação do protestantismo no Brasil, via missionários de Princeton, não houve uma defesa intransigente dos princípios calvinistas por parte de missionários como Fletcher e Simonton e sim uma continuidade da leitura das escrituras sagradas pelo viés calvinista, como era feito no Seminário de Princeton. Não havia uma ênfase acentuada na defesa da ortodoxia porque o tema do liberalismo teológico, ou do conflito entre modernismo e fundamentalismo não se fazia necessário na conjuntura local, onde predominava a preocupação pela evangelização em termos práticos. O conceito da Filosofia do Senso Comum eram próximos do empirismo mitigado de Silvestre Pinheiro e do Ecletismo de Victor Cousin. Por isso, no Brasil, o local em que mais se vê a utilização da filosofia do Senso Comum é nos debates entre intelectuais, em três pontos interessantes: 1ª) O Senso Comum ficou restrito ao espaço acadêmico, na

formação de novos pastores, sendo que as obras de Charles Hodge e A. A. Hodge são as principais fontes de implantação desta mentalidade ratificadora da experiência religiosa e, desta forma, delineiam o rosto do protestantismo entre presbiterianos, uma das principais denominações protestantes do final do século XIX; 2ª) Nos debates entre clérigos católicos e protestantes em polêmicas teológicas;. 3º) No aproveitamento utilitarista da assimilação cultural estrangeira pelos protestantes nacionais, não por último, facilitada pela simpatia dos liberais brasileiros pelo protestantismo, ao mesmo tempo que mantinham uma linha filosófica mais próxima do empirismo mitigado e do ecletismo.

Assim, nossa hipótese pretende demonstrar que os protestantes trouxeram em seu bojo as formulações epistemológicas que foram passadas para um grupo de intelectuais, que formaram o quadro dos primeiros pastores presbiterianos da história desta denominação. Eles foram convertidos e assimilaram melhor as novas doutrinas por meio de mais do que simples pregações, mas pela sua forma filosófica de encarar os objetos estudados, e que tais informações vêm por meio da base epistemológica do Realismo do Senso Comum, que encontra espaço nos ideais republicanos brasileiros do século XIX.

Palavras Chaves:

Thomas Reid,
Senso Comum,
Princeton,
Missionários,
Contra-reforma.

Ladeia, Donizeti Rodrigues. The Philosophical Roots of Presbyterianism in Brazil. Thesis: PhD in Religious Studies, Languages of Religion, Methodist University of São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014.

ABSTRACT

Presbyterians protestant missionaries who came to Brazil in the second half of the nineteenth century brought a Calvinist interpretation of the Bible, they remained faithful to princetoniana formation that effected a synthesis between Calvinist orthodoxy and pietism. These princetonian had epistemological basis as the philosophy of Thomas Reid, known as the Common Sense Realism. This philosophy is used as a reformed epistemology, or Calvinist. It is understood in its Scottish formation and consequently American, via Princeton, as Providential Epistemology. Thusly, when it is assimilated by Brazilians through preaching and theological education, it becomes part of the Brazilian Presbyterian profile as a philosophical doctrine.

The Philosophy of Common Sense is gestated as critical to the empiricist philosophy of David Hume who, for Reid, converge to a possible annihilation of religion and a pessimistic view of science, affecting empiricism, therefore causing a new formulation nearest of skepticism. Therefore Reid formulated the philosophy that he is opposed to Locke and Berkeley and then to David Hume, claiming that reality is independent of our apprehension. In other words, in the perception of the outside world there is no interference of the cognocent subject on the object of knowledge. Our relationship with objects is straight and should not be undermined by intermediation.

At implantation of Protestantism in Brazil, via Princeton missionaries, there was not an uncompromising defense of Calvinist principles by missionaries such as Fletcher and Simonton but a continuity of sacred scripture reading by Calvinistic bias, as was done at Princeton Seminary. There was not a marked emphasis on the defense of orthodoxy because the topic of theological liberalism, or the conflict between modernism and fundamentalism was not necessary in the local

environment where the predominant concern for evangelization in practical terms. Moreover, the concepts of the Philosophy of Common Sense were close of empiricism mitigated by Silvestre Pinheiro and Victor Cousin's eclecticism. Therefore, in Brazil, the place where one sees the use of the philosophy of Common Sense is in discussions among intellectuals in three interesting points: 1st) The Common Sense was restricted to academic space, training new pastors, and the works of Charles Hodge and A.A. Hodge are the main sources of implementing this ratifying mindset of religious experience and thus delineate the face of Protestantism among Presbyterians, one of the major protestant denominations in the late nineteenth century; 2nd) In the debates between Catholic Clergy and Protestant in theological polemics; 3rd) In the utilitarian use of foreign cultural assimilation by the national Protestant, not least, facilitated by the friendliness of the Brazilian liberal to Protestantism, while it maintained a philosophical line nearest mitigated empiricism and eclecticism.

Hence, our hypothesis is intended to demonstrate that protestants brought with them the epistemological formulations that were given to a group of intellectuals who formed the framework of the first presbyterian pastors of the history of this denomination. They were converted and assimilated better the new doctrines through more than just preaching, but by his philosophical way of looking at the objects studied, and that such information comes through the epistemological basis of the Common Sense Realism, which finds space in Brazilian republicans ideals of the nineteenth century.

Key Words:

Thomas Reid,
Common sense,
Princeton,
Missionaries,
Counter-Reformation.

AGRADECIMENTO

Ao Deus Supremo Benfeitor todo o meu louvor por sua misericórdia e pela coragem que me deu, bem como o sustento para enfrentar os desafios da vida.

A minha esposa Dislene Ladeia por ser meu norte e minha incentivadora e ao mesmo tempo minha inspiração constante.

As minhas filhas Elisa e Esther que fizeram destes 4 anos momentos mais coloridos e felizes.

Aos meus pais João Rodrigues Ladeia (in memoriam) e Jesuína Prates Ladeia, os quais mesmo analfabetos foram os melhores professores providenciados por Deus. E as minhas irmãs Maria e Neide que compartilharam comigo esta importante experiência.

Ao meu mestre Rev. Alceu Davi Cunha, um verdadeiro exemplo como líder, pastor, um pai motivador.

Ao meu orientador Dr^o Lauri Emílio Wirth, por toda sua paciência e apoio durante o processo de mestrado e agora doutorado.

Aos professores e colegas do Seminário Rev. José Manoel da Conceição, em especial Rev. Hermisten Maia Pereira da Costa, nosso maior exemplo em todos estes tempos de formação acadêmica.

A querida Primeira Igreja Presbiteriana de São Bernardo do Campo, ela que sempre foi e sempre será a minha Igreja família. Pois ali sou pastor, mas tenho na figura nítida de muitos irmãos os meus pais, minhas mães, meus manos e manas, filhos. Cada membro que nunca esquecerei pela sua bondade, ternura, compreensão e paciência.

Ao Conselho da Primeira Igreja Presbiteriana de São Bernardo do Campo, irmãos importantes que influenciam sempre de forma positiva a minha vida.

Aos irmãos e irmãs da Creche Betel, companheiros na obra social da IPSBC

Aos irmãos e irmãs da Igreja Presbiteriana de Ribeirão Pires, em especial o Pb. Lau Veríssimo da Silva (in memoriam) que muito me apoiou no início de tudo.

Aos meus alunos dos Seminários Rev. José Manoel da Conceição (IPB) e Seminário Presbiteriano Conservador.

Ao Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG) pelo apoio a ministros que querem continuar os estudos.

SUMARIO

INTRODUÇÃO	15
1. THOMAS REID: A FORMAÇÃO DO PASTOR E FILÓSOFO	28
1.1. O CONTEXTO ESCOCÊS	31
1.2. A FAMÍLIA DE THOMAS REID	32
1.3. EDUCAÇÃO FORMAL	33
1.3.1. O MARISCHAL: FORTE INFLUÊNCIA RELIGIOSA	35
1.3.2. A INFLUÊNCIA DE GEORGE BERKELEY	37
1.3.3. O PASTORADO	39
1.4. UMA PREOCUPAÇÃO ACADÊMICA	39
1.4.1. PROFESSOR: ABERDEEN	40
1.4.2. AS IMPRESSÕES DE HUME	42
1.4.3. PROFESSOR EM GLASGOW	47
1.4.4. O AUGE (1764 A 1780)	48
1.5. A FILOSOFIA DO SENSO COMUM	50
1.5.1. A PERCEPÇÃO	52
1.5.1.1 Hábito	52
1.5.1.2. Crença	53
1.5.2. QUESTÕES DA ÉPOCA: NATURALISMO PROVIDENCIAL E SISTEMA IDEAL	55
1.5.2.1. A Influência de George Berkeley	58
1.5.2.2. As Impressões de Hume	58
1.5.3. O ATAQUE À TEORIA DAS IDEIAS	60
2. O PENSAMENTO DE THOMAS REID QUANTO AO CONHECIMENTO	64
2.1. CONHECIMENTO EM THOMAS REID	67
2.1.1. LUTA CONTRA O PRECONCEITO DO SENSO COMUM	68
2.1.1.1. O olfato	70
2.1.1.2. O degustar	70
2.1.1.3. O ouvir	71
2.1.1.4. O tato	73

	12
2.1.1.5. A visão	73
2.2.2. O CAMINHO DO SENSO COMUM	78
2.2.2.1. A teoria representativa: a memória do passado	80
2.2.2.2. Faculdade	80
2.2.2.3. Uma comparação entre Descartes e Aristóteles	80
2.2.2.4. Descartes, Locke e Berkeley: uma evolução de desesperança	82
2.2.2.5. Teoria de percepção	83
2.2.2.6. A percepção de “imediate” não significa indução	84
2.2.2.7. A memória: uma forma providencial de conhecimento	85
2.2.2.8. As figuras visíveis e tangíveis	85
2.2.2.9. A imagem retinal	86
2.2.2.10. Reid distingue entre sensação da mente e qualidades nos objetos	87
2.2.2.11. Os primeiros princípios ou convicções fundamentais para combater o ceticismo	87
2.2.2.12. O poder ativo	89
2.2.2.13. O poder ativo para ação moral	90
<u>3. A INFLUÊNCIA GERAL DE THOMAS REID E SUA RECEPÇÃO NO SEMINÁRIO DE PRINCETON E NO BRASIL</u>	92
3.1. ESCÓCIA	92
3.1.2. THOMAS BROWN	93
3.1.3. WILLIAM HAMILTON	93
3.1.4. JAMES FERRIER	93
3.1.5. JOSEPH PRIESTLEY	94
3.1.6. REID E MOORE	94
3.2. NA FRANÇA	96
3.3. O IMPACTO NA ALEMANHA	98
3.4. INFLUÊNCIA GERAL	98
3.4.1. MEMÓRIA: DOM DE DEUS NA CAPACITAÇÃO CIENTÍFICA	99
3.4.2. A DEFESA DA LIBERDADE COMO FATOR INFLUENCIADOR DAS REVOLUÇÕES	100
3.4.3. A CRISE JÁ ERA PARTE DO CONTEXTO DE REID	101
3.4.4. A ORTODOXIA PROTESTANTE	101
3.4.5. HUME TRABALHA COM A MORAL COMO VISÃO UTILITARISTA	102
3.4.6. O PROBLEMA DOS MILAGRES	104
3.5. A FORMULAÇÃO DE REID: BASE PARA UM POSICIONAMENTO RELIGIOSO	105
3.5.1. MATRIZ FILOSÓFICA DO CONSERVADORISMO PROTESTANTE	107
3.5.2. O CONHECIMENTO ESTÁ AO ALCANCE DE QUALQUER PESSOA	107
3.5.3. FILOSOFIA AMERICANA: INFLUÊNCIA DE REID	110
3.5.4. O IMPACTO NA AMÉRICA	112
3.5.6. A MATRIZ FILOSÓFICA	114
3.5.7. PRINCETON E O SENSO COMUM	116
3.5.7.1. Os Tennents: primeiro contato com a filosofia escocesa	118
3.5.7.2. O surgimento da escola de Princeton e sua relação com o Senso Comum	119
3.5.7.2.1. Archibald Alexander	119
3.5.7.2.2. Hodge: o uso do Senso Comum como forma apologética	123
3.5.7.2.3. B. B. Warfield: um explorador da filosofia do Senso Comum	125
3.5.8. UMA AVALIAÇÃO DA INFLUÊNCIA DE REID	127
3.5.9. OS MISSIONÁRIOS	129
3.5.9.1. O contexto nacional:	131
3.5.9.2. O uso da Bíblia como forma definidora da religião protestante	132
3.5.9.3. O evangelismo	133
3.5.9.4. A efervescência do século XIX o uso das Bíblias	134
3.5.9.5. As estratégias missionárias	135

<u>4. REALISMO DO SENSO COMUM E A FILOSOFIA BRASILEIRA NO SÉCULO XIX: CONVERGÊNCIA</u>	136
4.1. FÉ E FILOSOFIA	137
4.1.2. UMA FÉ NÃO TÃO AMEAÇADA	139
4.1.3. O ILUMINISMO PORTUGUÊS E O EMPIRISMO	141
4.1.3.1. O empirismo brasileiro e o americano	144
4.1.3.1.1 Silvestre Pinheiro	144
4.1.3.1.2. Jonathan Edwards	148
4.1.3.1.3. Thomas Jefferson (1743-1826)	149
4.1.3. QUANTO AO ECLETISMO	150
4.1.3.1. Victor Cousin representante do ecletismo	152
4.1.3.2. Filosofia eclética e o protestantismo da filosofia do Senso Comum de Princeton	158
4.1.3.2.1. Anseio de modernidade e o protestantismo	158
4.1.3.2.2. Anseio de modernidade e o protestantismo: tolerância e absorção moderna	159
4.1.3.2.3. Anseio de modernidade e o protestantismo: um olhar protestante no Brasil	162
4.1.3.2.4. Educação protestante	175
<u>5. A FILOSOFIA DO SENSO COMUM E A FORMAÇÃO DO ROSTO PROTESTANTE PRESBITERIANO BRASILEIRO</u>	179
5.1. O SENSO COMUM COMO MATRIZ FILOSÓFICA	179
5.1.1. O MÉTODO EM CHARLES HODGE PROFESSOR DE SIMONTON EM PRINCETON	182
5.1.2.1. José Manoel da Conceição e a Filosofia	191
5.1.2.1.1. O catolicismo de José Manoel da Conceição	192
5.1.2.1.2. A formação de José Manoel da Conceição	196
5.1.2.1.3. Os franceses em voga	203
5.1.2.1.4. Conceição e as influências dos Princetonianos	206
5.1.2.1.5. O sentimento de responsabilidade	209
5.1.2.1.6. Os caminhos	212
5.1.3. NO ENSINO	214
5.2. SENSO COMUM EM DÉCADAS POSTERIORES NO BRASIL	217
5.2.1. REVISTA DE CULTURA RELIGIÃO	218
5.2.2. THE PEPLUBIC OF BRAZIL DE 1932.	221
5.2.3. PRIMEIRO CONGRESSO EVANGÉLICO PAN-AMERICANO	222
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	227
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	223

INTRODUÇÃO

Uma das questões que chama atenção na história do protestantismo na América Latina, entre presbiterianos e brasileiros de forma particular, é a ação prática e efetiva que envolve o encontro entre protestantes e católicos no contexto das missões na segunda metade do século XIX no Brasil. Neste trabalho ressalto os missionários americanos, formados em Princeton, principalmente. Eles trouxeram os seus pressupostos baseados na formação escocesa (Cf. WEBER: 2009, p.33),¹ tal como diz Marcuse, um “eco das teorias e as metafísicas do outro lado do oceano” (1969, p.9). Creio que este encontro merece estudo e nossa proposta é atingir um aspecto que por certo é tema de análise de muitos cientistas da religião,² mas ainda pouco trabalhado: O Realismo do Senso Comum, que tem como seu formulador principal o pastor e filósofo Thomas Reid, como matriz do protestantismo brasileiro, principalmente na principal igreja evangélica do século

¹ A peculiaridade espiritual inculcada pela educação que já dizia Weber.

² Ressaltamos que o tema é trabalhado por: RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: Semeador, 1991, 317 p. *Igreja Presbiteriana no Brasil, da Autonomia ao Cisma*. São Paulo: Semeador, 1987, 439 p. *O Padre Protestante*. São Paulo: Semeador, 1991, 317. *Protestantismo e Cultura Brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981, 361. *Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo: Pioneira, 1991, 179. *José Manoel da Conceição e a Reforma Evangélica*. São Paulo: Semeador, 1991, 317 p. VELASQUES, Prócoro F.; MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. 279 p. NOLL, Mark A. (Ed.). *The Princeton Theology 1812-1921: Scripture, Science, and Theological Method from Archibald Alexander to Benjamim Breckinridge Warfield*. Michigan Grand Rapids Baker Book House, 1983. 344 p AYER, A. J. *Hume*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003. 134 p COSTA, Hermisten Maia Pereira da. *O Conceito de Escritura Sagrada no Seminário de Princeton e a sua Introdução no Pensamento Protestante Brasileiro*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir. A Inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995, 271p.

XIX, a Igreja Presbiteriana no Brasil³ no qual delimito o meu tema ao grupo de missionários presbiterianos e nos primeiros convertidos a este ramo protestante aqui no Brasil.

Como ressaltado por alguns estudiosos que lidam com a história do protestantismo no Brasil (RIBEIRO, NOLL, BONINO, VELASQUES, MENDONÇA, COSTA), a chegada de missionários americanos formados no Seminário de Princeton foi um importante fato no contexto cultural brasileiro. Por isso, para compreender os missionários, bem como os seus pressupostos, é necessário fazer mais algumas identificações dos dois grupos – dos missionários e evangelizados. Neste caso, farei uma avaliação histórica, numa tentativa de compreensão teológica e filosófica dos pressupostos oriundos dos missionários que saíram de Princeton (EUA) e também dos primeiros atingidos pela influência protestante na cultura brasileira.

Creio que entender a ideologia que sustenta cada uma destas culturas é muito salutar para caracterizar o rosto protestante presbiteriano, como ressaltado no tema de pesquisa (MIGUEZ BONINO, 2003, p.36). Como diria Gramsci (1891-1937) a ideologia está em todas as manifestações coletivas da vida intelectual (Cf. GRAMSCI, 1991, p.16). Por isso, o estudo propõe entender os pressupostos que compõe o pensamento religioso e filosófico destes missionários que falam e agem a partir de um lugar teológico estabelecido. Estes missionários são munidos desde sua formação por uma matriz filosófica, o realismo do senso comum.

Nossa pesquisa visa mostrar que a matriz escocesa se tornou um sistema de vida na tentativa de dar respostas ao ceticismo que surgia no rincão da fé protestante americana, e que se torna em uma espécie de arma a ser usada em defesa de uma fé ameaçada (MIGUEZ BONINO, 2003, p.36).

No estudo mostraremos que os missionários que se formaram em Princeton assimilaram uma base epistemológica de outro ambiente, do contexto escocês, pelos pensamentos oriundos do próprio Thomas Reid (1709-1796) que

³ Para isso no primeiro momento usamos algumas de suas obras: Cf. REID, Thomas. *Essay on the Active Power in General*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1983. Reedição baseada na edição de 1785. REID, Thomas. *Essay on the Intellectual Powers*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1983. Reedição baseada na edição de 1784. REID, Thomas. *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. 2. ed. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.

seguiu uma linha empírica, diferente de sua época, que mesmo em ambiente escocês⁴ projetava-se mais cética, graças aos estudos de David Hume (1711-1776). A assimilação crítica de Reid quanto a Hume faz com que o pastor trilhe um caminho diferente de outros filósofos (como, por exemplo, Kant⁵): seria acreditar na capacidade dos sentidos, “poder” dado por Deus que capacita o homem que pode identificar as realidades e acreditar em um mundo que se interpreta com estabilidade suficiente para dar segurança às respostas encontradas em todas as ciências, inclusive na teologia e, para Reid, isso era comum a qualquer ser humano. Para ele, as faculdades humanas de senso e memória eram tão confiáveis que Reid podia basear-se nesta estrutura humana “criada” para acreditar nas pesquisas de ordem empírica. Isso implicava em um mundo de verdade, capaz de ser entendido. “O que experimentamos com os sentidos e memória não são apenas nossas próprias ideias, ‘as quais forçamos sobre a realidade’,⁶ mas são as apreensões da própria realidade”. Desta forma, “não se infere o que deve ser verdadeiro para depois encontrar fatos que apoiem isso, mas começa-se com alguns fatos e uma hipótese viáveis, contudo os cientistas devem estar sempre prontos para revisar as hipóteses quando os fatos assim requerem”.⁷

Portanto, o estudo sobre a filosofia do Senso Comum como matriz filosófica do protestantismo de missões pelos presbiterianos é um caminho viável, visto ser

⁴ Ressaltado que a formação das Ilhas Britânicas se dá sobre a égide do empirismo, e neste caso específico entre Hume Reid, o empirismo fica em risco pelos estudos da Investigação Científica de Hume.

⁵ No que diz respeito à resolução do problema da origem do conhecimento, o racionalismo privilegia o sujeito, enquanto o empirismo privilegia o objeto. Kant considera que existem duas fontes para o conhecimento. Afirma Kant (*Crítica da Razão Pura*): “Se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência isso não prova que todo ele derive da experiência.” Kant faz então aquilo que ele próprio designou por revolução copernicana da gnosiologia. Copérnico fez uma revolução copernicana ao defender a concepção heliocêntrica e então isto corresponde a uma deslocação do centro do universo, onde até aí os seres humanos acreditavam encontrar-se, uma espécie de terremoto de que a Terra e a humanidade era o que de mais importante existiu. Kant mudou a atenção da filosofia do objeto gnosiológico para o sujeito. Fez então uma inversão metodológica que consistiu em determinar os objetos a partir de determinados princípios formais do sujeito, em vez de ser o nosso conhecimento a regular-se pelos objetos. A natureza, tal como a conhecemos, com a sua ordem, as suas leis, é um produto da atividade ordenadora e assimiladora da nossa mente. Cf. KANT, Emanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: J. Rodrigues de Merege Versão eletrônica do livro “Crítica da Razão Pura” Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia) Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>, acesso em 22/05/2013.

⁶ Conceito humeano combatido por Thomas Reid.

⁷ Em outro lugar Reid demonstra que a linguagem é um fator primordial para compreensão, e passagem do entendimento que é possível segundo os dados colhidos pelas sensações. Este tema é muito importante em várias áreas, na religião da mesma forma, por exemplo, Durkheim dedica uma boa parte de sua consagrada obra *As Formas Elementares de Vida Religiosa* para tratar das noções de conceitos, o pensamento lógico, experiência mediata, como ele diz: “Os filósofos procuraram elucidar esse sentimento (condições sociológicas de conhecimento), não o criaram” (Cf. DURKHEIM, 1989, p. 515).

uma das armas de defesa de uma fé abalada por impossibilidades de se explicar causas, como defendia David Hume; uma opção tomada pela Universidade de Princeton e defendemos que a mesma posição foi conseqüentemente assimilada na introdução do protestantismo no Brasil.

Os filósofos escoceses consideravam a verdade como uma entidade estática, suficiente para acomodar todas as pessoas numa estrutura segura de suas convicções sensoriais, tanto as informações pesquisadas no presente quanto no passado. Eles colocaram um elevado valor na investigação científica e profundamente comprometido com um método empírico que fez grande parte da coleta de fatos relevantes em conjuntos lógicos. Para Thomas Reid isso era importante para a ciência e moral, que em sua forma de pensar é a graça comum que dirige o mundo pela providência de Deus. Desnecessário dizer que isto equivale à abominação da "especulação" racionalista como a de Descartes e de Hume, segundo Reid, voos sem consciência das realidades básicas do mundo físico e da mente humana.

Com isso, assimilando esta matriz filosófica, os teólogos de Princeton, no início do século XIX, assumiram que esta abordagem filosófica poderia ser usada para convencer a todas as almas da racionalidade da verdade do cristianismo, bem como a necessidade de ordem social e da capacidade de métodos científicos para revelar o que pode ser aprendido sobre o mundo (Cf. NOLL, 2001, p.31).

O realismo (Cf. HONDERICH, 2001, p. 888) do Senso Comum foi uma opção para muitos quanto à questão de se chegar à verdade, quando muitos no contexto americano já começavam a adotar linhas céticas do racionalismo promovido por Descartes e principalmente via David Hume, pontos que ameaçavam os símbolos de fé.⁸

⁸ Basta entender que o pastor e filósofo puritano Jonathan Edwards (1703-1758) já havia criado por meio de suas conclusões filosóficas uma linha de pensamento que era empírica. Ele harmonizou a teoria do conhecimento ou da verdade, com a sua teoria da realidade, uma síntese filosófica. Ele já ensinava que todas as ideias devem provir da experiência – seu empirismo –, aplica-se igualmente à sua filosofia moral e à sua teoria da verdadeira religião. A moral e a religião devem também basear-se na experiência, mesmo sendo as bases oferecidas pelas ideias humanas insuficientes. Para evidenciar a ideia de verdadeira religião e a verdadeira virtude é necessário o conceito de graça divina, que é dada por Deus. Por isso, a ocorrência de milagres entra para o campo de experiência empírica, visto que toda experiência de milagres deriva do ser divino, e pode ser concebida pelo homem.

Reid defendia que a linguagem transmite a realidade, e quando não é alcançada é porque houve interferência ou má interpretação de algum interlocutor.

Para Reid, todos poderiam atingir o conhecimento por meio do Senso Comum. Ao acreditar na capacidade da memória que colhe os dados dos sentidos, chega-se a conclusões óbvias pelo Senso Comum, evidenciando que existe algo verdadeiro, de forma universal, e que todos podem alcançá-lo. Contudo, o que é verdadeiro e o que pode ser alcançado estrutura-se na possibilidade de sua transmissão a qualquer pessoa em qualquer tempo e lugar.

VELASQUES ressalta a importância desta filosofia:

A filosofia do Senso Comum ganhou muitos adeptos nos Estados Unidos, foi lecionada na maioria dos “colégios” e veio a se tornar a “filosofia americana” por excelência. Vale lembrar que a nação norte-americana formou-se no ideal da rejeição a todo tipo de autoritarismo, e para esse projeto político a filosofia do Senso Comum deu importante contribuição, perceptível, por exemplo, no pragmatismo que continua marcando esse país (Cf. VELASQUES, MENDONÇA, 2002, 279).

Para interligar isso, mostro um pouco mais de sua base. São quatro pontos: Primeiramente, Reid encontrava na obra de Newton (o *philosophandi de regulae*) um elevado grau de confiabilidade nos sentidos para prover os critérios quanto ao sucesso teórico ou explicativo nas ciências naturais e a filosofia da mente. A obra de Newton era para ele uma exaltação ao Criador do universo. Segundo, não poderiam ser dadas às leis da natureza explicação adicional aos propósitos providenciais de Deus; quando conhecemos através dos dados dos sentidos, as informações deste mundo são porque Deus nos deu esse privilégio por sua poderosa providência de assim fazê-lo. Outro ponto: determinando-se as leis da natureza, estabelecem-se meios naturalistas de descobrir o fim ou a pretensão para os quais uma coisa tinha sido criada. Um quarto ponto: o fim ou propósito de nossos processos cognitivos eram, dentre outras coisas, o de nos fornecer verdadeiras convicções do mundo criado por Deus (REID, 1995, p.13).

Tem-se aqui o alicerce que vincula o pensamento do protestantismo Americano à filosofia de Reid. É claro que a base formada pelo pensador Francis Bacon (1561-1626) é a raiz de todo o pensamento inglês e americano, mas, no século XVIII, Reid será o referencial que abraça as raízes já adotadas pelos americanos por meio de Bacon. É também um pensador com todas as características dos que defendem os pontos do conservadorismo.⁹ Na época em que o Senso Comum esteve como crisálida na faculdade e no seminário de Princeton foi o período das instigações missionárias para frentes estrangeiras. Míguez Bonino acrescenta que os protestantes deste período estão assimilando um golpe que ameaça a fé e, para reagir ao secularismo, assumiram dois caminhos:

O fundamentalismo aparece como a reação de uma fé que se sente ameaçada pelo avanço do secularismo e de uma ciência que nega a realidade do sobrenatural. Como responder? Basicamente se delineiam duas respostas, que refletem duas concepções filosóficas. Uns distinguem o nível da ciência do nível da religião: o primeiro é o âmbito dos fatos objetivos; o segundo, o da experiência subjetiva, do sentimento: poderíamos dizer que temos aí a expressão da herança romântica na cultura norte-americana. Outros, por sua vez, *conhecem um único critério de verdade: o dos fatos e dados concretos da realidade, que qualquer pessoa pode observar diretamente: esta é a tradição do "realismo do senso comum" de origem escocesa que predominou no pensamento norte-americano* (MIGUEZ BONINO, 2003, p. 38).

Com certeza Míguez Bonino entende que há uma ameaça no universo protestante por meio do secularismo e dentro dos dois caminhos – um dividindo ciência de religião, e outro definindo que há um único critério de verdade. Creio que ele está certo ao mencionar que o realismo do senso comum é o que permanece no pensamento americano da época.¹⁰ Mas ainda assim faltam mais

⁹ Assim como o objetivo dos protestantes era de manter uma ordem moral, MARSDEN diz que “a Filosofia do Senso Comum tinha princípios que afirmavam que intuitivamente o ser humano conhece a moralidade por meio da capacidade dada ao homem por Deus” (1980, p. 16, 62). Essa comum percepção evidencia a Bíblia como a revelação moral de Deus, e as faculdades do Senso Comum assimilam a compreensão das verdades bíblicas.

¹⁰ Como também atesta estas duas obras sobre filosofia americana: Cf. STROH, Guy W. *A Filosofia Americana: de Edwards a Dewey*. Trd. Jamir Martins: São Paulo: Ed. Cultrix. 1972, p. 49-50. MARCUSE, L. *Filosofia Americana: Pragmatistas, politeístas, trágicos*. p.100ss e Wesep, H. B. Van. *A Estória da Filosofia Americana*. Trad. João Paulo Monteiro, R. Janeiro: Editora Fundo Cultural, 1960, 520p. Considerado estritamente em termos de história filosófica, este pensamento escocês foi a crisálida de que a Teologia Princeton surgiu. Foi trazida para à América da Escócia, em sua forma mais plena pelo Rev. John Witherspoon, que se tornou presidente da faculdade de Princeton em 1768, onde ensinou os professores de

dados quanto ao início da implantação do protestantismo na América Latina, pois se a formação foi em cima desta base epistemológica, por que no caso do presbiterianismo brasileiro ela aparece de forma tão discreta nos primeiros anos de sua implantação?

Por isso, até aqui identificamos que o Realismo do Senso Comum¹¹ é a matriz filosófica do protestantismo de Princeton. Mesmo sendo esta a formação dos missionários e mesmo sendo a matriz filosófica do presbiterianismo em sua implantação no Brasil, o Senso Comum, no seu início ficou mais incubado do que utilizado efetivamente, sendo motivo de avaliação mais acadêmica entre os pastores recém-formados, como identifica Ribeiro:

Ao responder, em 1932, à pergunta: Por que a controvérsia modernismo x fundamentalismo não agitou o Brasil? Erasmo Braga escreveu: A maioria dos líderes pode ser classificada como fundamentalistas, mas poucos são extremados. Têm surgido alguns caçadores de heresias, mas há poucos hereges para caçar. O centro do interesse da igreja (protestante) no Brasil é evangelização e não controvérsia doutrinária. Os que têm lido Crítica Bíblica e teologia de linha modernista são prudentes e não inserem em seu trabalho a inútil complicação de questões meramente acadêmicas. Nos seminários, habitualmente, essas questões são discutidas com franqueza. Os jovens estudantes são informados dos problemas e habilitados a enfrentá-los, enquanto preservam seu contato intelectual e espiritual com as congregações de fiéis, nas quais prevalece um espírito notavelmente conservador. Isto é: as igrejas são conservadoras; não chego a afirmar que são "Velha Escola", porque mesmo essa controvérsia não foi explicitada aqui; mas a mentalidade conservadora, que revestia a Velha Escola Americana, domina as igrejas brasileiras. A essa mentalidade some-se o pragmatismo nacional, de resultados (evangelização) (RIBEIRO, 1991, p. 198).

Teologia em larga escala. Cf. NOLL, Mark A (ed). *The Princeton Theology 1812-1921*. Scripture, Science, and Theological Method From Archibald Alexander to Benjamim Warfield. p. 33.

¹¹ Míguez Bonino interpreta isso como fundamentalismo: Cf. Para esta última perspectiva [Realismo do Senso Comum] é indispensável ter uma fonte infalível, específica e irrefutável para afirmar os fatos do mundo sobrenatural com a mesma força com que o "senso comum" afirma os do natural. Para isso se recorre à Escritura. Por conseguinte, quando as descobertas da ciência parecem entrar em conflito com as afirmações da Escritura, trata-se de uma hipótese científica equivocada ou de uma interpretação errada da Escritura. As distintas formas do "concordismo" ou da "harmonização" partem desta premissa. Além disso, o único critério que pode ser aplicado à leitura da Bíblia é que os textos devem ser lidos e interpretados "literalmente" (a menos que eles mesmos indiquem outra coisa). [...] Inspiração plena e verbal, interpretação literal e inerrância são as muralhas indispensáveis para proteger a verdade da fé. Eis aqui o fundamentalismo. (MIGUEZ BONINO, 2003, p. 36-37).

Ou seja, seguindo a linha de raciocínio de Ribeiro, a discussão da base epistemológica estava na formação dos líderes, pois o principal desafio era a evangelização dos católicos.

Para definir isso devo desenvolver algumas argumentações. Será que os primeiros pastores brasileiros foram convertidos não somente quanto à fé, mas principalmente pela efervescência intelectual da época, que via na modernidade por meio dos pensadores de linha inglesa e empírica as portas abertas para a modernidade, abrindo mão da filosofia vigente no Brasil, como por exemplo, o tomismo, e também contrapondo o kantismo? Será que a filosofia do Senso Comum tinha algo que se assemelhasse às reformas do Marquês de Pombal,¹² ou mais, com o empirismo mitigado de Silvestre Pinheiro Ferreira (Cf. PAIM, 1967, p. 55), que introduziu no Brasil um movimento de reação antiescolástica, com uma aproximação da base epistemológica como a de Thomas Reid?

Sigo a linha de pensamento de Ribeiro: os missionários americanos “modelaram” os primeiros pastores brasileiros: Simonton, que chegou em 1859; Blackford, em 1860; Schneider, em 1861. Conceição se uniu a eles, em 1865, Chamberlain, em 1866. Ou seja, para Ribeiro, estes missionários produziram os primeiros pastores brasileiros; por meio de seus escritos e traduções criaram e publicaram a Imprensa Evangélica; estabeleceram diretrizes de propagação da fé protestante; selecionaram literatura teológica e popular e publicaram-na; implantaram novos usos, costumes e valores no social em expansão dos aderentes à “Reforma” protestante, conforme Ribeiro denomina (RIBEIRO, 1991, p. 202).

O pressuposto motivador para os primeiros convertidos à fé protestante parece realmente não ser uma questão de debates doutrinários que gerariam questões filosóficas, pois o intuito era tão somente converter pessoas, ou como se diz, evangelizar, mas pelo que tudo indica em nossa pesquisa até o momento, esta discussão esteve sempre presente na formação dos pastores, ou seja, no quadro intelectual.

¹² Sebastião José de Carvalho e Melo, primeiro Conde de Oeiras e Marquês de Pombal (Lisboa, 13 de Maio de 1699 – Pombal, 8 de Maio de 1782) foi um nobre, diplomata e estadista português. Foi secretário de Estado do Reino durante o reinado de D. José I (1750-1777), sendo considerado, ainda hoje, uma das figuras mais controversas e carismáticas da História Portuguesa.

A pergunta que fazemos então é esta: Seria a filosofia do Senso Comum característica do rosto do protestantismo brasileiro por ser muito mais que uma simples filosofia de ratificação da leitura bíblica usada por defensores de uma fé ameaçada, pois soma-se a isso os seus valores antiescolásticos, ou anticatólicos? O que a caracteriza como uma formulação delineadora de uma nova fé na formação de uma das maiores denominações protestantes da época.

Ao observar esse período da História protestante brasileira, percebi que poderia fazer uma avaliação pelo viés da continuidade de meu estudo sobre a Matriz Filosófica do Senso Comum¹³, inaugurada pelo protestantismo de missão, via missionários do Seminário de Princeton e posterior desenvolvimento com personagens históricos.

Seria destacar mais uma vez a relação entre o Seminário de Princeton e o Presbiterianismo nacional, tendo em vista o trabalho de outros pesquisadores desta questão, dentre eles: Hermisten M. P. Costa, Boanerges Ribeiro e José Míguez Bonino.¹⁴ Entendo que mais estudos dentro deste contexto histórico, na questão epistemológica, neste caso, podem trazer mais esclarecimentos na tentativa de compreender mais o rosto do protestantismo brasileiro, o que, na linguagem de Bonino, ele chama de Protestantismo “crioulo” (MIGUEZ BONINO, 1983, passim).

Entendo como correta a tese de NOLL (2001, p. 31) que defende que Princeton era Calvinista, e depois o próprio Seminário, em sua formação. Mas, como ficou conciliado o discurso que defendia a fé na revelação da Palavra de Deus, vista de forma infalível, com matérias de cunho epistemológico (filosofia do Senso Comum), no momento de implantação do protestantismo no Brasil? Como

¹³ Em minha tese de mestrado no curso de Ciências da Religião na Universidade Mackenzie, trabalhei sobre Thomas Reid buscando saber o que é a filosofia do Senso Comum, tendo em vista que havia terminado o curso de Filosofia e vinculei o tema filosófico à pesquisa sobre presbiterianismo (LADEIA, 2007, passim).

¹⁴ Menções sobre o assunto são apontadas em trabalhos de grande valor, tais como o de Boanerges Ribeiro e Antônio Gouvêa de Mendonça, ambos ressaltando de forma brilhante a relação entre a teologia de Princeton e a formação dos primeiros pastores no Brasil. Digo isso devido ao fato dos posicionamentos de Ribeiro quanto ao valor que dá na teologia de Princeton que tem como base a formação calvinista, e a tese de Mendonça que diz que a formação dos pastores é por meio de movimentos de avivamentos. Entendo que devemos dar uma atenção a Princeton e no caso deste estudo aos dados de formação acadêmica dos missionários, o ponto ressaltado será o do realismo do Senso Comum iniciado por Thomas Reid.

tal formação filosófica afetou a formação dos pastores que receberam as influências destes princetonianos?

Os missionários protestantes presbiterianos que vieram para o Brasil no início da segunda metade do século XIX trouxeram uma interpretação calvinista da autoridade bíblica, pois permaneceram fiéis à formação princetoniana que efetivou uma síntese entre ortodoxia calvinista e pietismo (Cf. COSTA, 2003, p. 170). Estes princetonianos tinham como base epistemológica para ratificar suas conclusões a filosofia de Thomas Reid,¹⁵ o Senso Comum. Essa filosofia é utilizada como uma epistemologia reformada, ou calvinista. Ela é compreendida em sua formação escocesa, e conseqüentemente americana, via Princeton, como a Epistemologia Providencial.¹⁶ Desta forma, quando ela é assimilada pelos brasileiros por meio da pregação e da formação teológica, a mesma se torna parte do perfil presbiteriano brasileiro como doutrina filosófica.

Contudo, na implantação do protestantismo no Brasil, via missionários de Princeton, não houve uma defesa intransigente¹⁷ dos princípios calvinistas por parte de missionários como Fletcher e Simonton, mas uma continuidade da leitura das escrituras sagradas pelo viés calvinista, como era feito no Seminário de Princeton. Não havia uma ênfase acentuada na defesa da ortodoxia porque o tema do liberalismo teológico, ou do conflito entre modernismo e

¹⁵ O pastor e filósofo Thomas Reid traça uma linha de pensamento que o faz ser reconhecido como o crítico mais ferrenho de David Hume. Suas duas obras principais: *Investigação da Mente Humana Segundo os Princípios do Senso Comum*, e os *Ensaio: Sobre a Faculdade Ativa da Mente Humana, Sobre o Poder Intelectual do Homem*. Uma mistura de ciência e filosofia foram resultados de suas colocações frente aos desafios de seu oponente. Mas, além disso, entendo que este momento representa a gênese moderna da discussão que pode muito ajudar o começo da valorização do Senso Comum como um caminho que a ciência deva reconsiderar como alternativo e necessário.

¹⁶ Primeira doutrina: o *philosophandi de regulae* de Newton foi abraçado de tal forma que foi levada para prover os critérios quanto ao sucesso teórico ou explicativo nas ciências naturais e a filosofia da mente. A obra de Newton é uma exaltação ao Criador do universo. Segunda doutrina: não poderiam ser dadas as leis da natureza explicação adicional que os propósitos providenciais de Deus; quando conhecemos os dados, as informações deste mundo, é porque Deus nos deu esse privilégio por sua poderosa providência. Terceira doutrina: determinando as leis da natureza estabelecem-se meios naturalistas de descobrir o fim ou pretensão para os quais uma coisa tinha sido criada. Quarta doutrina: o fim ou propósito de nossos processos cognitivos eram, entre outras coisas, nos fornecer verdadeiras convicções do mundo criado por Deus.

¹⁷ Como diz Bonino sobre o fundamentalismo, há duas posições, uma mais tolerante, e outra mais radical, que as mesmas “sempre existiram dentro do fundamentalismo, mas é evidente que a segunda teve maior ascendência e definiu até hoje o perfil do fundamentalismo”, porém não foi assim entre os primeiros missionários.

fundamentalismo, não se fazia necessário na conjuntura local, onde predominava a preocupação pela evangelização em termos práticos.¹⁸

O local em que mais se vê a utilização da filosofia do senso comum é nos debates entre intelectuais, em dois pontos interessantes: 1) O senso comum foi utilizado em questões mais acadêmicas, na formação de novos pastores, por isso as obras de Charles Hodge e A. A. Hodge são as principais fontes de implantação desta mentalidade ratificadora da experiência religiosa e, desta forma, delineia o rosto do protestantismo entre presbiterianos, uma das principais denominações do final do século XIX. 2) Nos debates entre os missionários e intelectuais da época, possivelmente pela assimilação entre culturas estrangeiras e nacionais, ou seja, ideias protestantes e católicas que encontram espaços no fervilhar de uma nação que estava se preparando para o período republicano, atingida pelo iluminismo português regalista, antijesuítico de Marquês de Pombal, e no campo do pensamento pelas ideias e manifestações de regalismo e antipontificalismo nacionalista de Regente Feijó (1784-1843). Somando-se a isto à tradição liberal (Cf. EMÍLIA, in MOTA, 1981, p. 198),¹⁹ que se manifesta de forma mais forte na escola empirista de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), um filósofo e político português que desenvolveu em sua obra "Preleções" ideias que se assemelham às ideias de Thomas Reid em três pontos: 1) Os fundamentos últimos de todas as ciências repousam na experiência sensível; 2) Embora extremamente complexo, lento e perfectível, o processo de elaboração e

¹⁸ Como já apontando anteriormente: Ao responder em 1932 à pergunta: Porque a controvérsia modernismo x fundamentalismo não agitou o Brasil? Erasmo Braga escreveu: A maioria dos líderes poderiam ser classificados como fundamentalistas, mas poucos são extremados. Têm surgido alguns caçadores de heresias, mas há poucos hereges para caçar. O centro do interesse da igreja (protestante) no Brasil é evangelização e não controvérsia doutrinária. Os que têm lido Crítica Bíblica e teologia de linha modernista são prudentes e não insere em seu trabalho a inútil complicação de questões meramente acadêmicas. Nos seminários, habitualmente, essas questões são discutidas com franqueza. Os jovens estudantes são informados dos problemas e habilitados a enfrentá-los, enquanto preservam seu contato intelectual e espiritual com as congregações de fiéis, nas quais prevalece um espírito notavelmente conservador. Isto é: as igrejas são conservadoras; não chego a afirmar que são "Velha Escola", porque mesmo essa controvérsia não foi explicitada aqui; mas a mentalidade conservadora, que revestia a Velha Escola Americana, domina as igrejas brasileiras. A essa mentalidade some-se o pragmatismo nacional, de resultados (evangelização). (RIBEIRO, 1991, p. 198).

¹⁹ Creio que as palavras de Emília COSTA ressaltam isso: As ideias liberais são, no Brasil, uma tradição que remonta aos fins do século XVIII, quando as tensões criadas pela crise do sistema deram origem a uma série de movimentos revolucionários e conspirações contra a Coroa: Inconfidência Mineira (1789), Conspiração do Suassuna (1801), e finalmente a Revolução Pernambucana de 1817, o mais importante de todos os movimentos. A fonte de inspiração de todos esses levantes é o pensamento ilustrado; Percebe-se neles a influência dos 'abomináveis princípios franceses', como se dizia então. Os autores da devassa da Inconfidência revelam a existência de um 'partido francês', na região das Minas, e registram entre os livros apreendidos as obras dos principais autores da ilustração.... (COSTA, Emília In. MOTA, , 1981, p. 84).

sistematização dos conhecimentos empíricos tem sua unidade assegurada: a) pela identidade da razão humana; e, b) pela correspondência existente entre linguagem e realidade; 3) A filosofia é a disciplina que comanda a assegura o êxito do aludido processo.

Assim, nossa hipótese pretende demonstrar que os protestantes trouxeram em seu bojo as formulações epistemológicas que foram passadas para um grupo de intelectuais, ou seja, os recém-formados pastores que foram evangelizados e que formaram o quadro dos primeiros pastores presbiterianos da história desta denominação (ênfatisando a figura do ex-padre Rev. José Manoel da Conceição). Eles foram convertidos e assimilaram melhor as novas doutrinas por meio de mais do que simples pregações, mas pela sua forma filosófica de encarar os objetos estudados, e que tais informações vêm por meio da base epistemológica do Realismo do Senso Comum que encontra espaço nos ideais republicanos brasileiros do século XIX.

Nosso trabalho ficou assim constituído:

No primeiro capítulo desenvolvi uma apresentação do principal filósofo que estudou o senso comum, Thomas Reid (1710-1779); apresento brevemente sua linha de raciocínio filosófico frente aos desafios do ceticismo por meio de sua vida religiosa.

No segundo capítulo ainda desenvolvo a filosofia de Thomas Reid e especifico sua importância no contexto religioso. Faço uma espécie de rastreamento com a finalidade de ajudar na compreensão da absorção desta filosofia no contexto religioso. Na verdade, o que procuro mostrar é que a fé ameaçada se repete, tanto na Escócia, como na América do Norte.

No terceiro capítulo, pretendendo saber como começa a influência desta filosofia na escola de Princeton. Procuro demonstrar como o pensamento de Thomas Reid é usado na religião, a finalidade é perceber como o uso da filosofia de Thomas Reid foi importante no contexto americano da formação do Seminário de Princeton.²⁰

²⁰ A título de informação registro que as obras citadas que tratam da filosofia escocesa e também do contexto histórico de Princeton foram por mim traduzidas, pois há pouco material em português no Brasil.

No quarto capítulo aponto uma possível compreensão de filosofia brasileira no século XIX e a implicância disto na religião. Neste capítulo procuro delinear rapidamente o cenário do encontro entre protestantes e católicos no campo das ideias.

No quinto capítulo procuro mostrar o encontro da filosofia do senso comum com as nuances religiosas e filosóficas, por vezes acatólicas e a formação do rosto protestante presbiteriano brasileiro. Ressalto que diante de várias considerações críticas no campo epistemológico e também contra o pensamento católico, se estrutura a matriz filosófica presbiteriana no Brasil.

Na conclusão, demonstro que a matriz filosófica do presbiterianismo americano, sintetizando nos embates filosóficos da Escócia, via Seminário de Princeton, serviu de base para caracterizar o rosto protestante presbiteriano – o que começa com uma forma de vencer a fé ameaçada - no Brasil. No início do protestantismo, essa matriz filosófica foi pouco utilizada, fazendo parte do núcleo de agentes mais intelectuais da formação de obreiros autóctones, tendo em vista que as ameaças não atingiam tanto a fé, mas serviam apenas de ratificação de uma nova forma de crença, pautada no agir presbiteriano por meio da defesa dos dogmas protestantes, usando a Bíblia para isto. Aponto para um próximo momento em que a matriz filosófica personificará um espírito apologético que, depois de incubado, será usado mais tarde para defender a fé ameaçada frente ao modernismo, tornando o agir e pensar protestante um discurso cada vez mais apologético, principalmente entre presbiterianos.

Ressalto as mais importantes para minha pesquisa: WOLTERSTORFF, Nicolas. 2004; WELLS, David F. 1994, as obras de REID, Thomas. *An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense*; reedição baseada na edição de 1764: Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003; *Essay on the Active Power in General*, [reedição baseada na edição] de 1785, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1983; *Essay on the Intellectual Powers*, [reedição baseada na edição de 1784], Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1983; *Manuscripts*, ed. Derek R. Brookes, 1997; *The Philosophical Orations*. Tradução: Shirley Darcus Sullivan. University Press: The Journal of History of Philosophy, 1984. *The Works*. Edinburgh: Maclachlan and Stewart, 1858; NOLL, Mark A. (editor), *The Princeton Theology 1812-1921*, 2001; HALDANE, John, READ; Stephen (editors) 2003. BROADIE, Alexander (editor)., 2003; BROOKES, Derek (Ed). 2ª Ed. 2003. BARY, Philip de. *Thomas Reid e Scepticism*. London and New York: Routledge, 2002, 2003 p. BEANBLOSSOM, Ronald E., LEHRER, Keith. *Introduction*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983. Contudo, recentemente, ou seja, no ano de 2013, uma obra de Thomas Reid, muito importante (Investigação sobre a Mente Humana Segundo os Princípios do Senso Comum), foi traduzida pela Editora Vida, por isso, algumas citações desta obra aparecerá com o ano 2013.

1. THOMAS REID: A FORMAÇÃO DO PASTOR E FILÓSOFO

“É ocioso falar constantemente da alternativa da razão e da fé. A razão é já de per si uma matéria de fé. É um ato de fé o afirmar que os nossos pensamentos têm qualquer relação com a realidade.”
(CHESTERTON, 1974, 62, in COSTA, 2003, p. 53)

É possível buscar informações sobre os traços que formam o rosto protestante brasileiro na criação do Seminário presbiteriano que formou os pastores missionários que vieram para o Brasil: o Seminário de Princeton, ou o Princeton College. Por isso, neste capítulo, faço um rastreamento histórico que vai da Escócia à América do Norte, estudando a importância do pensador Thomas Reid para a formação da base epistemológica desta escola, por eles chamada de Velha Princeton. Por ser um filósofo um tanto quanto desconhecido, nesta primeira parte de meu trabalho procuro comentar algo sobre ele e entender sua influência e filosofia. Como meta, rastreamos um traço do que chamamos rosto protestante brasileiro, mais especificamente no presbiterianismo.

Segundo o estudioso Mark Noll, especializado na história do cristianismo americano, uma das coisas que marcam os estudos da Velha Princeton é a consistente defesa da fé Reformada desde a fundação do seminário, em 1812 (Cf.NOLL, 2001, p.27-29). Para os primeiros princetonianos, Calvino foi a grande luz do puritanismo, juntamente com a Confissão de Fé de Westminster que influenciou toda a formação da Escola. Temas como depravação total, aliança da

redenção, inerrância das Escrituras caracterizam a formação teológica dos missionários que se tornaram o principal grupo de propagadores do protestantismo no Brasil no século XIX. Esta formação é perceptível nos escritos de Charles Hodge, que passou por forte influência dos escritos de Francis Turretin (Cf. NOLL, 2001, p. 27-29). E do também pastor Rev. William Tennent (1673-1745), este que foi o idealizador do seminário de Princeton, sendo o fundador do “Log College” (1726), tendo como alunos, entre outros, três dos seus quatro filhos: Gilbert (1703-1764), William (1705-1777) e John Tennent (1707-1732) (Cf. COSTA, 2003, p. 99) ²¹.

Gilbert Tennent foi ordenado e instalado pastor da igreja de New Brunswick, no Vale Raritan, New Jersey, no outono de 1727, e influenciado pelo Rev. Theodore J. Frelinghuysen e também por Whitefield. Gilbert se tornou um pregador de grande importância no protestantismo dos Estados Unidos (cf. SINGER, in REID, 1990, p. 338). Gilbert Tennent, junto com outro famoso pastor, Rev. Samuel Davies (1723-1761) – também aluno do Log College – conseguiu levantar grande oferta, mais de quatro mil libras, para a formação do College of New Jersey, que mais tarde se tornou o Princeton College (DAVIS, in SCHAFF, apud. COSTA, 2003, p. 99).

Tennent foi um dos responsáveis pelo reavivamento na América, sendo o principal personagem presbiteriano na propagação do avivamento em seu país. A sua pregação era constituída de profundidade teológica e verdadeira piedade cristã (Cf. COSTA, 2003, p. 101).

Um fruto claro destes reavivamentos (1789) foi Archibald Alexander Hodge (1772-1851), que se tornou pastor, em 1807, da terceira Igreja Presbiteriana de Filadélfia e foi decisivo para a criação do seminário. O que chama a atenção na criação deste seminário é que o mesmo deveria nascer com a seguinte missão: formar pastores que pudessem responder à considerada crise sem precedente na Igreja, associada ao modo de viver americano, caracterizado pelo secularismo. A tarefa era a de defender as Escrituras Sagradas, o que equivalia a uma defesa do cristianismo em geral (Cf. NOLL, 2001, p. 56).

²¹ Informações coletadas da importante tese sobre o assunto Princeton, por Hermisten Maia Pereira da Costa (Cf. COSTA, 2003, passim).

Desta forma, temos a seguinte ordem: Log College, que forma o Princeton College e depois o Theological Seminary (1812).

Noll aponta três formulações fundamentais que estavam na gênese de Princeton, sendo elas: 1. Experiência Religiosa: um ingrediente fundamental na vida do teólogo; 2. Ortodoxia reformada: o que Noll chama de reprodução do Calvinismo explicada por Turretini e, por fim; 3. A filosofia do Senso Comum.

Em seu livro Noll declara:

Não era apenas uma questão de tratar a teologia como ciência, a qual significava algo menos específico para Alexander em 1812 do que para Hodge em 1872. Os princetonianos também estavam convictos que a intuição ou senso comum providenciou uma certeza inquestionável gerando bons argumentos contra o ceticismo, defendendo a existência de Deus, e suportando a veracidade das Escrituras (Cf. NOLL, 2001, p.62).

Esta última qualidade é que nos interessa neste trabalho, queremos abordar o contexto epistemológico, e por isso é necessário conhecer um pouco mais sobre um filósofo que foi muito utilizado na época de formação do Seminário, o filósofo Thomas Reid, o principal formulador da filosofia do Senso Comum. Conforme diz o próprio Noll:

Considerado estritamente em termos de história filosófica, este pensamento escocês foi a crisálida de que a Teologia de Princeton surgiu. Foi trazida para a América da Escócia, em sua forma mais plena pelo Rev. John Witherspoon, que se tornou presidente da faculdade de Princeton em 1768, onde ensinou os professores da Teologia de Princeton (Cf. NOLL, 2001, p. 31).

Creio que na busca histórica de tentar identificar se esta filosofia fez, ou faz, parte do presbiterianismo brasileiro o melhor é caminhar em direção específica ao contexto de formação deste pensamento, na busca de encontrar mais alguns aspectos que formam o rosto presbiteriano.

Para tanto vamos colocar o dado histórico desta filosofia em algumas partes da vida de seu formulador principal, Thomas Reid.

1.1. O Contexto Escocês

A história da Escócia encontra-se a partir do século XVI sob o signo da Reforma Protestante. A face da Escócia irá mudar completamente pela mão de calvinistas como John Knox²². Apesar das perseguições que lhe foram movidas, John Knox é a figura carismática que está na base da Kirk, a igreja presbiteriana escocesa. Na linha do calvinismo, esta mesma igreja pretende erradicar a influência da igreja católica na Escócia²³: A igreja presbiteriana escocesa professa o comportamento purista (ou puritano) segundo a moral cristã e seus valores²⁴.

O paradoxo da história da Escócia é religioso, que se fortalece nos séculos XVI e XVII, que instauraram aquilo que foi quase uma teocracia. Este é também o fundamento para o desenvolvimento do iluminismo escocês, a tolerância religiosa, o capitalismo, numa palavra, a modernidade. Este paradoxo já estava latente nos acontecimentos anteriores à estruturação definitiva da instituição da Reforma na Escócia, que podemos dizer, foi uma transição entre o predomínio do fundamentalismo religioso para o sistema social de valorização da possibilidade de contra argumentação que consideramos hoje como moderna (SKINNER, 2000, p. 574; TREVOR-ROPER, 1972, p. 11). Isso irá de fato acontecer através do desenvolvimento educacional, tão típico nos países atingidos pelo movimento da

²² John Knox é o líder maior da Reforma na Escócia, nasceu em 1515, era sacerdote e cuidava como tutor de filhos de famílias nobres, já demonstrava tendências reformistas quando manteve amizade com um dos mártires do protestantismo, se declarou protestante e se tornou um grande nome da Reforma na Escócia, até que por uma tentativa de ajuda da França católica, foi preso e teve durante 19 anos sua vida como um escravo nas galés dos franceses. Depois disso foi para a Inglaterra, e sob o poder de Eduardo VI, que era protestante e favorável a Reforma. Ao começar o reinado da Rainha Maria Tudor, fugiu para Genebra onde encontrou Calvino. E como na Escócia, por meio da liderança dos “Lords da Congregação” havia uma luta contra a rainha Maria; Knox regressou a Escócia em 1559 e assumiu a direção do movimento e tornou a Escócia uma nação de confissão reformada em 1560 (ver NICHOLS, 1997, p. 188-189). Segundo J. D. Douglas “A Reforma demorou a chegar à Escócia. Quando o Parlamento aboliu o papismo, no Verão de 1560, Zwínglio já tinha morrido há vinte anos, Lutero há quatorze, Henrique VIII há treze; e a vida de Calvino estava a quatro anos do fim. Portanto, John Knox pertenceu a segunda geração de reformadores que usufruíram dos benefícios do pensamento e experiência de seus predecessores, na luta contra Roma” (DOUGLAS, 1990, p. 267)

²³ Merle d’Aubigné, historiador protestante comenta que o Evangelho na Escócia teve um impacto muito maior do que qualquer outro país reformado. Segundo o historiador este apego a doutrina não foi prejudicado por uma preocupação apocalíptica, pode-se ver que o espírito cristão lhes foi infundido não a partir de ramos enfraquecidos dos romanos, mas de um tronco jovem, vigoroso e nativo” (apud DOUGLAS, p. 290).

²⁴ Douglas identifica uma má compreensão da doutrina de Calvino e conseqüentemente de Knox, para ele “a tradição puritana tornou-se mais associada com grupos dissidentes que, a partir de 1733, povoaram e complicaram a vida eclesiástica escocesa”. Ele relata que “em 1819, eles constituíam cerca de 40 por cento da população de Glasgow” (DOUGLAS, p. 287).

Reforma. A Escócia será a maior fonte de alimentação para este desenvolvimento que terá como resultado as fontes do iluminismo escocês.

1.2. A Família de Thomas Reid

É nesse contexto que encontramos Thomas Reid, que nasceu em 26 de abril de 1710, perto de Strachan, em Kincardineshire, na Escócia. Ali estava seu pai, o Rev. Lewis Reid, que foi ministro presbiteriano por cerca de 50 anos, de 1704 até a sua morte em 1762. Muitos parentes do Sr. Lewis foram líderes do Protestantismo Reformado na Escócia (como veremos adiante) bem como outros que tiveram grande influência, servindo como professores nos reinados do rei Tiago I e Charles I.

A mãe de Reid foi a Sra. Margaret, um membro da família Gregory, (família proeminente ligada à intelectualidade escocesa), filha de David Gregory, que foi proprietário das terras de Kinairdy, em Banffshire, com certeza uma mulher de grande influência para seu filho. Ela morreu cedo, em 1732 – a morte parece uma realidade rotineira na vida de Reid, pois como veremos à frente, esse fato ocorre várias vezes.

Dois anos depois da morte da mãe de Thomas Reid, seu pai casou novamente, com Janet, formando uma família de dois filhos e cinco filhas. O irmão mais velho de Reid morreu quando estudava em Londres, em 1758. Das irmãs de Reid, uma morreu logo na infância, outras duas morreram quando Reid era solteiro e outras duas casaram com pastores: Margaret, em 1763, com o Rev. Alexander Leslie, e Grace com o Rev. John Rose (FRASER, 1898, p. 10).

A família de Reid tinha um cunho intelectual; ou seja, não faltaram personalidades para que Reid se inspirasse: dois de seus tios avós, por parte de pai, Robert e Thomas, foram professores e grandes pesquisadores, principalmente Thomas que foi secretário de latim e grego do Rei James, em 1610, e escreveu várias obras como *De objecto Metaphysicae, Delitiae Poetarum Scotorum, History of Scotland* (BEANBLOSSOM; LEHRER, 1883, p. 9)²⁵.

²⁵ Sobre essa obra é necessário dizer que Ronald E. Beanblossom faz a introdução das obras de Reid, mas tanto ele como Keith Leher são editores da obra que re-editam o *Inquiry* e os *Essays*. Por parte de sua mãe, temos a família do Rev. John Gregory, descendentes do clã dos Gregor de Glenlyon e Glenstrae que se casou

1.3. Educação Formal

É em meio ao contexto intelectual e farto, culturalmente falando, que encontramos o recém-nascido Thomas Reid. Quando cresce vai tomar o rumo de seus antecessores e familiares.

A educação formal de Reid foi na escola da paróquia, em Kincardineshire, até 1722. Depois foi para a Universidade de Aberdeen. Na idade de doze para treze anos ele foi admitido no Marischal College²⁶ sob os cuidados de George Turnbull²⁷, que o influenciou muito. Teve outros professores também como Colin M'Laurin, matemático e amigo de Isaac Newton e Thomas Blackwell, ligado à literatura como crítico.

Neste período, o colégio foi influenciado pela Nova Filosofia, o que parece ser a concepção de John Locke (1637-1704), mas intermediada por Berkeley (1685-1753), que mostrava a possibilidade da existência dos objetos pela existência de Deus. Esta nova filosofia era motivo de discussão nos centros acadêmicos. Nas obras de *Uma Investigação Sobre o Bem e o Mal do Ponto de Vista da Moral*, de Francis Hutcheson (1649-1746) e o nos *Quinze Sermões* do Bispo Joseph Butler (1692-1752)²⁸ encontramos uma série de discussões que

com a senhora Anderson, umas das famílias conhecidas por sua fama com a habilidade matemática em sucessivas gerações. Isso parece ter sido hereditário, pois os filhos foram célebres professores em Oxford, como David Gregory, que foi um professor de astronomia e matemática em Oxford bem como um estimado amigo de Isaac Newton (1642-1727) e Charles que foi professor de matemática em St. Andrews. Outro tio de Reid, o Sr. James, foi professor de matemática e inventor, foi amigo de Newton também; e por isso introduziu a ciência da física na Universidade da Escócia. O tio James teve um filho que se tornou um médico renomado no Colégio do Rei em Aberdeen; por sua vez, este médico que também se chamava James teve dois filhos: James, que sucedeu seu pai, e John um professor de filosofia antiga que lecionou também medicina na Faculdade Endiburgo, ele foi o rememorado autor da *A Comparative View of Man and the Animal World*, e *A Father's Legacy*, livros influenciados pelo senso comum. Da família de Reid por parte dos Gregory temos outros que foram químicos, médicos e arqueólogo como Donald Gregory autor de *History of the Western Highlands and Islands* (FRASER, p. 15).

²⁶ Aberdeen na verdade é fruto de duas pequenas universidades, o King's College e o Marischal College, são chamadas de cidades igrejas, uma comunidade de médicos e de outras ordens (BROADIE, 2003, p. 21).

²⁷ Turnbull (1698) foi professor de filosofia no Marischal por trinta e três anos, sua graduação foi em Edinburgh (ver FRASER, 1898, p. 21). Ele será o responsável por orientar Reid principalmente nas teorias de Locke e de Berkeley. Na visão de Berger, a religião “foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação” (BERGER, 1985, p.45), mas creio que estes pensadores estão no limiar entre esta constatação de Berger e seriedade de resguardar a religião.

²⁸ O pensamento de um e de outro pode ser vista da seguinte forma: 1) Hutcheson que é o principal representante da doutrina do “sentido moral” filosofia que consiste em colocar nos sentimentos, antes que na razão e na intuição, como a fonte do que chamamos conhecimento moral. 2) Butler, que atacou o hedonismo ético e psicológico propondo uma via conciliadora entre uma aproximação da ética baseada no sentido moral e uma aproximação racionalista (HONDERICH, 2001, p. 139; 517, tradução nossa). O que observamos é que no período em que Reid está em Aberdeen a vida acadêmica está minada pela preocupação com a possibilidade do conhecimento e isto em todas as áreas, inclusive, na questão moral.

levam principalmente para o caráter moral do homem, as discussões giravam em torno da estrutura das verdades morais pelos objetos.

O doutor em filosofia Beanblossom relata alguns detalhes sobre a vida estudantil de Reid. Primeiro, o que se sabe sobre Reid como estudante é que era um bom aluno, mas nada excepcional. Contudo, se destacou por seu esforço no grupo de matemática. Segundo, conforme Beanblossom, ele se tornou um estudante da *Principia* de Newton²⁹ se destacando como grande admirador do cientista inglês. Terceiro, conheceu em Cambridge o Dr. Saunderson por quem depois foi influenciado pelos problemas da percepção (Cf. Bleanblossom; Lehrer, 1983, p. 10). Na sua obra sobre a Investigação da Mente Humana nos Princípios do Senso Comum dá para perceber o quanto foi influenciado por esta discussão, isso fica nítido na dedicatória feita ao Conde James Findlater, reitor da Universidade de Aberdeen:

Se isso for verdadeiro, supondo que certas impressões e ideias existam na minha mente, não posso, de sua existência, inferir a existência de nenhuma outra coisa; minhas impressões e ideias são as únicas existências das quais posso ter qualquer conhecimento ou concepção; e elas são seres tão fugazes e transitórios que não podem ter existência alguma além do tempo em que sou consciente delas. Assim, de acordo com essa hipótese, todo universo ao meu redor, corpos e mentes, Sol, Lua, estrelas e terra, amigos e parentes, todas as coisa que imaginei ter uma existência permanente, quer eu pensasse ou não nelas, todas elas sem exceção desaparecem de uma vez:

*E, como o tecido infundado de uma visão,
Não deixa sequer um rastro para trás.*

Pensei não ser razoável, meu senhor, diante da autoridade de filósofos, admitir uma hipótese que, em minha opinião, anula toda a filosofia, toda a religião e toda a virtude, e todo o senso comum: e, descobrindo que todos os sistemas relativos ao conhecimento humano com os quais eu estava familiarizado foram construídos sobre essa hipótese, resolvi investigar esse assunto de novo, sem considerar qualquer hipótese (Cf. REID, 2013, p. 4-5).

O tempo vivido no Marischal College foi um período intenso de aumento de conhecimento e formação das ideias nos padrões vigentes de sua época, ali se vê desde a influência forte dos protestantes, à preocupação científica e aumento populacional que fará deste lugar de estudo um rico centro de informações

²⁹ Este texto de Newton surgiu em 1687, as teses ali encontradas marcaram decisivamente a evolução da física e da filosofia, como as leis do movimento e a noção de espaço absoluto. Para saber mais, ver obra publicada no Brasil pela editora Nova Cultural coleção Os Pensadores.

culturais, políticas e econômicas. Por isso é necessário falarmos um pouco mais sobre este período.

1.3.1. O Marischal: Forte Influência Religiosa

O Marischal College, no século XVIII, foi amplamente influenciado por ministros protestantes tanto que o lema era: “na terra com o aprendizado, nos céus com Cristo” (FRASER, 1896, p. 20), ou seja, a religião tinha uma aliança com o progresso, por isso o Marischal College manteve uma associação com a Universidade de Glasgow. Esta era uma universidade que estava interessada na melhoria do país por meio da busca de soluções científicas: máquinas a vapor, a manufatura do carvão, essas melhorias podiam ser almeçadas e vistas em Glasgow.

Manter o Marischal tão perto de Glasgow era na verdade objetivar um centro futuro de desenvolvimento em várias áreas de todas as ciências. Neste momento muitos americanos estavam se beneficiando das opções proporcionadas pelo desenvolvimento da cultura escocesa. Assim, não é por menos que muito dos formadores de Princeton estudaram na Escócia neste período.³⁰ A efervescência entre tecnologia e desenvolvimento econômico se tornou em desafio no aspecto religioso devido às teorias racionalistas e empíricas. E por certo as figuras que formaram Princeton estiveram a par destes conflitos intelectuais.

Broadie mostra um pouco mais do contexto do Marischal quando fala que entre Aberdeen e Glasgow havia uma disparidade; enquanto em Glasgow havia uma preocupação com conceitos mais tolerantes, que no futuro influenciaram os Jacobinismos³¹, e tinha em seu quadro de alunos uma gama maior de membros

³⁰ Um detalhe importante é que tanto Glasgow como o Marischal estão em regiões portuárias, são de fato centros estratégicos que fizeram com que no tempo de Reid todas as informações estivessem ao alcance dos interessados, assemelhando-se assim às cidades portuárias como no tempo do auge dos gregos e romanos. Basta dizer que neste período temos uma época que filosoficamente se depara com os conceitos empíricos e racionalistas. E quanto ao crescimento populacional, motivados pelo desenvolvimento tecnológico; a população, mesmo depois das imigrações para América, cresceu de 10.000 em 1700 para 22.000 no meio do século e 27.000 no final de 1798 (BROADIE, 2003, p. 21).

³¹ Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) “foi um alemão defensor da fé em Deus cuja existência não poderia ser demonstrada pelo entendimento filosófico”. Segundo Lucien Jerphagnon, a intenção de Jacobi era

da Igreja Episcopal Anglicana, mais devotada aos conceitos atuais da época; em Aberdeen havia uma “intolerância presbiteriana”. Enquanto Glasgow manteve relações mais íntimas com o Báltico, França e Londres, devido aos frequentadores das universidades, que eram filhos de mercantes, advogados, representantes comerciais, homens do exército, negociantes judeus, administradores civis; Aberdeen se manteve “intolerante” às investidas iluministas vindas daqueles países (BROADIE, 2003, p. 21). O resultado é que Aberdeen se estruturou para o iluminismo com uma cautela diferente de Glasgow. Como vimos acima, o lema “na terra com o aprendizado, nos céus com Cristo” era a base das cidades igrejas do King’s College e do Marischal College³². A religião era de fato mantida com certa força apologética³³. Isso nos leva a entender os motivos de assimilação da filosofia de Reid por meio de uma teologia mais ortodoxa em Princeton no futuro.

Outro detalhe importante no período em que Reid frequentou o Marischal era que todos os professores, além da forte influência de Newton, tinham também a influência de dois filósofos: George Berkeley (1685-1753) e Conde de Shaftesbury (1671-1713). O primeiro com o imaterialismo – que fará parte de nossa discussão sobre a filosofia de Reid e o segundo foi o inventor da expressão “sentido moral”; foi com ele que se começou a valorização do sentimento como a maior fonte de moralidade, mais do que a razão – “nossa moralidade é fonte de prazer na contemplação da virtude” (HONDERICH, p. 956, tradução nossa) –, e a religião é a única forma de estimular essa atitude natural, como diria Honderich (p. 956).

convidar-nos “a deixar a razão ao ultrapassarmos o entendimento em um “salto perigoso”, que por meio de um ato de que “desvela a existência”, a consciência da nossa liberdade do nosso dever” (p. 134-135). É o que chamaríamos de sentir Deus. O mesmo Lucien Jerphagnon chamará Reid de um filósofo fideísta, “pois foi contra o idealismo de Berkeley e o ceticismo de Hume por meio da referência do senso comum, isto é, o conjunto das crenças comuns aos homens sensatos” (p. 134). Sobre esta tese de Jerphagnon discutiremos mais a frente, quando falaremos sobre o pensamento de Thomas Reid.

³² Isso irá permanecer, de certa forma, depois que Reid deixar de olhar com bons olhos para o imaterialismo de Berkeley e o ceticismo filosófico de Hume. Tudo porque Reid vai refutar estas doutrinas defendendo o interesse do senso comum e do cristianismo (BROADIE, 2003, p. 21).

³³ Pelo que parece isso mudou em 1720 com o aparecimento na Faculdade de Marischal de três professores jovens - Colin MacLaurin, George Turnbull e Thomas Blackwell Jr. Maclaurin chegou em 1717 reforçando as ideias Newtonianas que tinham sido trazidas mais cedo à cidade há cerca de dez anos pelo Professor Thomas Bower (BROADIE, 2003, p. 21). Estes professores vieram de Endiburgo, trouxeram consigo a modernidade filosófica, mesmo sendo homens que combatiam o deísmo tão comum em sua época, estes homens traziam consigo uma forma de pensar nova e desafiadora, muito mais ligados ao contexto que Aberdeen procurou manter-se mais afastado. Um exemplo dado por Broadie mostra que George Turnbull, o grande mestre de Reid, “acreditou que todo o conhecimento e padrões de gosto e moralidade estavam baseados na experiência; ele tentou demonstrar esta tese nos trabalhos, na lei natural, arte antiga e depois educação” (p. 21, tradução nossa).

Como tudo na época, a educação de Reid é de forma clara uma educação por padrões iluministas e forte reação apologética. Isso pode ser visto na forte influência de George Berkeley.

1.3.2. A Influência de George Berkeley

George Berkeley (1685-1753) foi um irlandês protestante, educado no Trinity College, de Dublin. Escreveu as seguintes obras: Ensaio para uma teoria da visão (1709), Tratado sobre os princípios do conhecimento humano (1710) e Três diálogos entre Hylas e Philonous (1713). Foi missionário na América e um dos fundadores da Universidade de Yale, em 1701.

Sua compreensão é que Locke³⁴ está certo ao dizer que tudo o que podemos apreender diretamente são os conteúdos de nossa consciência (BERKELEY, 1973, p. 15). Mas, nesse caso, que garantia haveria de que podemos afirmar a existência desses conteúdos mentais. Para Berkeley o que na verdade existe são sujeitos e suas experiências, e nada mais (BERKELEY, 1973, p. 21). Ele acreditava que não percebemos coisas, apenas as qualidades das coisas, e que tais qualidades (cor, calor, sabor, etc.) são relativas ao ser que avalia o objeto.

Sua compreensão religiosa lhe faz dizer que somos mentes que avaliam e que todos estão dentro da única forma maior de percepção que seria o próprio Deus (BERKELEY, 1973, p. 48-49).

O filósofo Berkeley foi uma das figuras centrais mais discutidas no Marischal quando Reid esteve lá. Creio que a síntese que encontramos em Ayer pode nos ajudar nessa breve explanação que diz que Berkeley era um crítico aguçado de Locke:

³⁴ Locke combateu a ideia de que se poderia conhecer sempre mais e mais, até não haver mais necessidade de conhecimento, por isso, em seu trabalho, investiga os limites do conhecimento, daquilo que é inteligível. Para ele, nada melhor do que começar com as próprias faculdades mentais e, desta forma, descobrir os limites do que é cognoscível para o ser humano, independentemente do que venha a existir fora do ser humano (Cf. LOCKE, 1999, p. 56).

Berkeley [...] teria refutado Locke, demolido sua teoria de percepção. Ele mostrou não apenas que Locke carecia de justificação ao estabelecer sua distinção vital entre ideias de qualidades primárias e de qualidades secundárias, como, o que é pior, que ele não tinha nenhuma garantia, com base em suas premissas, para a crença na existência de objetos físicos, isto é, na medida em que os objetos físicos são concebidos, à maneira de Newton e Locke, como existindo independentemente de nossa percepção deles, e não como se compondo de simples ideias ou “qualidades sensíveis”, uma concepção que Berkeley, de modo algo precipitado, considerava estar mais de acordo com o senso comum (1980, p. 28).

Ayer mostra que Berkeley automaticamente trabalhou a necessidade de causas externas agindo sobre a mente e como Berkeley achava que não havia necessidade de recorrer à matéria, pois a compreensão de Berkeley quanto a isso era a seguinte: “Deus bastaria não só como causa de nossas ideias como para manter a existência das coisas enquanto não entram no campo de percepção do ser humano” (BERKELEY, 1973, p. 48). Segundo o próprio Ayer, Berkeley tomou esta decisão por interesses pessoais:

Ele poderia ter posto uma exigência menor sobre Deus se tivesse adotado o procedimento que John Stuart Mill mais tarde seguiria de reduzir os objetos físicos a “possibilidades permanentes de sensação”, e há passagens em que ele parece endossar essa visão. Mas Berkeley era um bispo anglicano, e servia a seus interesses religiosos aumentar o papel desempenhado por Deus [...] Ele certificou, portanto, que Deus estivesse constantemente na espreita (p. 29).

Não sabemos ao certo da veracidade da tese de Ayer quanto à afirmação acima, mas, por enquanto, basta-nos dizer que Reid graduou-se em 14 de abril de 1726 e, na sua formação, a influência de Berkeley foi tão forte (por meio de seu professor Turnbull), que Reid se sentiu estimulado pelo bispo filósofo missionário a ser um pastor de ovelhas, com uma atitude até apologética também a favor da ação divina no conhecimento humano, tal como Berkeley (REID, 1983, p. 10), o bispo que era um destaque como filósofo e missionário.³⁵

³⁵ O que nos faz pensar na tomada de caminho de Reid que depois de sua formação no Marischal, optou por ser mais um pastor ligado às tarefas típicas daquela época, ao invés de mais um intelectual da família? Creio que foi, dentre outras coisas, um motivo muito ligado ao exemplo de Berkeley, observemos suas palavras em uma de suas cartas: “*Neste respeito eu iria com prazer fazer justiça à memória de muitos grandes,*

1.3.3. O Pastorado

Em abril de 1726, Thomas Reid iniciou o curso de teologia requerido pela Igreja Presbiteriana³⁶, foi enviado pelo Presbitério de Kincardine O'Neil, e em 1731 completou o curso. Fraser reescreve a ata do presbitério que mostra que Reid foi examinado em 8 de junho de 1731, sendo aprovado e logo depois encaminhado para avaliação de sua tese e exegese, cujo resultado está datado em 22 de setembro de 1731. Ele foi aprovado em tudo, sendo licenciado, portanto, sua idade era de dezenove anos (FRASER, 1898, p. 26-27).³⁷

1.4. Uma Preocupação Acadêmica

O que podemos perceber, no entanto, é que Reid, mesmo se dedicando ao pastorado, nunca deixou de lado as questões filosóficas, principalmente aquelas ligadas aos assuntos do conhecimento. Reid esteve envolvido com os estudos da percepção externa, ou os problemas filosóficos, mesmo em meio às dificuldades de sua vida, como a doença de sua esposa (FRASER, 1898, p. 34), por exemplo, quando tirou tempo para escrever “An Essay on Quantity” (1748). Nesta obra discute os limites da matemática e os alcances de suas certezas. Defende que a

entretanto, um tipo singular de homem, conhecido como filósofo, e fundador da Universidade nas Bermudas ou Ilhas de Verão. Havia em mim uma inclinação para carregar-me naquela expedição, como um de seus jovens professores em sua nova fundação. Eu tenho pensado frequentemente, eu escassamente tenho conversado com ele sobre aquele ofício, liberal ou mecânico, dos quais ele sabe não menos que os melhores médicos[...] Eu não posso entrar em suas peculiaridades, sobre religião ou questões pessoais, mas admiro o grande gênio, e creio que seja uma perda para o mundo ocidental que o seu nobre e exaltado plano de uma Universidade Americana possa levá-lo a essa missão” (REID, p. 24, tradução nossa).

³⁶ Segundo Fraser a Faculdade registra que no mesmo mês de abril, ou seja, em 14 de abril de 1726, Reid se apresentou para a graduação numa faixa de 39 alunos (FRASER, 1898, p. 21). Isso mostra que o curso poderia seguir rumos diferentes depois desta graduação e Reid tomou o rumo de seu pai, ou de seu exemplo George Berkeley como pastor.

³⁷ O Ministério em New Machar: Reid entrou no ministério em 1737 em New Machar perto de Aberdeen, lá foi recebido de forma morna, pois entrou na congregação no regime de patronato (BEANBLOSSOM, p. 10). Fraser faz questão de ressaltar que sua recepção fria não foi devido apenas à maneira pela qual chegou à Igreja. Na verdade em New Machar havia desde 1729 a presença do Rev. John Bisset, seu antecessor, que trouxe dificuldades entre a Igreja e o Presbitério. O Rev. John Bisset fez um sermão que denunciava a interferência aristocrata nas questões da Igreja e por isso clamava por votos em sua reeleição para continuidade na Igreja, o que marcou muito a vida da Igreja de New Machar. Esse Rev. Bisset, logo depois, foi acusado por quebrar o domingo³⁷ e mais tarde despojado por uma grave ofensa (FRASER, 1898, p. 31). Isso ocasionou as dificuldades enfrentadas por Reid no início de seu ministério em New Machar. No entanto, depois de seu casamento sua popularidade aumentou muito. Ele casou com a sua prima Elizabeth em 1740 que, como diz Frase, “sua graciosa maneira e constante bondade como companheira” promoveu mudanças na vida de Reid, o que parece é que a simpatia de sua esposa ajudou a cativar a amizade de sua igreja (p. 32, tradução nossa). Seu prejuízo com a popularidade foi superado e, em New Machar durante quinze anos, passou por um ministério muito tranquilo. Ele teve cinco filhas e dois filhos. Pastor de uma população agrícola a vida social foi intelectualmente estagnada, a não ser por visitas. Sobre seus sermões não há muito que se dizer, pois pelo o que pesquisamos não ficaram manuscritos sobre eles. Fraser fala que uma das preocupações de Reid era o desejo de alcançar seu público, por ter uma audiência rústica ele trabalhava mais a clareza e lucidez (p. 33).

matemática não pode lidar com questões como o belo e a virtude, ou seja, não se pode medir a dor (Cf. BEANBLOSSOM, 1983, p. 11). Este livro foi motivado pelo *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* de Francis Hutcheson, o renomado professor de Filosofia Moral em Glasgow. Creio que este dado seja muito importante, pois a obra de Hutcheson foi motivadora para os escritos de Reid. Isso demonstra um espírito acadêmico preocupado com questões atuais e nos dá dados significativos de que qualquer outro poderia ter sido alvo dos futuros escritos de Reid e, como sabemos, em janeiro de 1739, foi David Hume (1711-1776), com 26 anos de idade, que escreveu uma obra que mais a frente abalaria os rincões acadêmicos da Europa: *O Tratado da Natureza Humana*³⁸. O encontro de Reid com esta nova concepção filosófica será o motivo de nosso próximo passo que é acompanhar a vida de Reid como professor em Aberdeen.

1.4.1. Professor: Aberdeen

A carinhosamente chamada Velha Aberdeen era conhecida como uma pequena Oxford, os alunos até 1690 aprendiam latim, grego, matemática pura, física, moral, metafísica filosófica. No período em que Reid começou a ensinar, o King's College variou os ramos da Filosofia em natural e moral, por isso ele foi professor de matemática e filosofia moral. Contudo, sobre os filósofos que lidavam com a mente, ele só pode lecionar no terceiro ano, ele também ensinou história natural, física e filosofia natural.

Todos os professores de filosofia da faculdade eram também tutores de seus alunos (FRASER, 1898, p. 47). Creio que por isso foi mais fácil em Aberdeen, Reid fundar a Sociedade Filosófica ou Clube Sábio³⁹. É claro que nos

³⁸ Hume nasceu em Edimburgo e frequentou a universidade local. Seu pai faleceu quando David Hume era ainda criança. Inicialmente, pensou em seguir a carreira jurídica, mas, em suas palavras, chegou a uma "aversão intransponível a tudo exceto ao caminho da filosofia e a aprendizagem em geral". Sua mãe ficou assustada com a decisão, mas Lord Kames, um familiar e protetor de Hume, tranquilizou-a. Dedicou-se aos estudos, como autodidata na França, onde completou a sua obra "Tratado da Natureza Humana" com a idade de 26 anos. Apesar de muitos acadêmicos considerarem hoje o "Tratado" como a obra mais importante de Hume e um dos livros mais significativos da história da filosofia, o público inglês não se entusiasmou imediatamente. Hume tinha esperado um ataque ao seu livro e preparava-se para defendê-lo apaixonadamente. Para sua surpresa, o livro passou despercebido. O próprio Hume descreveu a (falta de) reação do público à publicação do tratado em 1739-40 ao escrever que o livro "saiu da editora morto de nascença" (ver http://en.wikisource.org/wiki/My_Own_Life, acesso em 12 de setembro).

³⁹ Parece que esta cultura permanece viva ainda hoje em Aberdeen, pois ao pesquisar sobre Reid encontrei o site oficial de onde tirei estas informações da existência de um Centro de Estudo da Filosofia Escocesa no site da faculdade com mais informações sobre o assunto: "A Velha Cervejaria, casa do Departamento de Filosofia foi inaugurada em Aberdeen desde que a Faculdade de Reid foi fundada em 1495. Muitos filósofos

relatos sobre as pessoas que fizeram parte do Clube encontramos muitos colegas de Reid, inclusive professores do King's College⁴⁰, mas mesmo assim é importante salientar como sua influência como professor foi importante na formação de tal Clube.⁴¹ Já nesse período, a filosofia de David Hume estava fazendo com que o mundo enfrentasse o que se chamou de criticismo, principalmente os questionamentos quanto a milagres, o desenvolvimento da Igreja Cristã. Por isso esta organização foi tão amada por Reid.

Várias obras surgiram deste Clube, Fraser engloba aquelas que ele diz serem as melhores: “*A Investigação de Reid, Os Ensaios sobre a Verdade de Beatties, O Gosto e o Gênio*, e de Campbell os livros sobre *Milagres e Retórica*” (FRASER, 1898, p. 52). “A vitalidade foi sustentada e estimulada pelas especulações [sic] céticas de Hume” (FRASER, 1898, p. 52). Um trecho do manuscrito de Reid, uma carta enviada a Hume em 1763, na qual declara que Hume é basicamente a razão do Clube Filosófico existir:

Seus amigos adversários, os Drs. Campbell e Gerard, bem como o Dr. Gregory, retornaram cumprimentos a você respectivamente. A pequena Sociedade Filosófica aqui, da qual todos eles são membros, está muito endividada com você por seus entretenimentos. Sua companhia, embora todos nós sejamos bons cristãos, pode ser mais aceitável do que de Atanásio, e desde que nós podemos tê-lo sobre o banco, você frequentemente traz qualquer homem para o bar; acusando e defendendo com grande zelo e com amargura. Se você não escrever mais sobre moral, metafísica, eu fico apreensivo, nós poderemos perder a razão de nossos assuntos (Cf. REID, 1762, p. 52, in TODD).

distintos ensinaram aqui, inclusive Thomas Reid, o fundador e sócio principal da Escola Escocesa de Filosofia do Senso Comum que teve uma reputação europeia na própria vida de Reid e agora é estudada ao longo do mundo; e Alexander Bain, no recente décimo nono século cujo estudo na filosofia de mente ajudou pôr as fundações para psicologia científica moderna. A Filosofia está viva e ativa continuando esta tradição de ensinar e pesquisar. Os interesses de seus sócios cobrem quase a gama inteira de áreas de Filosofia. Nos últimos anos, sócios publicaram livros e artigos na teoria de conhecimento, teoria moral, vários aspectos da história de filosofia, éticas médicas e ambientais, problemas éticos em desenvolvimento, a filosofia de religião, a filosofia de ação e a filosofia de idioma, como também traduções de trabalhos importantes de Filosofia alemã” (Comum Sense: <http://www.abdn.ac.uk/philosophy/about.shtml>, acesso em 12 de setembro de 2005). Veja mais no site da University of Aberdeen.

⁴⁰ Outros nomes aparecem em uma lista mencionada por Fraser: “Rev. Alexander Gerard, Rev. John Farquhar, Mr. Charles Gordon, Mr. William Trail”.

⁴¹ A organização serviu como um fórum de apresentação dos documentos que foram escritos pelos defensores do Senso Comum, entre eles George Campbell, Alexander Gerard e James Beattie que realmente popularizaram o assunto. Porém, esta popularidade também ajudou a vulgarizar a filosofia de Reid, isso fez com que muitos filósofos desacreditassem do debate com Senso Comum, criando uma espécie de preconceito de vários filósofos, preconceito que segundo Beanblossom atingiu principalmente Kant (BEANBLOSSOM, 1983, p.11).

Foi com esta motivação, principalmente, que Reid produziu seus trabalhos⁴². É necessária uma panorâmica do pensamento de Reid, neste caso, para ter-se uma ideia dos temas que o Clube Sábio enfrentou.

1.4.2. As Impressões de Hume

A Principal motivação de escrita de Reid foi com relação à obra de Hume, principalmente quanto ao tema impressões: Observe a dedicatória ao reitor da Universidade de Aberdeen. Logo na apresentação da sua obra (Investigação Sobre a Mente Humana Segundo os Princípios do Senso Comum), mostra o desafio apresentado⁴³, o Tratado da Natureza Humana de David Hume (1711-1776):

Reconheço, meu senhor, que nunca pensei em questionar os princípios comumente aceitos no que diz respeito ao entendimento humano até a publicação do Tratado da natureza humana, no ano 1739. O engenhoso autor desse tratado, segundo os princípios de Locke, que não era nenhum cético, construiu um sistema de ceticismo que não abre qualquer espaço para que se creia em qualquer coisa além de seu contrário. Seu raciocínio me pareceu ser justo: havia então a necessidade de se colocar em questão os princípios sobre os quais estava fundado, ou de se admitir tal conclusão (REID, 2013, p. 16).

Mais adiante mostra o seu temor:

Mas pode alguma mente ingênua admitir esse sistema cético sem relutância? Certamente não pude, meu senhor: pois estou persuadido de que o ceticismo absoluto não é mais destrutivo à fé de um cristão que à ciência de um filósofo e à prudência de um homem de entendimento comum. Estou persuadido de que os injustos vivem pela fé assim como os justos; de que, se todas as crenças pudessem ser deixadas de lado, piedade, patriotismo, amizade, afeição familiar, e virtude privada

⁴² Estas são as obras de Reid: Discursos sobre Observações na Filosofia da Mente, e particularmente as Percepções que nós temos dos Sinais. Na Dificuldade da Filosofia da Mente Humana; O Sistema de Hume da Mente; Observações nas Percepções dos Sinais; Análise das Sensações do Cheiro e do Gosto; Análises dos Sentidos; O Sentido do Toque; Um resumo da Investigação dos Sentidos e o Sentido de Visão (ver p. 52 a 53).

⁴³ Como mostra Costa; “o Humanismo está primordialmente preocupado com a Educação, a Arte e a Eloquência; outros aspectos ainda que importantes, tais como a Filosofia, a Moral e a Religião, têm uma importância secundária” (COSTA, 2004, p. 47) isso explica como Hume está se posicionando ao salvar a possibilidade de ciência e manter a metafísica o mais distante.

pareceriam tão ridículos quanto a cavalaria errante; e de que a busca por prazer, ambição e avareza deve ser fundada na crença, bem como aquela que é honrável e virtuosa (Cf. REID, 2013, p. 16).

Para Hume, a tentativa de introduzir o método de raciocínio experimental nas ciências morais parte do princípio de que todas as nossas ideias são, na verdade, resultado das “impressões”, estas impressões podem ser divididas em impressões de sensação e reflexão, tal como as emoções (cf. VERGEZ, HUISMAN, 1982, p. 248). Seguiu-se que nenhum objeto externo pudesse estar imediatamente presente à mente; por conseguinte, nosso conhecimento do mundo externo não pode ser direto, pois diretas são apenas as impressões. O conhecimento poderia ser então indireto? Nossas sensações constituem razão ou comprovam um mundo externo? A resposta de Hume era sempre negativa: “Podemos, portanto, concluir com certeza que a opinião de uma existência continuada e de uma existência distinta nunca surge dos sentidos” (HUME, 2000, p. 192). Em outro lugar Hume comenta sobre a natureza do corpo:

... natureza não deixou isso à sua escolha e, sem dúvida, estimou-o uma questão demasiado importante para ser confiada a nossos raciocínios e especulações incertas. Nós podemos sem dúvida perguntar quais causas nos induzem a acreditar na existência do corpo? Mas é vão perguntar se há ou não corpo. Esse é um ponto que devemos ter como admitido em todos os nossos raciocínios (HUME, 2000, p. 187)

Derek Brooks mostra mais sobre a posição cética de Hume quando fala sobre os argumentos do filósofo em contraposição a visão de Reid:

A questão das causas e efeitos:

Primeiro, pela segunda regra de Newton de filosofar, com as causas podemos deduzir os efeitos. Mas a concepção que nós temos de objetos externos é tal que eles parecem não ser nada com nossas sensações. Realmente, tal é a disparidade entre os dois que todas as nossas sensações poderiam ter sido exatamente como elas são, 'entretanto nenhum corpo, nem qualidade de corpo, sempre teriam existido'. Consequentemente nós não podemos fazer nenhuma

conclusão causal de sensações para objetos externos (BROOKES, 2003, p. 14).

A questão da indução depende das circunstâncias, por isso, uma certeza do objeto externo sempre dependerá das impressões da mente.

Tampouco devemos esquecer, nesta ocasião, nosso método costumeiro de examinar as ideias, ou seja, considerar as impressões de que elas derivam. A filosofia moderna afirma que as impressões que penetram pela visão, audição, olfato ou paladar não se assemelham a nenhum objeto; e, conseqüentemente, a ideia de solidez, que se supõe real, jamais poderia ser derivada de nenhum desses sentidos. Resta o tato, portanto, como único sentido capaz de transmitir a impressão que dará origem à ideia de solidez; e, de fato, imaginamos naturalmente que sentimos a solidez dos corpos, e precisamos apenas tocar um objeto para perceber essa qualidade. Mas esse modo de pensar é mais popular que filosófico [...] Assim, há uma oposição direta e total entre nossa razão e nossos sentidos; ou, mais propriamente falando, entre as conclusões que formamos a partir da causa e efeito e as que nos persuadem da existência contínua e independente dos corpos. Quando raciocinamos a partir da causa e efeito, concluímos que nem cor, nem, som, nem sabor, nem aroma têm uma existência contínua e independente. (HUME, 2009, 262-263).

Hume é mais enfático quando diz: “[...] estou mais inclinado a não depositar absolutamente nenhuma fé em meus sentidos, ou antes, na imaginação, do que a colocar nela tal confiança implícita” (HUME, 2001, p. 217). Hume criticou a filosofia moderna, mostrando que a mesma não se apoia em princípios sólidos, nem oferece uma ideia satisfatória dos objetos externos (SMITH, 1995, p. 123). Ele retoma à argumentação de Berkeley e Locke contra a existência da matéria, só que sua argumentação vai além, pois se Locke acreditava somente nas existências das coisas e não de suas essências e Berkeley não acreditava na matéria, mas tão somente na substância pensante que é causada por outro ser (Deus), Hume irá dizer que o último ponto como fonte de conhecimento são a experiência e o objeto externo. A representação, ou “impressão”, já não é nem essência, como dizia Locke, nem o sujeito pensante, como dizia Berkeley e sim para Hume é a imanência por meio da experiência, ou seja, ele precisa da experiência, como a fé na existência. Como ao se falar de Deus não temos uma

experiência demonstrável, Deus será sempre uma hipótese⁴⁴. Contudo, mesmo aquilo que se diz acreditar não é uma verdade em si, pois a percepção não transmite a verdade. Em Hume, a experiência só nos dá uma aparência da necessidade causal, sem nos autorizar a passar “com certeza a representação empírica de uma sucessão constante do fenômeno-causa e do fenômeno-efeito” (JERPHAGNOM, 1982, p.92).

Reid passa a enfrentar um dilema: ou ele tem de aceitar a conclusão cética de Hume ou tem de negar o sistema ideal, algo mais próximo de Berkeley. Reid resiste ao primeiro; mas não por aversão contra ceticismo em si. Antes do Tratado de Hume, Reid tinha aceitado o sistema de Bispo Berkeley em sua maior parte, junto com o que ele considerou ser sua negação de um mundo material. A diferença é que Reid aceitou de Berkeley a preocupação de reter as convicções religiosas e morais, e reduziu tudo em natureza das sensações, e combateu a formulação de que há somente ideias; considerando que Hume só aceitou ‘ideias’ e ‘impressões’.⁴⁵ Reid, diante de uma crise filosófica, então, foi estimulado principalmente a combater Hume pela visão de que o sistema do filósofo ameaçou a mesma possibilidade de religião racional e moralidade.

Por meio de um rastreamento ele chega à seguinte conclusão:

Descartes, Malebranche e Locke empregaram toda sua genialidade e habilidade para provar a existência de um mundo material, e os três o fizeram com pouquíssimo êxito. Os pobres mortais iletrados acreditam, sem dúvida alguma, que há Sol, Lua, e estrelas; uma terra em que habitamos; campo, amigos e parentes, de que desfrutamos; terrenos, casas e móveis, que possuímos. Entretanto, os filósofos, tendo pena da credulidade do vulgo, resolvem não ter fé alguma senão aquela fundada na razão. Eles se aplicam à filosofia a fim de mobiliá-la de razões para a crença em coisas em que toda a humanidade acreditou, mas sem poder dar razão alguma para isso. E certamente é de se esperar que, em assuntos de tamanha importância, a prova não seria difícil, mas é a coisa

⁴⁴ Nem tudo em Hume deve ser visto de forma negativa, o psicologismo em Hume é visto como um fato positivo na sua compreensão, na sua obra “Diálogos Sobre a Religião Natural” ele revela que por meio do naturalismo e princípios psicológicos é possível explicar como podemos formar, por base na experiência sensível, as crenças que são sustentadas pela humanidade, nesta obra ele mostra que estas sensações são psicologicamente inevitáveis (HUME, 1992, p. 128-130).

⁴⁵ Por exemplo: ... Acho que a sensação compele minha crença na existência presente do odor, e a memória, minha crença em sua existência passada. (REID, 2013, P.37)

mais difícil no mundo. Afinal, esses três homens, com a maior boa vontade, não conseguiram extrair, de todos os tesouros da filosofia, um argumento sequer que pudesse convencer um homem, capaz de raciocinar, da existência de qualquer coisa sem ele. Admirada filosofia! Filha da luz! Mãe da sabedoria e do conhecimento! Se sois ela! Certamente ainda não tendes ascendido à mente humana, tampouco tendes nos abençoado com mais de vossos raios que são suficientes para tornar a iluminar a escuridão sobre as faculdades humanas, e para incomodar o repouso e a segurança de que os mortais mais felizes gozam, aqueles que nunca se aproximaram de vosso altar, tampouco sofreram vossa influência! Mas, se, com efeito, vós não tendes o poder de dissipar essas nuvens e fantasmas que tendes descoberto ou criado, retirai esse raio maligno e de penúria. Desprezo a filosofia e renuncio sua orientação: que minha alma tenha sua morada no senso comum (REID, 2013, p. 25-26).

Esta, podemos dizer, é a angústia de Reid, como os argumentos destes filósofos geram uma importante fonte de bons argumentos e como ao mesmo tempo, para Reid, todos eles levam para uma linha de desespero. Isto gera uma formulação que tiramos de Bonino, que vê uma fé ameaçada⁴⁶ (Cf. MIGUEZ BONINO, 2003, p. 36). Ou seja, a base de Princeton é semelhante a de Reid, por isso o filósofo é tão útil para o seminário que formou os pastores que vieram dos Estados Unidos para o Brasil.

O rompimento de Reid com Berkeley se deu depois de verificar que a linha histórica de Descartes e Hume seria somente o ceticismo, desta forma ele rompe com o pensamento de Berkeley. Para o “sistema ideal”⁴⁷, baseado principalmente na obra de Berkeley⁴⁸, Reid via possibilidade de casar os dois sistemas. Isto até que Hume lançasse sua obra sobre a Natureza Humana, em 1739⁴⁹.

⁴⁶ No dizer de Bonino isso fica assim: O fundamentalismo aparece como a reação de uma fé que se sente ameaçada pelo avanço do secularismo e de uma ciência que nega a realidade do sobrenatural. Como responder? Basicamente se delineiam duas respostas, que refletem duas concepções filosóficas. Uns distinguem o nível da ciência do nível da religião: o primeiro é o âmbito dos fatos objetivos; o segundo, o da experiência subjetiva, do sentimento: poderíamos dizer que temos aí a expressão da herança romântica na cultura norte-americana. Outros, por sua vez, conhecem um único critério de verdade: o dos fatos e dados concretos da realidade, que qualquer pessoa pode observar diretamente: esta é a tradição do "realismo do senso comum" de origem escocesa que predominou no pensamento norte-americano.

⁴⁷ Parece-nos aqui que Reid está falando daquilo que os empiristas, tais como Locke, chamam de “percepção fraca” que significa imagem mais ou menos esquematizada por meio dos sentidos na mente (ver JOLIVET, J. 1975, p. 115).

⁴⁸ Berkeley argumenta assim: “...*grande e pequeno, rápido e lento* só existem no espírito, por serem inteiramente relativos, mudáveis com a posição e ordem dos órgãos dos sentidos. Portanto, a extensão existente fora do espírito não é grande e nem pequena, o movimento nem rápido nem lento, isto é, não são

Primeiro entende que a única diferença entre Berkeley e Hume é que um se mantém como um cristão diante de seu ceticismo, mas nutria uma sincera preocupação por princípios religiosos e morais dignos de sua ordem. Entretanto, o resultado de sua investigação foi uma séria convicção de que não existe o mundo material; não existe nada na natureza além de espíritos e ideais, e a crença em substâncias materiais e em ideais abstratas é a principal causa de todos os erros na filosofia, e de toda infidelidade e heresia na religião. Seus argumentos são fundados nos princípios que foram previamente estabelecidos por Descartes, Malebranche e Locke, e que tiveram boa aceitação na filosofia (Cf. Reid, 1984, p. 27).

1.4.3. Professor em Glasgow

Os escritos de Reid trouxeram para os seus leitores um contraponto diante da obra de Hume, inclusive entre os americanos que tiveram contato com seus textos, por isso, em 18 de janeiro de 1762, e por todo o seu trabalho como professor, Reid recebeu o título de Doutor em Divindade pelo Marischall College, e sua fama superou o contexto local. Por isso foi convidado a ser professor na Universidade de Glasgow ocupando a cadeira de Filosofia Moral, substituindo Adam Smith (1723-1790)⁵⁰, em novembro de 1764.

nada (BERKELEY, 1973, p. 21). Observamos que seu objetivo é refutar o materialismo, ele está demonstrando que a matéria não existe e que as conjecturas de conhecimento são compreendidas pela mente, que ele chama de espírito, que é uma substância pensante (IBIDEM, p. 20), e a causa deste ser pensante é Deus. Diferentemente de Locke que negava que possuímos ideias universais, na verdade todas as ideias seriam representações de substância pensantes particulares, uma espécie de nominalismo.

⁴⁹ Algumas opiniões apontam para o desejo de Hume em ser um Newton da psicologia, basta ver no subtítulo de sua obra: “Uma tentativa de introdução do método de raciocínio experimental nas ciências morais”. (ver VERGEZ, HUISMAN, ibidem, e S.J., FREDERICK, 1994, Vol. V, p. 261).

⁵⁰ Smith renunciou à sua cadeira em 1763 e partiu para a França no ano seguinte como o tutor do jovem duque de Buccleuch. Eles ficam principalmente em Toulouse, cidade comercialmente importante na época, encontro de rotas do sul e do norte, ponto de embarque para a via fluvial do rio Garona, quando descer o rio para Bordeaux era mais rápido e confortável que o caminho por terra, como parte do trajeto entre a Itália e a Inglaterra. Em Toulouse permaneceram mestre e discípulo por 18 meses, e nesse período Smith iniciou os manuscritos do “Riqueza das Nações”. Adam Smith foi considerado o pai da economia, não foi um economista em si, mas sim um filósofo social, em sua obra prima Riqueza das Nações certa vez escreveu:

“Todo indivíduo necessariamente trabalha no sentido de fazer com que o rendimento anual da sociedade seja o maior possível. Na verdade, ele geralmente não tem intenção de promover o interesse público, nem sabe o quanto o promove. Ao preferir dar sustento mais à atividade doméstica que à exterior, ele tem em vista apenas sua própria segurança; e, ao dirigir essa atividade de maneira que sua produção seja de maior valor possível, ele tem em vista apenas seu próprio lucro, e neste caso, como em muitos outros, ele é guiado por uma mão invisível a promover um fim que não fazia parte de sua

Reid não foi sem relutância, com ele levou suas três filhas e seus dois filhos e sua esposa. No King's College ficou também outra paixão que foi o Clube Filosófico.

Testemunhos de alunos tal como Dugald Stewart (estudou entre 1772-73) relatam que Reid era um professor que confirmava por meio de elocução e maneira de instrução uma forma peculiar e atrativa de ensino. E ao longo de suas preleções foi adquirindo um número cada vez maior de audiência (FRAISE, 1898, p. 78)⁵¹.

1.4.4. O Auge (1764 a 1780)

Este foi um período em que Reid estabeleceu muitos contatos, bem como realizou muitas viagens e escreveu muitas cartas, principalmente aos seus amigos de Aberdeen, como David e Andrew Skene. As cartas abordavam desde seu cotidiano até seus desafios na cadeira de Filosofia Moral. Muitas destas cartas contêm um alto conteúdo filosófico⁵².

Reid, mais do que nunca, por meio de conferências, encontros em outras faculdades como em Edimburgo, se tornou um marco da luta contra o ceticismo, o que caracteriza cada vez mais a importância do seu pensamento para formar uma base reacionária na Velha Princeton, tendo por base as questões que avançavam para um olhar mais crítico no modernismo que atingia o contexto religioso americano. Havia nele uma áurea desde o lançamento de sua obra em 1764 que estimulava seguidores. Desta forma, outros escritos surgiram neste período com a

intenção. E o fato de este fim não fazer parte de sua intenção nem sempre é o pior para a sociedade. Ao buscar seu próprio interesse, frequentemente ele promove o da sociedade de maneira mais eficiente do que quando realmente tem a intenção de promovê-lo” (SMITH, 2001, p. 203).

Podemos perceber que Smith está sobre a influência de Francis Hutcheson, que em sua obra Sistema da Filosofia Moral aponta para a “lei natural” como a organização do estado civil, neste trecho de sua obra quando escreve: “por uma mão invisível a promover um fim que não fazia parte de sua intenção” é uma sequência do pensamento de Hutcheson, que influenciado pelo pensamento estoico via a bondade natural como resultado de cada um seguir suas tendências.

⁵¹ Em Glasgow havia um comentário sobre afinidade de Reid com o Bispo Butler em termos de método, ambos eram parecidos chegando ao ponto de se chamar Reid de Butler da Escócia. Bem como depois se chamava Butler de Reid da Inglaterra, pois ambos criaram suas conjecturas apelando para o princípio do senso comum (FRASER, p. 91).

⁵² Podemos notar que neste período Reid, de fato, esteve mergulhado no mundo da filosofia; há uma obra chamada de As cartas de Reid que fala sobre este período.

mesma linha de Reid, uma mesma forma de argumentação, duas obras que se destacam foram: *An Appeal to Common Sense on behalf of Religion*, por James Oswald, ministro de Methven em Perthshire; e *Essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*, de Charles Beatti. Podemos dizer então que de Reid veio uma estrutura cativante em seu tempo, pela quantidade de pessoas influenciadas por seus discursos e escritos. Sua fama chegou definitivamente ao exterior e daí veio o nome Filosofia Escocesa, ou Filósofos Escoceses (FRASER, 1898, p. 94).⁵³

Dentre tantos detalhes podemos perceber que Reid se destaca como professor e definitivamente como filósofo na Inglaterra, França, Alemanha e América, todos estes países se tornam um rincão das obras de Reid, e de suas influências. Glasgow se tornou com ele um marco da defesa de princípios morais com a perspectiva científica pautada na filosofia do senso comum de Reid.

Reid se aposentou do ensino em 1780, mesmo assim viveu compromissado com a Velha Glasgow como professor da Corte. Neste período Reid se concentrou em seus discursos, agora mais ampliados e com informações extras, resultado de suas pesquisas e debates. Em 1785 ele publicou as *Composições nos Poderes Intelectuais de Homem* e em 1788 *Composições nos Poderes Ativos de Homem*. Estes trabalhos serão objeto de nossos estudos no próximo passo sobre a filosofia do senso comum. Segundo Timothy J. Sutton a contribuição dada à história da filosofia por Reid se encontra em sua “interpretação do método da ciência, baseada numa filosofia do espírito, e em sua teoria do conhecimento apoiada no ‘senso comum’ e que ele havia desenvolvido como base de todas as suas outras opiniões filosóficas” (in Huisman, 2004, p. 830).

Depois de uma carreira reconhecida não só como responsável e bom pastor, mas também como filósofo e grande debatedor, Reid morreu no dia 7 de outubro de 1796⁵⁴, dois anos depois da morte de sua esposa.

⁵³ Mas não foi apenas por uma assimilação que Reid esteve sendo motivo de atenção, foi também por desacordo com o seu pensamento, como o Dr. Joseph Priestley, um escritor inglês e ex-calvinista da época, que ao ler as obras dos filósofos escoceses em 1774 as criticou duramente, como veremos no próximo capítulo.

⁵⁴ Mais informações sobre esses dados (Thomas Reid <http://plato.stanford.edu/entries/reid/> consultado em agosto de 2005).

Reid irá deixar um legado que mostra muito de sua vida modesta como alguém que pode debater em meio ao seu contexto filosófico, mas também como alguém que se destacou por sua fé na capacidade humana. Nos próximos passos ressaltaremos alguns aspectos de sua Filosofia e da influência que ele exerceu no pensamento filosófico do seu tempo.

1.5. A Filosofia do Senso Comum

Como vimos acima, a crise do conhecimento foi o problema filosófico enfrentado por Reid, que o fez reconhecido até hoje como responsável pela filosofia do Senso Comum, como já exposto anteriormente. A maioria das pessoas não têm problemas ao afirmar que conhece algo externo. Acredita-se que há objetos externos como rosas, árvores e sabe-se naturalmente que estes objetos existem. A pergunta na época de Reid era: Será que nós temos qualquer boa evidência para nos apoiar nestas convicções sensoriais?⁵⁵

As questões filosóficas daquela época refletiam-se na dúvida quanto às convicções sobre o mundo externo e se a experiência dos sentidos seria a base mais correta para aprofundar-se naquilo que pode ser denominado como certo ou verdadeiro.

Nossas sensações, pensavam, parecem ser uma fonte rica e articulada de informações sobre objetos externos, principalmente depois de Bacon e Newton⁵⁶. A crise de conhecimento se dá por perguntas reflexivas sobre a natureza comum dos fatos cotidianos em um mundo de evoluções causadas pela ciência. As convicções relativas à cor, tamanho, forma e textura de um objeto, por exemplo, passaram a ser questionadas.

⁵⁵ Como já tratado, estas questões surgem depois das formulações de David Hume: aos olhos dele, a noção de causalidade é muito enigmática porque, em nome desse princípio de causalidade, a todo o momento afirmamos mais do que vemos, não cessamos de ultrapassar a experiência imediata.

⁵⁶ Sabe-se que depois de Hume haverá mudanças sobre a valorização do empirismo, como já visto na primeira parte deste trabalho, mas isso era só o começo, como mostra ZILLES ao falar sobre Gottlob Frege (1848-1925): “Segundo Frege, estruturas que consideramos verdadeiras ou falsas, ou seja, proposições são verdadeiras ou falsas enquanto formulam conhecimento e juízos em cuja base está o pensamento como percepção de pensamentos. E o que é verdadeiro ou falso, em sentido próprio, são apenas esses pensamentos. Situam-se entre o mundo físico do exterior e o mundo psíquico do interior. Para ele, pensamentos estão num “terceiro reino” como algo verdadeiro ou falso; dependendo da ideia que percebemos, obtemos uma verdade ou uma falsidade. A percepção de tais ideias, todavia, não é sensível, pois não se trata de realidades físicas. Nisso a posição de FREGE se assemelha à de PLATÃO” (ZILLES, 2002, p. 39).

A sugestão de que as sensações de alguma maneira representam o mundo externo para a mente, que as mesmas transmitem um tipo de imagem mental que produz aquilo que denominamos como o tal objeto, foi visto como uma relação de causa e efeito. O problema é que, quando refletimos sobre a natureza de nossas sensações, elas poderiam não captar o objeto em todos os seus significados, ao menos como seria o objeto em si, como é caso da rosa ter certa cor, tamanho, forma e textura. Considerando que nossas sensações não têm nada a ver com estes atributos, não podemos afirmar com todas as letras que conhecemos aquilo que por enquanto chamamos de rosa. Essa é a posição de David Hume, um ataque direto aos sentidos, por isso, seu empirismo é também chamado psicológico (ZILLES, 2002, p. 82), pois mais desejamos definir do que de fato podemos definir.

Na obra sobre o Tratado da Natureza Humana temos a melhor maneira de ver o substrato do pensamento de Hume:

Podemos afirmar tranquilamente que quase todas as ciências são compreendidas pela ciência da natureza humana, e dela dependem. A única finalidade da lógica é explicar os princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio, e a natureza de nossas ideias; a moral e a crítica dizem respeito aos nossos gostos e sentimentos; e a política considera os homens enquanto unidos na sociedade e dependentes uns dos outros (HUME, 2009, 113).

Hume atingiu o próprio Berkeley, entendendo que não podemos conhecer um mundo material fora de nós, ou independente de nós. Para ele não temos nenhuma noção sobre o mundo e sim uma noção sobre o conhecimento. Não temos certeza de nada somente de probabilidades esperançosas. Quando fazemos introspecção estamos na verdade fazendo observações de nossa experiência, o homem, portanto, é um feixe de sensações.

Os religiosos que tinham em Berkeley a fonte de inspiração, pois em sua filosofia Deus estava presente em tudo, com certeza se decepcionariam com a questão da “causa” em Hume, pois Deus não poderia ser provado nem por existência, nem tampouco quanto à questão de fato, pois ninguém observou

Deus, talvez por analogia, e isso remotamente pelo grau de ordem do universo, mas isso estaria longe de ser a prova de um Deus pessoal. Eis aqui o problema de causa e efeito, pois tudo o que observamos é tão somente o efeito, nós não temos uma conexão causal, ligando os efeitos.

1.5.1. A Percepção

Impressões e ideias são as espécies de percepção que temos. Percepção é definida como “o que quer que se apresente à mente”, seja pelo emprego de nossos sentidos ou pelos pensamentos. Através dos sentidos temos a impressão. Enquanto que pela reflexão (aqui abstrações) temos a ideia. O que temos como vivido, a realidade que nos passa aos olhos são “nossas percepções fortes”. Já as ideias são “percepções mais esmaecidas e fracas” (HUME, 2009, p. 114).

Hume defende que tudo segue o fluxo “impressão – ideia”, e que nada pode andar por este caminho sem que antes tenha sido pensado ou sentido em nossas próprias mentes. Mesmo que já existam, consideramos como ideias ou impressões inatas a natureza humana: “[...] como a crença não faz senão variar a maneira como concebemos um objeto, ela só pode conceder a nossas ideias uma força e vividez adicionais. Portanto, uma opinião ou crença pode ser definida mais precisamente como uma ideia vívida relacionada ou associada com uma impressão presente” (HUME, 2009, p. 125). Qual a implicância disto, “a crença é somente a concepção forte e firme de uma ideia, aproximando-se em grande medida de uma impressão imediata” (Ibidem, p. 126).

1.5.1.1 Hábito

Em determinado ponto Hume usa Adão, aquele primeiro homem, como figura ideal para exemplificar sua teoria. Após longa explanação (nem tão longa se comparada a outros textos, mas longa dentro das intenções do resumo) usando uma mesa de bilhar como metáfora, a teoria a respeito de ideia e impressões é afirmada com o seguinte raciocínio: Adão não conseguiria prever que uma bola bateria em outra, pois não teria passado por tal situação anteriormente, logo a impressão precede sempre a ideia, e isso gera um hábito que embasa previsões. Hábito é “o futuro conforme o passado” e, sendo assim, é o hábito que conduz a vida. Diz ele: “Não é de admirar, pois, que nos precipitemos tanto fazendo inferências com base em tal testemunho, e que, em nossos juízos a seu respeito,

deixemo-nos guiar pela experiência em menor medida que nos juízos acerca de qualquer outro assunto” (Ibidem, p. 144)

1.5.1.2. Crença

O hábito gera a crença de que o passado se repetirá. Podemos conceber resultados contrários, mas o hábito nos força a pensar que tal coisa é inconcebível. Hábito associado à crença resulta em razão, diz ele: “Assim como a crença é um requisito quase indispensável para despertar nossas paixões, também as paixões são, por sua vez, muito favoráveis à crença. Por esse motivo, não apenas os fatos que proporcionam emoções agradáveis, mas com frequência também os que provocam dor, tornam-se mais facilmente objetos de fé e convicção” (Ibidem, 150). A natureza humana de forma inata, procura prazer e quer fugir da dor. Esta fuga da dor e ao mesmo tempo esta corrida em direção ao prazer gera as paixões (livro II) de modo imediato, o que é chamado por Hume de “impressões de reflexão”. Por isso, para Hume, a razão é “escrava das paixões.

Nós nunca temos a sensação de um único objeto, mas temos apenas a sensação de todos os objetos. Não é possível supor que os objetos existem como substâncias para Hume. De mim mesmo eu não tenho informações contínuas, nem de mim mesmo. Na verdade eu tenho sensações ao meu respeito, de forma análoga. O que temos são sensações separadas, e vimos apenas um fato, e ou fato separado, nós não temos uma causa. Nós apenas supomos causas. Ou seja, o conhecimento tem um valor psicológico, acrescenta-se aqui a religião. E é claro que outros têm valor de ordem mais científica, como geometria e a matemática.

Ou seja, a religião vai perdendo o seu espaço. Creio que aqui a porta para o conhecimento religioso fica cada vez mais fechada. Uma ameaça, evidenciada nos escritos de Reid motivando-o a escrever algo contra isso.

Diante da dificuldade em poder afirmar algo como sendo, ou algo como o que de fato é, supõe-se que somos constituídos, assim, com a solução que está além de nossa capacidade intelectual; ao menos extravagantemente, supõe que nenhuma solução adequada está atualmente disponível. Neste caso, qual deveria ser o posicionamento epistêmico? Dado que tudo o que é feito, no momento, parece não ter razão suficiente para pensar que a mente representa o mundo de

uma maneira segura por meio dos sentidos, mas talvez haja o desejo de afirmar. A posição, então a adotar, seria o ceticismo? Este é problema enfrentado por Reid, que diante desta desesperança, vê as descobertas das ciências, e o posicionamento empírico mais como uma ilusão.⁵⁷

Podemos resumir isso em sete pontos:

1. Ideias são percepções mais fracas, oriundas de percepções mais fortes.
2. Impressões são originais e as ideias são cópias.
3. Nós vemos os efeitos e não a causa – pois há probabilidade de que não tenhamos mais coisas que são apenas hábitos (sol, ou mais chuva).
4. Somos mais subjetivos do que objetivos = nossa forma habitual de percebermos os fenômenos.
5. A ciência é probabilidade.
6. Não podemos ter certeza.
7. A metafísica é impossível.

Naquele momento o problema *humeano* tem repercussão de grande abrangência, indo sobre a moral, ciência, as características de linguagem e conseqüentemente religiosas. Para Reid, tudo se direcionava para algo profundamente pessimista e até mesmo a uma visão que desprezava a condição humana como ser que avalia a percepção e conhece.⁵⁸ Uma posição que não faz muito jus a Hume, pois ele não abriu mão do conhecimento, mas considerou-o apenas como hábito. Isto para Reid era de fato perigoso. É esta problemática que Reid trabalha em seus escritos e manuscritos, principalmente na *Investigação da Mente Humana nos Princípios do Senso Comum*.⁵⁹

A resposta que Reid busca dar aos cétricos é fruto de seu confronto pessoal quando apresenta razões às perguntas: se havia quaisquer possibilidades de se

⁵⁷ O defensor desta doutrina é seu contemporâneo David Hume.

⁵⁸ Trabalha-se aqui com o ponto de vista de Reid sobre o ceticismo, principalmente o de Hume, que vem sendo motivo, nos meios filosóficos de discussão, sobre qual seria o ceticismo humeano: seria um ceticismo que nega a realidade objetiva da causalidade, do mundo e do sujeito? Seria (esta posição mais recente) que Hume como um filósofo naturalista, cuja contribuição não foi a de destruir o conhecimento, mas de desvendar e ressaltar o papel dos instintos e crenças naturais? (SMITH, 1995, p. 13). Para Reid o primeiro tipo de ceticismo é o de Hume, e é nesta linha que ele vai argumentar contra.

⁵⁹ Essa é a obra mais estudada de Thomas Reid e hoje muitos pensadores ainda estão ligados a ela para uma formulação mais atual do pensamento de Thomas Reid. Sobre isto é importante o estudo de Nicholas Wolterstorff (2004, p. 23-24).

encontrar a verdade, por meio do alcance das faculdades humanas?⁶⁰ Como é que “uma coisa que é externa, ou uma coisa que é passada, e não tem nenhuma existência agora, ou uma coisa que nunca teve ou nunca terá existência, pode ser representada na mente?” (REID, Thomas, Mss. 3107/1/3, p.67). O problema filosófico era atual na época do clérigo⁶¹, mas a abordagem naturalista na qual Reid trata o assunto na *Investigação* é notavelmente contemporânea (ou interessante).⁶²

Os textos de Reid não foram produzidos mediante o agrupamento de ideias que resultam de pesquisas desde o início de sua educação no Marischal e depois nas aulas na Faculdade de Aberdeen (1723-31). Foi durante os 15 anos de ministério na Igreja da Escócia (1731-51), bem como de encontros no pequeno Clube Filosófico, formado por ele e alunos, que tinham como roteiro de leitura as obras de filósofos como Berkeley, Locke, e Butler, motivados principalmente pela obra de Hume, o *Tratado*⁶³ (BROOKES, 2003, p.13). Os escritos de Reid surgem em meio a sua vida acadêmica, mas também não faz jus dizer que é apenas isso. Há uma luta que faz parte do seu contexto entre dois pontos que identificam-se como a passagem do “naturalismo providencial” para o “sistema ideal” baseado principalmente na obra de Berkeley.⁶⁴

1.5.2. Questões da Época: naturalismo providencial e sistema ideal

⁶⁰ Para mais informações ver a obra editada por Derek R. Brookes (1997, p.12ss.); ele estabelece uma apresentação ao estudante que desconhece o problema epistemológico no período de Reid.

⁶¹ O problema do conhecer na época de Reid está ligado a duas linhas de argumentação: uma mais racionalista, ligada a filósofos como Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677) e Leibniz (1646-1716) que se pautavam pela matemática e geometria e outra mais experimental, vivida nos rincões britânicos devido às pesquisas nas áreas de botânica, química, astronomia, mecânica que levaram a uma valorização das teorias de conhecimento que evidenciasse as exigências de tais pesquisas. Chegar às leis universais era o ponto determinante. Como diz MONDIN: “Ora, as ciências experimentais partem da constatação de eventos particulares, da *experiência* de certos fatos concretos (não de ideias abstratas, de princípios universais); seu objetivo é a superação dos fatos, com a descoberta de relações constantes e leis estáveis, de forma a tornar possível a antecipação de ulteriores experiências” (MONDIN, 2002, p. 201).

⁶² Muitos filósofos colheram dividendos importantes e estimulantes ao valorizar os textos de Reid.

⁶³ Podemos encontrar isto na obra de David Hume *O Tratado da Natureza Humana*, principalmente na parte IV do *Tratado* (HUME, 1973, s. IV).

⁶⁴ BERKELEY argumenta: “...*grande e pequeno, rápido e lento* só existem no espírito, por serem inteiramente relativos, mudáveis com a posição e ordem dos órgãos dos sentidos. Portanto, a extensão existente fora do espírito não é grande e nem pequena, o movimento nem rápido nem lento, isto é, não são nada (BERKELEY, 1973, p. 21). Observamos que seu objetivo é refutar o materialismo, ele está demonstrando que a matéria não existe e que as conjecturas de conhecimento são compreendidas pela mente, que ele chama de espírito, que é uma substância pensante (Ibidem, p. 20), e a causa deste ser pensante é Deus. Diferente de Locke, negava que possuímos ideias universais, na verdade todas as ideias seriam representações de substância pensantes particulares, uma espécie de nominalismo”.

O naturalismo providencial consistiu em quatro doutrinas interconectadas:

1. O *philosophandi de regulae* de Newton foi levado para prover os critérios para sucesso teórico ou explicativo nas ciências naturais e a filosofia da mente;
2. Não poderiam ser dadas às leis da natureza explicação adicional aos propósitos providenciais de Deus;
3. Determinando as leis da natureza estabelecem-se meios naturalistas de descobrir o fim ou a pretensão para os quais uma coisa tinha sido criada; e
4. O fim ou propósito de nossos processos cognitivos era, entre outras coisas, nos fornecer verdadeiras convicções (ver BROOKES, 2003, p. 14).

Sistema ideal é uma tentativa de compreender se a realidade está limitada aos conteúdos de nossas mentes, que seriam as nossas ideias.

Como diz D.W.H. in HONDERICH (p. 520-521):

1. Seria uma generalização das ideias de LOCKE, sobre o efeito de poder afirmar, que a percepção das qualidades das coisas, tais como calor, sabor e cor, dependem das circunstâncias, ou seja, é relativa ao contexto no qual a percepção tem lugar. Por exemplo, a iluminação, a condição de nossa língua, a temperatura de nossas mãos, essas qualidades não podem ser propriedades reais das coisas.
2. BERKELEY acreditava que a percepção é uma questão de ter sensações ou ideias, ser é ser percebendo. Somente sensação e ideias podem fazer perceber, contudo, o que se percebe é a ideia que já está em nossas mentes⁶⁵. Ele ressalta:

⁶⁵ Berkeley não nega, portanto, a existência das coisas sob a condição de que se aceite que existir é "ser percebido" e nada mais. Dado esse detalhe, Berkeley reclama o bom senso popular e se ri de Descartes que duvidava de seus sentidos. Berkeley recusa todo ceticismo e aceita o dado tal qual é: "O cavalo está na cocheira e os livros estão na biblioteca como antes"; o chamado idealismo de Berkeley não passa de um realismo ingênuo. A aparência é que é a verdadeira realidade. O mundo visual tem realmente as cores que aparenta ter, o mundo da audição é verdadeiramente sonoro, etc.

Mas ao lado da infinita variedade de ideias ou objetos do conhecimento há alguma coisa que os conhece ou percebe, e realiza diversas operações como querer, imaginar, recordar, a respeito deles. Este recipiente, ser ativo, é o que chamo *mente, espírito, alma* ou *eu*. Por estas palavras não designo alguma de minhas ideias, mas alguma coisa distinta delas e onde elas existem, ou, por que são percebidas; porque a existência de uma ideia consiste em ser percebida (BERKELEY, 1973, p. 19).

Reid via a possibilidade de casar os dois sistemas, isso até que Hume lançasse sua obra sobre a Natureza Humana, em 1739. E depois de anos estudando as obras de Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley motivado mais ainda pelo Tratado de Hume, ele produziu sua obra clássica: *Investigação da Mente Humana Segundo o Princípio do Senso Comum*, resultado de 20 anos de pesquisa em New Marchar e Aberdeen, uma refutação ao sistema ideal. E antes de lança-la, ele fez questão de apresentar a vários filósofos, entre eles o próprio alvo de suas críticas principais; David Hume. Derek R. Brookes e Beamblossom retratam assim este momento:

No início preconceito:

Quem dera os clérigos se atesem à sua posição de cuidar de ovelhas e deixassem para os filósofos a tarefa de perscrutar com temperança e boas maneiras (BROOKES, 1997, 257).

Depois, certo respeito:

Mas depois de ler os manuscritos, Hume disse que os escritos de Reid eram um desafio sério frente às ideias céticas (BEAMBLOSSOM, p. 12).

Estes dois momentos mostram que o desinteresse de Hume é típico da incredulidade e ao mesmo tempo de sua dualidade a respeito de conhecimento: um conhecimento para os incultos, sendo místico e até necessário enquanto há outro que analisa a religião apenas como fenômeno. Contudo, este respeito no segundo momento dá a fama necessária à obra de Reid, e por certo isso o faz uma voz digna de ser ouvida. Creio que isso dê a Reid o sucesso necessário entre os princetonianos.

1.5.2.1. A Influência de George Berkeley

Como já exposto, Newton e Berkeley eram os referenciais de Reid. Convém abordar um pouco sobre George Berkeley, já que foi ele uma das figuras centrais mais discutidas no Marischal, quando Reid esteve lá. Na sua formação, a influência de Berkeley foi tão forte (por meio de seu professor Turnbull), que Reid sentiu-se estimulado pelo bispo filósofo missionário a ser um pastor de ovelhas, com uma atitude até apologética, tal como Berkeley (REID, 1983, II, p. 10), o bispo que era um destaque como filósofo e missionário. Conciliar a filosofia e a teologia parecia ser um caminho possível. É isso que leva à reflexão no caminho de Reid que, depois de sua formação no Marischal, optou por ser mais um pastor ligado às tarefas típicas daquela época, junto com os estudos, ao invés de mais um intelectual da família. BERKELEY será de fato uma influência para REID:

A este respeito eu iria com prazer fazer justiça à memória de muitos grandes, entretanto, um tipo singular de homem, conhecido como filósofo, e fundador da Universidade nas Bermudas ou Ilhas de Verão. Havia em mim uma inclinação para ir naquela expedição, como um de seus jovens professores em sua nova fundação, tenho pensado frequentemente, eu escassamente tenho conversado com ele sobre aquele ofício, liberal ou mecânico, dos quais ele sabe não menos que os melhores médicos. Eu não posso entrar em suas peculiaridades, sobre religião ou questões pessoais, mas admiro o grande gênio, e creio que seja uma perda para o mundo ocidental que o seu nobre e exaltado plano de uma Universidade Americana possa levá-lo a essa missão (REID, apud FRASER, 1898, p. 24, tradução nossa).

Nota-se, que as influências de Reid giram em torno da vida religiosa e acadêmica, é possível ver como as influências de Berkeley registradas na nota acima, são de admiração pela filosofia e ação missionária pastoral de Berkeley, que durante muitos anos se preocupou com os imigrantes britânicos que se espalharam pelo mundo, preocupação quanto a educação e os cuidados na formação de novos médicos.

1.5.2.2. As Impressões de Hume

Na filosofia de Reid tem-se um compêndio de explicações que estão ainda em mutação, pois isso só se dará mais adiante quando estiver aposentado da

Universidade de Aberdeen Glasgow. Contudo, é necessário perceber com quem Reid lutava.

DEREK BROOKS (2003, p. 14) mostra mais sobre a posição cética de Hume, quando fala sobre os argumentos do filósofo em contraposição à visão de Reid:

A questão das causas e efeitos:

Primeiro, pela segunda regra de Newton de filosofar, com as causas podemos deduzir os efeitos. Mas a concepção que nós temos de objetos externos é tal que eles parecem não ser nada com nossas sensações. Realmente, tal é a disparidade entre os dois que todas as nossas sensações poderiam ter sido exatamente como elas são, 'entretanto nenhum corpo, nem qualidade de corpo, sempre teriam existido'. Consequentemente nós não podemos fazer nenhuma conclusão causal de sensações para objetos externos (2003, p. 14).

A questão da indução depende das circunstâncias⁶⁶, por isso, uma certeza do objeto externo sempre dependerá das impressões da mente.

Segundo, qualquer indução de enumeração invariavelmente sofreria de um tipo de circunstancialidade. Reid assegurou que a mente pode ser constituída por faculdades naturais ou inatas, individuais pelas suas funções na economia cognitiva. Consciência, memória, percepção, imaginação, raciocínio de fim, por exemplo, constituem faculdades individuais. No caso de percepção pelos sentidos, evidências de enumeração podem confirmar bem a confiança daquelas faculdades; realmente, percepção é eminentemente próspera em relação à predicatibilidade. Por exemplo, uma pessoa pode ajuntar a evidência indutiva requerida por acreditar que algo duro só existe se ela já tiver boa razão para acreditar que, normalmente, quando ela tiver a sensação de dureza, algo duro existir – que implora claramente para a sensação que vem da mão (HUME, 2001, 177).

⁶⁶ Hume sobre isso fala: "Toda a ideia é copiada de uma impressão ou de uma sensação precedentes; se não podemos localizar a impressão, podemos assegurar-nos de que não há ideia. Em todos os casos isolados da atividade dos corpos ou espíritos, não há nada que produz a ideia de poder ou de conexão necessária. Mas quando aparecem vários casos uniformes, e o mesmo objeto é sempre seguido pelo mesmo evento, então começamos a admitir a noção de causa e de conexão. Nós sentimos então um novo sentimento ou nova impressão, ou seja, uma conexão costumeira no pensamento ou na imaginação entre um objeto e o seu acompanhante habitual; e esse sentimento é a origem da ideia que procuramos" (HUME, p. 103).

O que se observa nas obras de Reid, principalmente na *Investigação sobre a Mente Humana*⁶⁷, é uma ordem reformulada, uma maneira de enxergar que sua orientação desde o passado por seu mestre Turbunull seria uma necessidade de defender conceitos ligados à perfeição do homem com sua capacitação de compreender o mundo em que vive por meio de suas percepções. Ele mostra que lidar com o assunto requer toda a atenção e dedicação, e sua preocupação com as últimas movimentações filosóficas de seus dias trazia a ele uma necessidade de escrever mais sobre o assunto (REID, 1858, p. 220).

Sua motivação é observada na introdução da *Investigação*. Para ele, depois de uma avaliação histórica, o desenvolvimento que passou de Descartes, Locke, Berkeley até Hume levou a uma “contrariedade quanto ao divino Arquiteto do universo”⁶⁸ (REID, *Inquiry*, p. 12), há então a necessidade de argumentar, e a obra da investigação tem esse propósito⁶⁹. Reid enfrenta o problema do ceticismo como uma afronta a uma perfeição estabelecida por Deus. Se todas as artes ou ciências têm conexão com a mente, a filosofia de Hume tornaria impossível qualquer finalidade de existência. “Se a principal faculdade que nos é dada na verdade não pode compreender, então estamos perdidos” (REID, 1858, p. 13).

1.5.3. O ataque à teoria das ideias

⁶⁷ *The Works of Thomas Reid*, de 1858, é um livro fundamental para o estudo da filosofia de Thomas Reid. Na edição usada para o presente trabalho, são 914 páginas em letra fonte 7, contendo quatro colunas em cada página. Esta obra possui todos os trabalhos de Thomas Reid, com as notas de Sir William Hamilton. O que faz o texto ser chamado de “*As Palavras de Thomas Reid*” é o fato de agrupar os textos oficiais que foram revisados e corrigidos; distinções úteis e suplementos inseridos; material que somado faz desta obra o material mais completo sobre a filosofia do Senso Comum.

⁶⁸ Uma questão que também levará Reid a escrever é sua colocação frente a moral: anti-realismo moral e motivação. No seu ataque ao papel da razão no julgamento do comportamento, Hume argumentou que o comportamento imoral não é imoral por ser contra a razão. Ele primeiro defendeu que as crenças morais estão intrinsecamente motivantes: se você acredita que matar é errado, você estará motivado “*ipso facto*” a não matar e em criticar a matança (internalismo moral). Ele lembra-nos, em seguida, que a razão por si só não motiva ninguém: a razão descobre os fatos e a lógica, mas ela depende dos nossos desejos e preferências quanto à percepção daquelas verdades e se isso nos motiva. Consequentemente, a razão por si não produz crenças morais. Hume propôs que a moralidade depende ultimamente do sentimento, sendo o papel da razão apenas o de preparar o caminho para os nossos sensíveis julgamentos por análise da matéria moral em questão.

Este argumento contra os fundamentos da moralidade na razão é hoje um dos argumentos pertencentes ao arsenal do antirrealismo moral; o filósofo Humeano John Mackie argumentou que para os fatos morais serem fatos reais sobre o mundo e ao mesmo tempo intrinsecamente motivantes, eles teriam de ser fatos muito estranhos. Temos pois todos os motivos para desacreditá-los.

⁶⁹ Não há nenhum escrito que avalie a preocupação de Reid quanto à manutenção do status quo, como era comum ocorrer em momentos passados por Galileu ou outros da época do filósofo. Parece-nos que Reid quer simplesmente argumentar, sem abrir mão de uma reflexão teológica, mas com uma sincera fé em seus conceitos religiosos. Pode-se abrir espaço para uma discussão sobre a ortodoxia protestante, tendo em vista que estuda-se um período que fará com que a fé ortodoxa passe por grandes desafios.

Uma das preocupações de Reid é o problema da teoria das ideias. Reid dedica bastante espaço em suas obras ao ataque da teoria das ideias, uma visão filosófica que ele alega ser errônea (REID, 1858, p. 110)⁷⁰. Ele entende que a teoria das ideias tem sua nova forma originada com Descartes; compreende que a teoria das ideias é a visão de que o que nós pensamos imediatamente não é um objeto físico atual, mas um substituto mental, que deveria ser combatido. Para Reid, na história da filosofia, a teoria de Locke resultou no final das contas no ceticismo humeano no qual tudo o que é objeto é na verdade um substituto mental (REID, 1858, p. 112).

Reid, no início, trilhou este mesmo caminho dos filósofos da teoria das ideias, e por muitos anos parece ter sofrido um conflito pessoal. Ele acreditou tanto nesta doutrina que seguiu totalmente o sistema de BERKELEY⁷¹, assim como este o fez. Mas ao refletir sobre as consequências desta doutrina se sentiu intranquilo – por isso a pergunta –: Que evidências eu tenho para acreditar nesta doutrina de que todos os objetos de meu conhecimento são ideias de minha própria mente? São as ideias mera ficção e hipóteses, inventadas para resolver o fenômeno da compreensão humana? (REID, 1858, p. 114). Os defensores da teoria das ideias não respondiam com sucesso estas perguntas.⁷²

Hume teve grande consideração a Reid nestes pontos, porque, ao contemplar a obra de Reid, tentou provar que a teoria das ideias não é uma mera hipótese. Hume ilustrou a questão com um exemplo: a mesa que nós vemos parece diminuir de tamanho quanto mais distante nós a removermos de nós; mas a real mesa que existe independentemente de nós não sofre nenhuma alteração. Então, a ideia de mesa nada mais é que a sua imagem que estava presente à mente (REID, 1858, p. 520).

⁷⁰ Creio que MaGrath identifica aqui o problema de ver o termo “racionalismo” com certa cautela, e perceber que aqui ele não é usado somente para designar “o ambiente geral de otimismo com base na crença no progresso científico e social que permeou grande parte deste período” e que de certa forma o melhor uso do termo deveria ser quanto a questão da ideia de que “o mundo externo pode ser conhecido única e exclusivamente pela razão (MACGRATH, 2007, p. 239). Desta forma este racionalismo surge em Hume também como uma crítica à religião, pois “para Hume era axiomático que o testemunho humano não era adequado para provar a ocorrência de um milagre na ausência de um análogo contemporâneo (MACGRATH, 2007, p. 243).

⁷¹ A maneira como Berkeley defendeu a possibilidade de conhecimento de modo geral, enquanto a impossibilidade não precisara de mais explicações para o conhecimento comum, ainda não afetava Reid.

⁷² Creio que a visão histórica de Angel Castineira identifica bem este momento do iluminismo escocês a respeito da experiência de Deus: “um grande relojoeiro, como supremo arquiteto ou geômetra, como necessidade teórica proveniente de uma visão racionalista do mundo” (Cf. CASTINEIRA, 1997, p. 26).

Para refutar esta afirmação, Reid faz uso da descoberta de Berkeley, que observou que as sensações podem estar como uma ideia; mas uma ideia pautada na sensação. A descoberta de Berkeley mostra que nós podemos pensar algo além de ideias ou sensações e, conseqüentemente, a teoria de ideias é falsa (REID, 1858, p. 579), pois a memória nos capacita a pensar o objeto retido por meio dos sentidos, assim como registrou na mente a ideia de mesa.⁷³

Reid aponta outra objeção: a teoria das ideias defende uma autonomia criadora. Se um agente pensar em “x”, então lá existe um “x”, isto é, uma ideia de que “x” é o objeto, na verdade, porém, “x” é fruto do pensamento agente (REID, 1858, p. 242). Esta tese contradiz a convicção do senso comum, que nós podemos pensar em objetos inexistentes, por exemplo, um unicórnio. Reid concorda que só pode haver pensamento em algo, nós não podemos pensar em nada; deve haver um objeto de pensamento. Mas pensar em coisas como um unicórnio não quer dizer que o objeto exista. Nós podemos conceber uma imagem de um animal, e podemos conceber um animal; e eu posso distinguir um destes do outro, sem qualquer perigo de engano (REID, 1858, p. 242). A convicção que nós temos é uma convicção da existência presente do objeto; é o que nós temos em memória, é uma convicção de sua existência passada e isso por meio da percepção (REID, 1858, p. 298).

Mas, como discutiu Reid, seguramente nós podemos conceber e podemos acreditar no que não existe. Conseqüentemente, não precisamos ter agora o objeto existente de nossas experiências por meio de percepção; o que nossa memória experimenta não precisa ter como um objeto algo que existe ou alguma vez existiu.⁷⁴

Finalmente, para ele, a teoria das ideias, como uma tentativa para responder aos erros de percepção e outras falsas convicções, cria mais problemas que resolve (REID. *Manuscritos in Brooks*, 2003, p. 16). Por exemplo, a

⁷³ Deixe-nos supor, por um só momento, que aquela mesa é real e que podemos vê-la: esta mesa não deve parecer diminuir quanto mais é afastada? É demonstrável que sim. Como esta diminuição aparente pode ser então um argumento de que a mesa não é real? Na verdade o que Reid defende é o mesmo que Berkeley, que os efeitos sentidos por meio de objetos na mente devem ser compreendidos, e até mesmo descobertos por experiência.

⁷⁴ Neste ponto tem-se o valor da memória como uma forma para se apropriar da realidade.

reivindicação que nós pensamos sempre em uma ideia presente elimina a memória no senso ordinário. Ou seja, não seria possível trazer algo à mente antes que fosse numericamente experimentado. Assim agem os proponentes da teoria das ideias, o que contradiz a opinião de senso comum.

As implicações disto estão intimamente resultantes no contexto histórico daquela época, em termos de fé. Por isso, agora passamos para o aspecto do Senso Comum e religião.

2. O PENSAMENTO DE THOMAS REID QUANTO AO CONHECIMENTO

A mente humana é incapaz de conceber um fundamento para qualquer conclusão a priori sobre as operações ou sobre a duração de um objeto. (HUME, 2009, p.283).

Pensei não ser razoável, meu senhor, diante da autoridade de filósofos, admitir uma hipótese que, em minha opinião, anula toda a filosofia, toda a religião e toda a virtude, e todo o senso comum[...] (REID, 2013, p. 17).

Provavelmente um dos elementos que faz a filosofia do senso comum ser matriz filosófica do Seminário de Princeton, seja a crença. Neste caso crença é para Reid a capacitação dada por Deus para fazer o homem compreender todas as realidades fenomenológicas. Para ele a crença é um elemento importante na operação do espírito:

Eu continuo a observar que há muitas operações do espírito em que, quando analisamos, tanto quanto somos capazes, nós encontramos na crença um outro elemento essencial. Um homem não pode ser consciente de seus próprios pensamentos, sem acreditar que ele pensa. Ele não pode perceber um objeto de sentido, sem acreditar que é existente. Portanto, a crença é um ingrediente na consciência, na percepção e na lembrança (REID, Essay on The Intellectual, in The Works, 1858, p. 330).

No Ensaio sobre os Poderes Intelectuais do Homem de 1785, Thomas Reid dedica o capítulo 20 para tratar sobre a crença. Ele demonstra que os poderes, termo muito utilizado por ele, aquilo que ele chama de sentidos externos, destinam-se a dar a informação de objetos externos que o “Ser Supremo”

adequou para nos “capacitar a ter certezas científicas; e dão a toda a humanidade a informação necessária para a vida, muitas vezes sem raciocínio, sem qualquer arte ou investigação”(REID, *Essay on The Intellectual*, in *The Works*, 1858, p. 326).

Ele diz que o camponês mais sem instrução tem uma concepção distinta e tão firme da crença dos objetos imediatos de seus sentidos, como o maior filósofo também tem; e com isso ele descansa satisfeito, dando a si mesmo a convicções do que sentiu, sem se preocupar com a forma pela qual veio a crença (REID, *Essay on The Intellectual*, in *The Works*, 1858, 330). Mas o filósofo sempre fica impaciente para saber como sua concepção de objetos externos, bem como sua crença de sua própria existência, é produzida⁷⁵. Mas onde não há conhecimento, não há mais espaço para conjecturas, contudo os filósofos estão sempre insatisfeitos e por isso fazem conjecturas vãs, quando deveriam crer na orientação divina que se encontra no senso comum (REID, *Essay on The Intellectual*, in *The Works*, 1858, p. 330). É claro, temos aqui a crítica ao sistema ideal.

A caverna escura e as sombras de Platão, as espécies de Aristóteles, os filmes de Epicuro, e as ideias e impressões dos filósofos modernos, são as produções típicas das fantasias humanas, inventos sucessivos para satisfazer o desejo ansioso de saber o modo como percebemos os objetos externos; mas todos eles são deficientes e não dão conta de se compreender o Fenômeno. [...] Não é à toa que o orgulho da filosofia deve levar alguns a inventar teorias vãs, a fim de representar esse conhecimento; e outros, que veem que isso seja impraticável, a rejeitar a um conhecimento comum que é suficiente, dizendo que tal conhecimento não pode dar conta, e vão tentar jogá-lo fora como opróbrio para o seu entendimento (REID, *Essay on The Intellectual*, in *The Works*, 1858, p. 330).

Nesta crítica ao sistema ideal acampado por Hume, Reid aponta dois ingredientes na percepção: primeiro, a concepção ou noção do objeto; e segundo a crença de sua existência presente. (REID, *Essay on The Intellectual*, in *The Works*, 1858, p. 326). A crença é um ingrediente na consciência, na percepção e na lembrança. Para ele não é apenas um ativo princípio da mente humana,

⁷⁵ Para Reid o filósofo está querendo entrar em uma escuridão impenetrável.

resultado de uma operação, é na verdade um importante elemento para a ação cognitiva.

Sua epistemologia quando trata de que a capacidade de compreensão vem de Deus adquirir um ar místico. E isso, soma-se ao fato tão corriqueiro chamado de “experiência religiosa” que como veremos é um importante elementos da teologia de em Princeton. Por isso, nesta parte do trabalho, faremos uma rápida descrição de como a crença está envolvida na questão do conhecimento sendo isso um importante fator valorizado da religião protestante dos Estados Unidos.⁷⁶ Digo que a epistemologia de Reid gerava uma matriz pois entende que a crença é uma capacidade dada por Deus para conhecer, e isso vinha pelos dados dos sentidos. Na verdade, segundo Reid, temos um objeto, que existe e pode ser captado. Ou seja, não elaboramos uma percepção do objeto, mas entramos em contato direto com ele.

A ação de iluminação capacita o homem a conhecer as verdades que estão registradas na matéria teológica de conteúdo bíblico, isso se dá por minuciosa pesquisa bíblica. É na verdade um “poder” que vem do soberano eterno. Em Princeton a compreensão teológica deveria ser sempre uma ação da pesquisa indutiva bíblica e ao mesmo tempo uma noção de dependência de uma experiência religiosa, um crer na capacitação divina que faz o homem entender fatos que realmente aconteceram.⁷⁷ Nos testemunhos bíblicos que foram narrados por pessoas que tinham capacidade cognitivas suficientes para relatar os fatos que marcaram a História, estes fatos deveriam ser cridos pois esta capacidade de compreensão da realidade era digna de confiança dos leitores que receberam este registro. Nash, uma autoridade na área de apologética dá um bom exemplo de um argumento que seria facilmente entendido pelos princetonianos: Cristo ressuscitou dentre os mortos, ele foi visto e tocado. Desta forma os cristãos estão certos de que existe vida após a morte não apenas por

⁷⁶ O historiador Mark A. Noll, em suas pesquisas, relata que os teólogos que estruturaram o seminário de Princeton, muitas vezes com a reputação de escolásticos e racionalistas, pois gastavam surpreendente esforço em defender o valor da experiência religiosa poderiam escrever livros completos sobre a experiência religiosa, é comum citação de Alexander a respeito de um homem que por muito tempo leu as Escrituras porém não a compreendia, até que "o Senhor iluminou sua mente." O Dr. Charles Hodge que estabeleceu com grande valor os “fatos” e o “método científico” também poderia defender a prioridade de convicções íntimas sobre argumentos externos na recepção da verdade religiosa (Cf. NOLL, 2001, p.33).

⁷⁷ Isso tem a ver com a questão sobre o conhecimento que se dá na filosofia escocesa originada em Reid.

causa de um argumento, mas também por causa do testemunho ocular daqueles que viram e tocaram em Cristo ressuscitado (Cf. NASH, 2008, p. 422).

Por isso, nesta parte do meu trabalho, procuro mostrar como isso se deu. Passamos para esta compreensão tão importante nas considerações de Reid sobre o conhecimento.

2.1. Conhecimento em Thomas Reid

Thomas Reid aponta para a necessidade de se compreender os impedimentos para o conhecimento humano; estes impedimentos existem, mas não são suficientes para o desespero. Para isso, é necessário não confiar totalmente na mente, mas, ao mesmo tempo confiar, afinal, por meio da mente, todos os homens têm acesso às forças (**ou poder**) da avaliação por meio dos sentidos, o que nos leva ao desafio de entender o obscuro (REID, 1858, p. 14).

De maneira geral o trabalho de Reid é uma avaliação motivada pelos escritos de Hume, mas, com critérios históricos, ele repensa os antecessores de Hume, refaz o caminho que segundo ele foi inicialmente apontado por Descartes. Por exemplo, ele mostra as dificuldades no raciocínio do pensamento elaborado por Descartes que teve implicações no aspecto da fé via o pensamento cético de Hume. Sua tese é que se Descartes supôs que se pode mostrar que nossas faculdades eram confiáveis produzindo um argumento de que há um Criador perfeitamente bom; então como chegar a esta conclusão, nós que temos que usar as faculdades da argumentação? Mas se nós não podemos confiar livremente, pelo menos em uma faculdade dos sentidos sem estar seguro, o que nos impede de tratar nossas outras faculdades igualmente? Não seria um autoritarismo racionalista dar à faculdade mental este estado privilegiado? Por outro lado, se nós recusamos confiar na faculdade mental não podemos confiar em qualquer raciocínio que pretenda demonstrar a existência de Deus (REID, 1858, p. 54).

Reid mostra que, ao longo da história da filosofia, homens como René Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1704) e George Berkeley (1685-1753) não chegaram ao ponto crucial que conduz ao Senso Comum, mas o que ocorreu

foi que eles beiraram este caminho (REID, 1858, p. 201). Se eles entendessem melhor os órgãos dos sentidos teriam evitado o ceticismo⁷⁸:

É evidente que o produto natural desse sistema é o ceticismo com relação a todas as coisas, exceto a existência de nossas ideias, e de suas relações necessárias, que surgem quando as comparamos; porque, ao serem as ideias os únicos objetos do pensamento, e não tendo existência, exceto quando estamos conscientes delas, se segue necessariamente que não há nenhum objeto de nosso pensamento que possa ter uma existência contínua e permanente. Corpo e espírito, causa e efeito, tempo e espaço, aos quais tendemos a atribuir uma existência por este curto dilema: essas coisas são ideias de sensação ou reflexão, ou não são. Se são ideias de sensação ou reflexão, elas podem não ter existência, exceto quando estamos conscientes delas; se não são ideias de sensação ou reflexões, elas são palavras sem nenhum significado (REID, 2013, 214).

2.1.1. Luta contra o preconceito do Senso Comum

Uma das principais teses de Reid na Investigação é expor que há certo preconceito quanto ao Senso Comum. Para Reid, o Senso Comum é tão útil para qualquer formulação filosófica que mereceria uma preocupação especial. Por isso, a sua luta é para provar que os sentidos são as principais vias para fazer com que a mente seja digna de toda confiança, pois os sentidos não formam **impressões** e sim dados confiáveis que providencialmente evitam o caos (REID, 1858, p. 17).

REID indica suas convicções no Senso Comum como um procedimento muito confiável, mesmo que para alguns seja um caminho ingênuo:

É metafísica, dizem: Quem presta atenção a isto? Deixem os intelectuais, os sofistas e escolásticos entrarem nas suas próprias teias de aranha; eu consigo solucionar os problemas de minha própria existência, e a existência de outras coisas, com confiança; e acreditar

⁷⁸ Creio que a interpretação de Alves quanto a crise no contexto religioso possa ser semelhante neste caso: “o que está em jogo é a constatação de que as estruturas de pensamento e de linguagem que o teísmo oferecia entraram em colapso. Chegou ao fim uma certa visão do universo.” (ALVES, 2007, p. 70). Em outro lugar ainda diz: Uma pessoa sem religião era uma anomalia. No mundo dessacralizado as coisas se inverteram. Menos aos homens comuns, externos aos círculos acadêmicos, mas de forma intensa entre aqueles que pretendem já haver passado pela iluminação científica, o embaraço diante da experiência religiosa pessoal é inegável (ALVES, 1985, p. 11).

que a neve está fria, e na doçura de mel. Pode ser dito que isso é coisa de um tolo, ou queiram me fazer de tolo, quando eu acredito em minha razão e sentidos (REID, 1858, p. 19).

Para ele há uma incoerência no ceticismo apontado por Hume:

Eu confesso, eu não sei o que um cético pode responder a isto: qual seria argumento para pleitear quando se ouve; que meu raciocínio é sofisticado, e assim merece desprezo; ou não há nenhuma verdade nas faculdades humanas, e então por que nós deveríamos argumentar? (REID, 1858, p. 24)

É ilógico colocar-se em um universo de dúvidas quando na verdade a razão pode ser procurada e encontrada, sendo tão fiel e digna de confiança, a mente criada por Deus é uma parceira confiável:

Mas é absolutamente certo que esta senhora [a mente] aceita o convite para participar da festa? Não é possível que ela seja falseada? Não terá frequentemente os velhos gênios em seus próprios sonhos passado pelos oráculos dela? Deve ela então ser condenada sem ser ouvida? Isto seria desastroso. Eu a achei em todos os outros assuntos uma companheira agradável, uma conselheira fiel, uma amiga para o senso comum, e para a felicidade de gênero humano. Isto justamente a intitula para minha confiança, não tenho como não cultivar provas infalíveis contra a infidelidade dela (REID, 1858, p. 24).

Desta forma, Reid passa a dar corpo para sua investigação ressaltando a capacidade de se confiar na mente por meio dos sentidos. Os órgãos do sentido mostram e provam que qualquer caminho cético é na verdade um caminho ilógico. REID, usando a mesma regra de DESCARTES, mostra que seria incompreensível desestimular o uso dos sentidos como uma forma de compreensão verdadeira das afirmações:

É tão difícil de desvendar as operações da compreensão humana, e os reduzir aos seus primeiros princípios que nós não podemos esperar ter sucesso nesta tentativa, mas começemos com as mais simples, e procedendo através de passos muito cautelosos para as mais complexas: Começemos com os cinco sentidos que reivindicam a dignidade de serem considerados os primeiros na análise nas

faculdades humanas em busca das certezas.[...] [pois] é com os cinco sentidos onde os objetos externos têm menos perigo de uma compreensão errada (REID, 1858, p. 24)

Os sentidos são a principal forma da evidência do conhecimento em sua obra e cada um deles ganha importância.

2.1.1.1. O olfato

Com o cheiro, Reid mostra que temos a capacidade de avaliar um corpo, pois todo corpo exala algum tipo de odor; esta variação em conjunto com a mente produz a capacidade de avaliação sobre corpos externos (PATRICK, in HALDANE; STEPHEN, 2003 p. 25). Por exemplo, sentimos o cheiro, mas o objeto avaliado ainda é abstrato em nossa mente. Com as informações já captadas, por meio da memória, em outras experiências, podemos relacionar aquilo com que possivelmente seja parecido com cheiro de uma rosa, por exemplo. REID revela:

Eu posso pensar no cheiro de uma rosa quando eu não a cheirar; e é possível que quando eu pensar nisto, não há nenhuma rosa nem qualquer cheiro onde eu esteja. Mas quando eu sinto o cheiro, eu necessariamente sou forçado a acreditar que a sensação realmente existe. Isto é comum a todas as sensações (REID, 1858, p. 27).

No caso da rosa, o julgamento por meio das convicções sensoriais precede a simples apreensão. Isso acontece pelas primeiras avaliações da mente sobre o objeto, que concebe dentro das convicções já existentes na mente pela comparação, na avaliação em acordo ou desacordo com o objeto comparado.

2.1.1.2. O degustar

No caso do degustar, Reid expõe exemplo semelhante ao do olfato, contudo, neste caso ele dá prioridade sobre as dificuldades quanto à diversidade. Ele mostra que pode haver uma classificação universal, como o que é doce e o que é amargo. Para uns será mais doce, enquanto para outros será menos doce. A variedade no caso não exclui uma lei natural que faz com que o homem possa usar esse sentido como forma de convicção em suas definições, o amargo sempre será amargo, como doce sempre será doce, independente do julgamento quanto à quantidade. O mesmo ocorrerá quando ele anexa ao tema a questão da

memória que capacita o indivíduo a trabalhar com o julgamento antes da simples apreensão.

2.1.1.3. O ouvir

Quanto a esta faculdade Reid toma o mesmo caminho dos outros sentidos. Sua defesa é sobre pessoas que distinguem alguns sons que outras não conseguem, ele argumenta:

Embora estejamos ouvindo e com capacidade de percepções de harmonia e melodia, e de todos os charmes da música; ainda parece que estes requerem uma faculdade mais alta que nós chamamos de ouvido musical. Este parece estar em muitos graus diferentes, nesses que têm a faculdade de ouvir igualmente perfeito; e então devem não ser classificados com os sentidos externos, mas em uma ordem mais alta (REID, 1858, p. 50).

Nesta parte ele ocupa-se mais com a linguagem. Reid não tem problemas em dizer que sua compreensão sobre linguagem é pautada na origem de que há uma capacidade natural dada ao homem⁷⁹, por isso ele não está preocupado em trabalhar a história da linguagem. Mas, diante da importância do assunto, Reid demonstra que essa parte é fundamental quando se trata de outros aspectos ligados às representações por meio da língua:

Através do idioma eu entendo todos esses sinais que o gênero humano usa em ordem para comunicar os seus pensamentos e intenções, seus propósitos e desejos. E podem ser concebidos tais sinais em dois tipos: Primeiro como não tendo nenhum significado, mas os que são anexados a eles de forma compacta os usam como sinais artificiais: Segundo, como é comum, o idioma tem um significado que todo homem entende pelos princípios da natureza (Reid, 1858, p. 117).

Ele continua:

⁷⁹ Por vezes o naturalismo epistêmico, que também pode ser chamado de naturalismo providencial, aparece nas observações de Reid. Este aspecto será tratado adiante. Nosso trabalho não visa chegar no assunto noética e hilética tão comum na fenomenologia de Husserl, no aspecto apreendido da realidade de forma compreensiva em sua análise, mas há aqui possibilidades de se pensar em uma possível ligação dos dois temas, entre Reid e Husserl, para isso creio que a obra de BELLO seria muito importante (1997, p. 86).

Tendo postulado estas definições, eu penso que é demonstrável, que se o gênero humano não tivesse um idioma natural, eles nunca poderiam ter inventado um artificial pela razão e ingenuidade. Para toda a linguagem artificial há um acordo que se supõem para anexar certo significado aos sinais; então deve haver compacta ou acordos antes do uso de sinais artificiais; mas não pode haver nenhuma interação humana sem sinais, nem sem idioma; e então deve haver um idioma natural antes de qualquer linguagem artificial que pudesse ser inventada [...] (REID, 1858, p. 51).

“Se idioma tivesse sido uma invenção humana”, diz REID, “como muitos escrevem ou imprimem” (1858, p. 117), então nós deveríamos achar nações inteiras com mudos como os brutos. Realmente até mesmo os brutos têm alguns sinais naturais pelos quais eles expressam os seus próprios pensamentos, afetos, e desejos, e entendem tais sentimentos de outros. Como animais que entendem, por natureza, que o som das vozes humanas significa sinal de ameaça⁸⁰ (REID, 1858, p. 117). Ou seja, os animais que não têm nenhuma noção de contratos ou convenções, ou de obrigações morais para os executar, mesmo assim se expressam (REID, 1858, p. 117) e por certo, seus instintos demonstram a necessidade de comunicação. E onde a natureza negou estas noções, é impossível os adquirir por arte, como é para um homem cego adquirir a noção de cores. Alguns brutos são sensatos de honrar ou desonrar; eles têm ressentimento e gratidão; mas nenhum deles, até onde nós sabemos, pode fazer uma promessa, ou mostrar sua fé, não tendo nenhuma noção da constituição (REID, 1858, p. 117). E se gênero humano não tivesse estas noções por natureza, e sinais naturais para expressá-los com toda sua inteligência e ingenuidade, se nunca tivessem inventado um idioma, a linguagem seria desnecessária. Mas, porque ela faz parte de uma capacidade natural, o homem pode transmitir o conhecimento.

⁸⁰ Reale e Antissere resumem a luta de Reid quanto ao ceticismo de sua época, ao ressaltar sua posição frente ao Senso Comum na preservação da existência: Reid ressalta que também a respeito da mente foram formuladas conjecturas equivocadas. Ele vê o seu tempo como a época que "produziu um sistema de ceticismo que parece triunfar sobre toda a ciência e até mesmo os ditames do senso comum". Por isso, é preciso voltar a analisar a nossa mente. Pois bem, entre os vários poderes e faculdades que possuímos, temos alguns em comum com os seres brutos: são os 'necessários para a conservação do indivíduo e a **continuação** da espécie'. Entretanto, "existem (...) outros poderes, cujas sementes a natureza só pôs em nossa mente, deixando à cultura a função de desenvolvê-los. É através de sua cultivação apropriada que nos tornamos capazes de todos os aperfeiçoamentos no intelecto, no gosto e na moral que exaltam e honram a natureza humana (...)" (v. II, p. 800).

Reid não quer dizer que todos os que pintam ou escrevem seriam de fato bons pintores ou bons escritores, mas o uso dos símbolos de comunicação é na verdade uma forma, uma necessidade natural, pela qual os homens são conduzidos pela necessidade para conversar, de estarem juntos. Os homens sempre usarão os sinais, e onde eles não puderem fazer isto através de sinais artificiais, eles farão isto, até onde possível, através de sinais naturais.⁸¹ Para REID, o uso de sinais naturais deve ser o melhor juiz em todas as artes expressivas (REID, 1858, p. 119).

2.1.1.4. O tato

REID afirma que a sensação do toque primeiro sugere as mesmas noções do corpo e suas qualidades (1858, p. 121). Quando se fala de sensação de quente ou de frio, está se usando a mesma concepção de Newton⁸² quando o mesmo descobriu a lei da gravitação e as propriedades da luz. Para ele, a obra de Newton é uma prova de que o valor do Senso Comum torna-se usual para o dia a dia.

Os homens sábios concordam ou devem concordar em que não há senão um caminho para conhecer as obras da natureza: o caminho da observação e do experimento. Pela nossa constituição, nós somos fortemente levados a conduzir fatos e observações particulares e regras gerais e a aplicar essas regras gerais para explicar outros efeitos ou para nos orientar em sua produção. Esse procedimento do intelecto é familiar a toda criatura humana nas questões comuns da vida e é o único através do qual se pode realizar toda descoberta real em filosofia (REID, 1858, p. 126).

2.1.1.5. A visão

Grande parte da investigação de Reid é dedicada à visão. Ele mostra que a descoberta de Isaac Newton no conhecimento óptico, como um filósofo natural, é uma forma de humilhar os modernos céticos, que ao estudarem as descobertas do mestre da física, ficam engendrados em contradições.

⁸¹ Sr. Vicent Hope fala sobre Reid: “Os papéis das sensações não são apenas representar, mas antes de tudo significar” (in HONDERICH, 2001, p. 898). E continua: “O modo como as sensações podem significar sua causa externa é inexplicável e certamente não é racional”.

⁸² REALE e ANTISERI identificam: “Em suma, trata-se *ao procedimento indutivo newtoniano*, que se tornou paradigmático para os empiristas e iluministas” (vol. II. p. 800).

Reid faz considerações sobre a visão, valorizando o sentido como um dos mais nobres:

A estrutura dos olhos, e de toda a sua complexidade, é um aparelho natural admirável para todos os movimentos internos e externos, e a variedades de tipos de olhos na natureza nos olhos dos animais, provam sua necessidade e formas de preservação da vida, isto claramente demonstra que este órgão é uma obra-prima do trabalho da Natureza (REID, 1858, p. 135).

Tem-se o que Reid chama de figura visível e é este o apogeu da sua filosofia, ao afirmar que pela imagem retinal pode-se conceber o objeto visível, que é a figura real projetada na retina. Nós não temos nada em nós que possa definir o objeto, pois não somos o objeto, mas o princípio fundamental disso é que a sensação não se assemelha a algo externo, mas que na verdade somos conscientes de que existe algo – a figura visível (Hope, in HONDERICH, 2001, p. 898).

Reid enumera várias capacidades do aparelho visual como a compreensão da distância e da aproximação, por isso, a construção do microscópio e do telescópio, fato este que não se pode contestar, pois a experiência assim mostra: a capacidade de distinguir a aparência de objetos, a distinção de suas cores, as aparentes extensões, figuras e movimentos.

Tal como nos outros sentidos, Reid expõe que aquilo que pode ser visto por uma compreensão errônea do sentido da visão, é, na verdade, algo que, como nos outros sentidos, é a possibilidade de uma má compreensão, mas isso não é um defeito (REID, in BROOKES, 2003, p. 329). Ele demonstra que um quadro geral não pode ser substituído por um ponto específico e individualista: um indivíduo não pode ser a referência, diante do quadro que leva o mundo a entender, e se comunicar, por meio da linguagem de que o vermelho é vermelho. Mesmo que aquele indivíduo daltônico não consiga enxergar vermelho, ele terá que se direcionar a maioria que vê vermelho.

Sobre o assunto da visão relacionada à mente, Reid infere que muitas coisas tão naturais podem se desconsideradas por ela, como a capacidade que temos de refletir sobre as aparências dos objetos. Para isso ele dá o nome de

filosofia dos sentidos (REID, in BROOKES, 2003, p. 330) e a mente só pode compreender isso por meio de uma grande reflexão.

Outra tese sobre a visão pautada por Reid é que as cores são qualidades dos corpos, não uma sensação da mente.

Através da cor, todos os homens que não foram ensinados pela filosofia moderna entendem que a mesma não é uma sensação da mente, pois na mente não há possibilidade de poder ter existência quando não há percepção da cor do objeto, mas uma qualidade ou modificação de corpos continua sendo a mesma, sendo vista ou não. A rosa vermelha que está diante de mim ainda é uma rosa vermelha quando eu fecho os meus olhos, e era assim à meia-noite quando nenhum olho a tinha visto (REID in BROOKES, 2003, p. 330).

Reid explica que os objetos representam outras estruturas que não podem ser modificadas – a mente terá que obrigatoriamente lidar com a realidade do objeto. “Um dos maiores paradoxos da filosofia moderna que tem sido tão estimado como uma grande descoberta é, na realidade, quando examinada a fundo, nada mais além que um abuso de palavras” (REID, in BROOKES, 2003, p. 326).

Uma conclusão precedente: Quando se diz que a cor não é uma qualidade dos corpos, mas apenas uma ideia na mente,

Nós temos que mostrar que a palavra cor, como a usamos de forma vulgar, pode significar não apenas uma ideia da mente, mas a permanente qualidade do corpo. Nós podemos mostrar que há qualidade permanente do corpo, para que o comum uso da palavra [cor] esteja exatamente de acordo (REID, in BROOKES, 2003, p. 316).

Ao ler a Investigação, percebe-se que o diapasão exposto anteriormente é uma constante. Reid fala contra o pensamento de filósofos modernos em sua época, como Locke e Hume. Isso por que todos seguiam uma linha mais ligada à compreensão de que na mente tudo já estava preordenado e que os sentidos não eram confiáveis. Todas as dificuldades apontadas por Reid, quando fala das dificuldades de interpretação pelos sentidos, apresentam a possível existência de

um caminho mais fácil, e não que são apenas “impressões”. Para ele, dificuldades também são encontradas nos sentidos, como quase tudo na vida, e que para esclarecê-las são necessárias melhores pesquisas começando sempre pela forma mais simples que é o Senso Comum, pois é desta forma que a raça humana alcança o devido sucesso na busca pela verdade:

Os avanços alcançados no conhecimento da óptica na época passada, e também na época atual, e, principalmente, as descobertas de Sir Isaac Newton, enobrecem não a filosofia apenas, mas a natureza humana. Essas descobertas devem para sempre envergonhar as tentativas ignóbeis de nossos cétricos modernos de depreciar o entendimento humano e de desanimar os homens em sua busca pela verdade, representando as faculdades humanas como não sendo aptas para nada a não ser nos levar a absurdidades e contradições (REID, 2013, p. 85)

E continua, mostrando que a deficiência nos sentidos, como cegueira, pode ser superada pelo uso de outros sentidos, isso é prova, segundo Reid de que abrir mão dos órgãos dos sentidos, um diminuí-los seria um grave erro:

Um homem cego pode conceber linhas esboçadas de muitos pontos do objeto fazendo ângulos mentais. Ele pode conceber que o comprimento do objeto será grande ou pequeno, na proporção do ângulo que é subentendido na percepção; e que, de certa forma, a largura, e na distância geral de qualquer ponto do objeto de outro qualquer ponto, irá aparecer como grande ou pequeno na proporção dos ângulos que à distância será subentendida (REID, in BROOKES, 2003, p. 273).

Para Reid, portanto, parece “que há bem poucos conhecimentos adquiridos pelos olhos que não possam ser comunicados pela linguagem àqueles que não tem olhos” (REID, 2013, p. 88).

A percepção ganha destaque na obra de Reid que mostra que “é por causa da passagem” imediata das sensações para a mente que há concepção e convicção do objeto que nós concebemos por meio da percepção, e desta maneira a passagem vinda dos sinais para as coisas significadas, ocorre nos sinais ou objetos externos para expressar a função da natureza (REID, 1858, p. 186).

Reid percebeu que a evolução do pensamento filosófico chegou a um limiar de dois caminhos pelos quais os homens podiam formar suas opiniões concernentes à mente e o seu poder de afirmação, por meio de suas operações dos sentidos. Numa formulação bíblica ele fala de dois caminhos, e para mostrar o quanto seria mal visto em sua época, por parte dos filósofos, Reid coloca a posição do Senso Comum como o caminho mais fácil, diferentemente da parábola bíblica, que coloca os que estão na verdade no caminho estreito como os que estão no caminho correto. Ele classifica os dois caminhos⁸³:

- O primeiro está somente no caminho que conduz à verdade; mas ele é estreito e rude, e poucos têm entrado por ele. Seria este o caminho das ideias, não conhecemos nada diretamente, mas sim por meio das ideias no entendimento. Esse foi o caminho que Reid tinha acreditado até então.
- O segundo é largo e fácil, e tem sido muito utilizado, não somente pelo vulgar, mas muito frequentado por filósofos: ele é suficiente para uma vida comum, e é de fácil adaptação para os propósitos de poetas e oradores: mas, nas discussões filosóficas concernentes à mente, eles conduzem para o erro das ilusões (Reid, 1858, p. 194). O método de Bacon e Newton, que segundo ele foi negligenciado, seria o ponto definidor e seguro: os axiomas que poderiam sustentar a teoria do conhecimento não seriam uma especulação, a priori, esse seria o caminho que Reid trilharia então.

Para ele, o primeiro caminho é o da *reflexão*. Quando a operação da mente é externa, nós somos conscientes dela; e está sobre nosso poder atentar e refletir sobre ela, até chegar a ser familiar dos objetos do pensamento. É apenas neste caminho que podemos notar essas operações. Mas esta atenção e reflexão são tão difíceis para o homem comum, rodeado por todos os lados de objetos externos os quais constantemente solicitam sua atenção, que ele tem sido muito pouco praticado, até mesmo pelos filósofos. Para ele pouca atenção tem sido dada a mais familiar das operações dos sentidos. Esse é o caminho dos filósofos que apontam para uma reflexão mais elitista e esquecem-se da indução e da

⁸³ Nesta parte ressalta a conclusão de Reid quando a Investigação faz uma reflexão sobre as opiniões dos filósofos quanto às teorias das ideias e o caminho do Senso Comum (Ver REID, 2003, p. 201).

experiência.⁸⁴ Essa é a crítica da teoria das ideias: Reid reivindicou que ele pode pensar em algo bastante distinto numa ideia. A menos que os oponentes dele possam refutar esta reivindicação, não há nenhuma razão para aceitar a hipótese deles. A teoria de ideias contradiz a visão de senso comum, no qual nós podemos pensar em objetos inexistentes. A teoria de ideias responde que os erros de percepção e outras falsas convicções conduzem àquilo que ele chama de desastre, isto é, ceticismo com respeito à memória e percepção.

2.2.2. O Caminho do Senso Comum

O caminho do Senso Comum, no qual os homens formam suas opiniões concernentes à mente e suas operações, que pode ser chamado de o *caminho da analogia, ou caminho dos primeiros princípios* (REID, 2003, p. 193). Não há nada no curso de uma natureza tão singular, mas nós podemos encontrar algumas semelhanças ou alguma analogia, com as quais somos familiarizados. A mente naturalmente compreende a percepção e, depois de cada analogia, formula as conjecturas. Desde então, a inteligência deriva em grande parte da **percepção**; esse é o poder⁸⁵ tão enfatizado nos Ensaios.

As percepções possuem utilizações muito consideráveis e facilitam a concepção das coisas, elas servem para conduzir-nos para as prováveis conjecturas sobre naturezas e qualidades.⁸⁶

⁸⁴ Como já citado, a filosofia de Reid sofre com suas concepções filosóficas quanto Senso Comum como algo que é visto como simplório (Cf. Brun-Rovet, in HALDANE e READ, 2003, p. 82). Uma curiosidade que me ocorre se dá no ponto semelhante, e que poderia ser mais estudado é quanto à forma na questão epistemológica entre uma compreensão semelhante a de Reid com a de Gilbert Durand, por exemplo como o empirismo da imaginação simbólica (DURAND, 1998, p. 17).

⁸⁵ Os ensaios que foram publicados em 1785 e 1788 reforçam essa ideia de “poder” compreender as coisas. Daí os títulos Poder do Homem e Ensaio no Ativo Poder da Mente Humana. No primeiro Ensaio temos uma valorização da linguagem, ou poder para expressar nossos sentidos externos; nele se valoriza a memória, a concepção, a abstração, isso tudo com base na analogia. O segundo tem aspectos mais aplicativos, ou mais práticos, uma obra mais social; seria ver o poder da percepção em sua contribuição quanto à moral.

⁸⁶ Registro aqui o principal argumento apontado sobre analogia, creio que seja importante ao menos ressaltar aqui pois este é o ponto crucial no qual Hume não acreditava. Quando nós queremos os meios mais imediatos de conhecimento. Quando eu considero que o planeta Júpiter é igual ao planeta Terra, girando redondo em seu próprio eixo, iluminado pelo sol e que ele está cercado por outros vários planetas, e que como a Terra ele é iluminado pela lua, eu estou apto a conjecturar por analogia que, como a Terra por esses meios é provido para ser habitado por várias ordens de animais, assim o planeta Júpiter é, por aquele meio, provido por muitos propósitos: e não tendo nenhum argumento mais direto e conclusivo para me determinar nestes pontos, eu me rendo, por este raciocínio, um grau de consentimento proporcionado por esta força. Então eu absorvo, que a planta muito semelhante a *solanum* nestas flores e frutificações, e um ser informado, que depois é um venenoso, eu estou apto para analogia para ter algumas suspeitas de forma: mas neste caso, eu tenho as mais diretas e certas evidências; e então eu devo a verdade não à analogia, que iria me encaminhar ao erro (REID, 2003, p. 193).

Argumentos por percepção estão sempre à mão, e se desenvolvem espontaneamente em uma imaginação frutífera, enquanto argumentos que são mais diretos, e mais conclusivos, frequentemente requerem dolorosa atenção e aplicação: Se então atenciosamente examinarmos os sistemas de antigos filósofos, outros concernentes ao material do mundo, outros relacionados à mente, verificaremos que eles construíram sobre as fundações da percepção. Seria dar conta das leis da natureza que fazem com o homem pode conhecer.⁸⁷ Por exemplo, para Reid:

Bacon delineou um estrito e severo método de indução; desde o seu tempo este método tem sido aplicado com muito sucesso em algumas partes da filosofia da natureza, e dificilmente outro método seria utilizado. Mas não há assunto do qual se faça tanto uso como o caminho analógico do pensamento e do raciocínio, como naqueles concernentes à mente e a suas operações; para deixar claro as distintas noções destas operações de forma direta e própria, e raciocinar sobre elas, requer o hábito de atenta reflexão, dos quais poucos são capazes, e que, até por esses poucos, não podem sem muito trabalho (REID, 1858, p.193).

A analogia é importante em Reid pois ele entende que todos os homens são capazes de compreender, de formar noções, pois tudo por analogia se torna mais fácil, por meio de familiaridades.⁸⁸

Ao se fazer as analogias os filósofos estarão aptos para impor sobre as filosofias, tanto quanto sobre o vulgar, e para conduzir o conhecimento para um amadurecimento na mente e suas faculdades: a experiência abundantemente confirma estas verdades.

⁸⁷ Com certeza a filosofia de Bacon faz parte das concepções de Reid, mas se faz necessário dizer que este utilizava muito do método dedutivo-teórico-crítico, que pode ser assim explicado: pouco importa se a teoria se origina da experiência, da tradição, de mitos ou sonhos. A experiência, neste método, não é fundamento, mas elemento para a prova. Assim podemos definir que o caminho dedutivo-teórico-crítico submete as teorias originárias do pensar humano e das hipóteses deduzidas a um exame lógico e empírico.

⁸⁸ Isso, se um homem vive uma vida de navegante, entre outros assuntos quaisquer; é bem, que a linguagem e as noções próprias para sua própria profissão estão infundidas de forma muito subjetiva, e todas as coisas são medidas pelas regras da navegação: e se ele mostrar que dentro de sua cabeça a filosofia concernente às faculdades da mente, ele pode ser duvidado, mas ele iria esboçar suas noções de como fabricar um barco, e então ele poderia achar na mente marinheiros, mastros, lemes e bússola. Sensivelmente objetos de um tipo ou de uma ordem, não menos ocupam o engrosso o resto do gênero, que coisas relativas para com a navegação, o homem que é navegante.

Desta forma têm-se os pontos fundamentais estruturados pelos Ensaios:

1. A existência contínua do *eu* pessoal, por isso nós temos sensações.
2. O conhecimento do mundo exterior. Estas sensações sugestionam a concepção de um objeto e conduzem à convicção imediata ou na existência presente daquele objeto.
3. O caráter e a conduta dos homens: esses axiomas não podem ser duvidados, pois se assim for, teremos considerações que levam a loucura.

2.2.2.1. A teoria representativa: a memória do passado

A teoria representativa ou teoria de objeto duplo defende que, assim como na percepção, onde os objetos físicos são só um meio de pensamento sobre o objeto, na memória está o evento passado que conduz o objeto de pensamento, considerando que uma ideia presente é o objeto imediato de pensamento, fruto do passado, ou seja, da memória: “Parece muito difícil, ou impossível, entender qual é significado de um objeto pensado, se o mesmo não for um objeto imediato de pensamento” (REID, 1858, p. 313). Por isso Reid não pode achar nenhuma evidência empírica para apoiar a reivindicação que há dois objetos de pensamento: o presente e o passado, este já captado pela memória.

2.2.2.2. Faculdade

Os filósofos, segundo ele, não levaram em conta o Senso Comum, mas Senso Comum, para Reid, não é o vulgo, algo que geralmente observamos como conhecimento prático. Na verdade é o qualificativo, ou a faculdade que permite que o homem seja visto como ser racional. Ou seja, o Senso Comum e a razão constituem a racionalidade humana. É uma base intuitiva que pode ser avaliada como meio para o conhecimento, ou seja, é impossível duvidar deste senso (TIMOTHY, in HUISMAN, 2004, p. 831).

2.2.2.3. Uma comparação entre Descartes e Aristóteles

A forma como Aristóteles organizou o conhecimento e o modo como Descartes⁸⁹ saiu do ceticismo demonstram, para Reid, como os filósofos precisam utilizar o Senso Comum. Tanto para Descartes como para Aristóteles o “eu” é o meio. Embora não se conheça corpo, ou suas qualidades, as sensações que se assemelham a essas qualidades nos fornecem os primeiros princípios. Assim, segundo Reid tanto as conclusões de Descartes como as de Aristóteles concordaram que o Senso Comum é fundamental para a comunicação do conhecimento.

Os peripatéticos esboçaram suas noções de sensação das qualidades dos corpos. E os cartesianos, não ao contrário, marcaram suas noções das qualidades dos corpos de suas sensações. Os peripatéticos concederam aos corpos e às suas qualidades a real existência, comumente como nós consideramos, deduzindo a partir dos objetos a natureza de suas sensações:

Nossas sensações são as impressões que os objetos sensíveis fazem sobre a mente, e podem ser comparadas às impressões da marca sobre a cera; as impressões destas imagens ou marcas, sem a matéria: tal como muitas sensações são a imagem ou forma de sensíveis qualidades dos objetos. Este é o raciocínio de Aristóteles, e é uma evidente tendência para materializar a mente, e suas sensações (REID, 1858, p. 704).

⁸⁹ Creio que seja necessário perceber que os que viviam mais próximos de Reid estavam em grande conflito nesta área epistemológica: “Desde minha infância, fui alimentado com o estudo das letras, e por estar convencido de que, por intermédio delas, se podia adquirir conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, tinha desejo extremo de aprendê-las. Mas assim que terminei essa série de estudos, ao final da qual há o hábito de ser recebido nas fileiras dos doutos, mudei totalmente de opinião. Pois me achava embaraçado diante de tantas dúvidas e erros, que parecia não haver obtido outro proveito, cuidando de me instruir, além de ter descoberto cada vez mais minha ignorância. E, no entanto, estava em uma das mais célebres escolas da Europa, onde pensava encontrar homens sábios, se é que existiam em algum lugar da terra. Aprendi ali tudo o que os outros aprendiam, e além disso, não tendo me contentado com as ciências que nos eram ensinadas, percorri todos os livros que tratavam daquelas que são consideradas as mais curiosas e as mais raras, e que me caíram às mãos. Com isso, conhecia o juízo que os outros faziam de mim; e não sentia que me achassem inferior aos meus condiscípulos, embora houvesse alguns entre eles já destinados a preencher os lugares de nossos mestres. E, finalmente, nosso século me parecia tão florescente e tão fértil em bons espíritos como nenhum dos precedentes. Isso me permitia tomar a liberdade de julgar todos os outros por mim e de pensar que não havia nenhuma doutrina no mundo que fosse tal e qual me haviam feito esperar anteriormente (DESCARTES, 2002, p. 78). Como diz Costa: Na realidade, o Renascimento e o Humanismo são dois momentos interligados, de um único movimento, tendo em comum os seus caracteres principais, tais como: a sustentação da dignidade da natureza humana e a livre pesquisa na área científica, sem os limites impostos pela autoridade de Aristóteles (384-322 a.C.), perpetuada através de sua cristianização, via S. Tomás de Aquino (1225-1274), que, na realidade, já fora criticado por Guilherme de Ockham (1300-1349). O Humanismo está primordialmente preocupado com a Educação, a Arte e a Eloquência; outros aspectos ainda que importantes, tais como a Filosofia, a Moral e a Religião, têm uma importância secundária (COSTA, 2004, p. 47).

Os cartesianos, ao contrário, pensam que a existência do corpo, ou que quaisquer de suas qualidades, não são para serem compreendidas como princípios primeiros; e que nós não devemos admitir nada concernente a ele, mas que, por sua justa razão, nós podemos deduzir de nossas sensações e nossos conhecimentos, independente das nossas noções pela analogia dos objetos dos sentidos. Os cartesianos dão atenção às suas sensações, primeiro descobrindo que elas são qualidades secundárias, e que podem assemelhar-se a qualquer forma de percepção do corpo.

2.2.2.4. Descartes, Locke e Berkeley: uma evolução de desesperança

Consequentemente de DESCARTES a LOCKE⁹⁰ houve a dedução que som, gosto, cheiro, cor, quente e frio compreendem vulgarmente as qualidades do corpo, mas não são qualidades do corpo, e sim meras sensações da mente. Reid vê que Berkeley considera mais atentamente a natureza das sensações em geral; descobriu – e demonstrou – que não são quaisquer sensações que podem possibilitar e se assemelhar a qualquer qualidade de um ser sensível, semelhantemente como um corpo é suposto: e consequentemente deduziu, muito justamente, que há alguma razão segura na compreensão (figura), e todas as primeiras qualidades, por serem meras sensações, hão de ter uma compreensão secundária de meras sensações. Assim, pelo raciocínio sobre os princípios cartesianos, a matéria foi desnudada de todas estas qualidades; o novo sistema, por um tipo de metafísica de sublimação, transformou todas as qualidades da matéria em sensações, e espiritualizou o corpo, tal como os antigos materializaram o espírito.

O caminho para evitar esses extremos é admitir que nós podemos ver e sentir como os primeiros princípios⁹¹, bem como ter consciência da existência das coisas. Isso leva-nos às nossas noções da qualidade dos corpos, desde o

⁹⁰ Na Investigação, Reid usa boa parte para explicar que estes filósofos, que outrora admirara, só levariam os filósofos posteriores a esse estado cético.

⁹¹ Reid, com uma crítica sobre as posições dedutivas e com a valorização dos primeiros princípios, diz: “Este é exigir uma razão para o que não existe [quanto à posição dedutiva]. Os primeiros princípios... não são deduções. Eles são patentes; e é percebida a verdade deles, assim de outros axiomas, sem argumentar ou deduzir” (REID, 1858, *Essays on the Active*, p. 675).

testemunho dos nossos sentidos⁹², com os peripatéticos, e às noções de sensações, desde o testemunho de consciência, com os cartesianos.

O sistema de Reid concebeu todos os princípios do senso comum como primeiros princípios, sem requerer qualquer prova deles e, conseqüentemente, isso recebeu a muitas críticas: “um raciocínio comumente vago e obscuro” diziam (DEROSE, apud Patrick Rysiew, in HALDANE e READ, 2003, p. 32-33). Mas Reid crê que construiu sobre uma profunda fundação⁹³ e não tem uma tendência ao ceticismo; para ele qualquer Peripatético pensa estar incumbido de aprovar a existência do mundo material.

Desta forma, os primeiros princípios são os axiomas de Reid. Veja na seqüência como se dá esta compreensão.

2.2.2.5. Teoria de percepção

Em seus escritos, Reid combate a teoria das ideias; afirma que os que acreditaram nela foram enganados, porque eles não distinguiram entre ter uma sensação e perceber algo. Ele diz:

O mesmo modo de expressão é usado para denotar sensação e percepção: e então, nós somos hábeis a olhar neles como coisas da mesma natureza. Assim, eu sinto uma dor; eu vejo uma árvore: o primeiro denota uma sensação, o último uma percepção. A análise gramatical de ambas as expressões é o comum... Mas, se nós prestarmos atenção às coisas significadas por estas expressões, nós acharemos que, no primeiro, a distinção entre o ato e o objeto não é

⁹² Quando se fala de primeiros princípios, alguns os identificam como de caráter axiomático; as deduções, sendo elas, o produto de argumentar – ele considera características de primeiros princípios em geral. E realmente em outro lugar ele fala em geral de primeiros princípios como axiomas. Assim, para Reid, qualquer estado da tentativa para derivar um 'deva' de um, é uma defesa dos primeiros princípios, não pôde levar a forma de tal (putativo) derivação, se por nenhuma outra razão que primeiros princípios, não pode ser derivado de nada. Conseqüentemente não pode ser a história inteira para dizer que a defesa de Reid dos primeiros princípios (ou certas porções disso) pode ser reconstruído ao longo das linhas que DeRose descreve. Tais argumentos podem servir, como seja, para exibir o caráter normativo de nossas convicções básicas; mas elas não podem ser a fonte da autoridade que estes princípios desfrutam (Ver BARY, 2002, p. 32-48; HALDANE e READ, 2003, p.24-34; WOLTERSTORFF, 2001. 23ss).

⁹³ Na minha compreensão temos aqui o capítulo V das Institutas de Calvino que registra o seguinte: Mas Ele imprimiu, em cada uma de suas obras, certas marcas de sua glória, e tão claras e insignes que está excluída qualquer desculpa de ignorância aos incultos e aos rudes [...] Mas nem os plebeus e os mais incultos, que somente contam com a ajuda dos olhos, podem ignorar a excelência da arte divina, que se mostra espontaneamente nessa infinita, distinta e ordenada variedade da obra celeste (Cf. CALVINO, 2008, p. 51-52).

real, mas gramatical; pelo segundo, a distinção é não só gramatical, mas real. [...] A forma da expressão. eu sinto uma dor, poderia parecer insinuar que o sentimento é algo distinto do feltro de dor; ainda, em realidade, não há nenhuma distinção. Como pensando um pensamento é uma expressão que poderia significar não mais que o pensando, enquanto sentindo uma dor assim significa não mais que sendo o aflito. O que nós dissemos de dor é aplicável a toda outra mera sensação (REID, Miscellaneous, in BROOKES, 1997, p. 318).

Na verdade, Reid quer explicar: se estou vivendo uma vida, significa não mais que vivendo; não há nenhum objeto chamado vida para se falar que se vive. O mesmo é verdade em relação às sensações que, para Reid, somente são modos de experimentar. Embora seja um modo estranho de falar, “eu tenho uma dor” poderia ser traduzido adverbialmente “eu estou sentindo dolorosamente” (BEANBLOSSOM, 1983, p. 20).

Nossas sensações desempenham papel importante na percepção. Reid acredita que esta é uma razão por que os dois atos sempre trouxeram confusão. Ele descreve três elementos no ato da percepção que fazem a pessoa refletir na sua experiência:

2.2.2.6. A percepção de “imediato” não significa indução

Percepções são como os axiomas⁹⁴ de matemática. Como ele fala, em certa parte de sua obra, de um som comum em sua região que é o som do treinador, pelo que tudo indica, do exército. Quando se ouve este som, é comum que se compreenda que o treinador está por perto. “Quando eu ouvir certo som, eu concludo imediatamente, sem argumentar, que um treinador passa. Não há nenhuma premissa da qual esta conclusão é deduzida por qualquer regra lógica” (REID, 1858, p. 115). Ele acredita que é necessário ter algo seguro, isento de argumentação, mesmo antes que se inicie o raciocínio; no caso anterior a periodicidade que, confirmada pelos sentidos, me faz conceber o som comum. Então, o axioma é fundamental para definir a argumentação. “A tarefa do filósofo não era somente explicar todas as operações do entendimento humano; era

⁹⁴ Nota-se que há uma preocupação de Reid em evidenciar o empirismo com as qualificações principais quanto ao indutivismo e dedutivismo, por meio do axioma.

também dar conta das leis da natureza do entendimento” (REID, 1858, p. 115, cf. SUTTON, in HUISMAN, 2004, p. 830).

2.2.2.7. A memória: uma forma providencial de conhecimento

Com a distinção entre sentir quando não há nenhum objeto ou conteúdo distinto do sentido perceptível (como o som do apito do treinador), o qual em exemplos verídicos tem um objeto existente, Reid pode explicar casos de erros de percepção quando o agente tem uma sensação. Por exemplo, o agente sente vermelhidão e, erroneamente, é conduzido a concluir que o objeto, que pensava ser vermelho, não é. Seria dizer que eu vi uma cor, contudo a percepção foi errada porque na verdade a sensação foi falha. Esta interpretação de Reid é apoiada pelo fato de que ele fala de semelhanças como sensações. “Quando eu vejo um objeto, sua aparência me sugere alguma coisa externa como sua causa” (REID, 1858, p. 163). Ele também, às vezes, substitui “abstração” por “perceber”. Também há casos de erro de percepção no qual o agente pensa haver um objeto externo antes que tal objeto exista. Como no caso da memória, que se engana, porque nós podemos conceber o que não existe ou não existiu.

O que Reid declara sobre “figura” visível e “percepção” original leva ao entendimento que, até mesmo quando um indivíduo acredita erradamente que ele está percebendo um objeto material real, na verdade sempre há algum objeto existente que ele confunde com o real na memória. Ele diz que nas composições nós não podemos equivocarnos nossas percepções originais. Então, em nossa percepção original de objetos visíveis (que são dois dimensionais) tem de existir tais formas visíveis mesmo que não forem iguais depois de avaliados. Ele diz: Embora nós acreditemos erradamente que um objeto é elíptico, lá existe uma forma elíptica que é o objeto visível de nossa percepção original (REID, 1858, p. 242).

2.2.2.8. As figuras visíveis e tangíveis

Reid, ao usar as condições de figuras visível e tangível, apresenta a influência de Berkeley novamente e, como BERKELEY⁹⁵, tenta distinguir entre o que é

⁹⁵ Sobre isto ver mais em *Ensaio Sobre o Poder Intelectual do Homem*, quando Reid discute sobre os sentidos na posição de Berkeley.

apresentado em uma experiência visual e uma experiência tátil. BEANBLOSSOM resume:

Uma vez que os vários sentidos de “objeto visível” e “percepção original” não estão distinguidos, então nós podemos reivindicar que Reid não faz oposição a um objeto existente compreendido ou enganado ou experiências de percepção não confirmadas; conseqüentemente, Reid poderia analisar estas experiências como proposto antes, isto é, nas condições de sentir e equivocar (BEANBLOSSOM, 1983, p. 23).

Com isso, a figura visível pode significar a forma do objeto real como visto pelo olho, o aparecimento visível ou sensação, e a imagem retinal. Reid parece usar o primeiro significado quando ele diz que "a figura visível de corpos é real e externa ao olho, como a figura tangível é ao toque" (REID, 1997, p. 173). Ele não quer afirmar que o real objeto tem duas figuras diferentes, visível e tangível, "nem sempre foi mantido por qualquer homem que o mesmo objeto tem dois tipos de extensão e figura totalmente dissimilar" (REID, 1858, p. 334). Este é o aparecimento visível.

2.2.2.9. A imagem retinal

A figura visível é estendida e amoldada, real e externa ao olho (e, conseqüentemente, que não é uma sensação); a figura visível está "em todo o alcance da distância do olhar de forma mais próxima da abstração". É desta forma que o aparecimento de coisas visíveis varia quase toda hora. Um livro tem um aspecto diferente ao olho, em mesma distância e posição; mas ainda assim nós concebemos isto para ainda ser o mesmo; e não negligenciamos o aparecimento, nós concebemos a real figura, distância e posição do corpo imediatamente (REID, 1858, p. 326). Na verdade é como se Reid dissesse que essa figura visível é suficiente para as bases epistemológicas.

Há uma conexão íntima entre a sensação ou aparência e a imagem retinal, isto é, há uma conexão causal que Reid reivindica, entretanto ele não pode contar com o que a pessoa causa no outro entre a função fisiológica do órgão do sentido e o ato mental de sentir.

2.2.2.10. Reid distingue entre sensação da mente e qualidades nos objetos

Quando Reid distingue entre sensação da mente e qualidades nos objetos, é indagado se tais qualidades existem ou não. Sua resposta: tais qualidades existem. A aparente simplicidade da réplica pode ser mal entendida pela crítica (Reid, 1858, 434).

Há razão por interpretar a atração de Reid pelo Senso Comum como sendo uma verdade para as massas. Ele declara que nos assuntos relativos ao Senso Comum os "... [filósofos] instruídos desaprenderam, já o filósofo que labuta nos detalhes do dia a dia, está em um nível que pode julgar, tal como um dito filósofo instruído, sem que seja enganado por algum preconceito" (REID, 1858, p.525). Em outro lugar escreve:

A menos que nós possamos descobrir algum erro ou preconceito responsável para estas convicções universalmente seguras, os filósofos que se importam com o senso comum são os candidatos a verdadeiras descobertas. Com isso as qualidades, segundo ele, são formas para tais definições que servem tranquilamente como pontos de determinação. Convicções de senso comum são irresistíveis; até mesmo o filósofo que as questiona é compelido a acreditar (REID, 1858, p. 526)

Embora os filósofos que criticam o ponto de vista de Reid o rejeitem argumentando que não há possibilidade de estabelecer a verdade de uma convicção de senso comum, esquecem que há vários testes para determinar o conhecimento. Segundo Reid há uma contradição quando se fala que a teoria dos primeiros princípios é um absurdo; ele mostra que "um primeiro princípio rejeitado por um homem pode ser utilizado no mesmo fundamento com os quais outros admitem" (REID, 1858, p. 543).

2.2.2.11. Os primeiros princípios ou convicções fundamentais para combater o ceticismo

No momento em que os filósofos afirmavam que não pode haver nenhum conhecimento por meio da percepção – porque sempre é possível que nós estejamos enganados em nossas convicções de percepção, conforme fez

Descartes que tentou solucionar este problema quando não acreditou na existência de objetos externos, até que ele pudesse comprovar que tais objetos existissem –, não haveria outro caminho então se não o do ceticismo. De acordo com Reid, ceticismo é o resultado do legado fatal de Descartes para inteligência. Dizer que nossas convicções de percepção são injustificadas até haver evidência suficiente produzida para provar o que se julga verdadeiro, outro resultado não poderia produzir senão o ceticismo.

Reid discorda e declara que as faculdades da mente como razão, percepção, memória etc., deveriam ser colocadas em um fundamento igual. "Por que, senhor, eu deveria acreditar à faculdade da razão mais que a da percepção?" (Reid, 1858, p. 434). Em "Uma Conta Breve de Lógica", de Aristóteles, Reid estende esta igualdade das faculdades para cobrir consciência. "É difícil de dar qualquer razão para desconfiar de nossas outras faculdades que não alcançarão a razão" (Reid, 1858, p. 434). Nem Descartes, nem Hume chamaram o testemunho de razão. Segundo ele Descartes não considerou o testemunho de evidências naturais como algo que pode trazer a dúvida (Idem). Hume em nenhuma parte pergunta se ele tem impressões e ideias (Idem). Eles são culpados de uma inconsistência. No caso de conhecimento de percepção, Hume e Descartes procedem na suposição que convicções de percepção são incertas e nem podem ser conhecidas como verdade até haver evidência suficiente para produzir provas verdadeiras. Reid rebate desta forma:

Tive uma crença implícita nas informações da natureza por meus sentidos, durante uma parte considerável de minha vida, antes de ter aprendido lógica o suficiente para poder começar a duvidar delas. E agora, quando reflito sobre o que se passou, não descubro que fui enganado por essa crença. Descubro que, sem ela, teria sofrido mil acidentes. Descubro que, sem ela, não seria mais sábio agora que quando era quando nasci. Não seria sequer capaz de aprender essa lógica que sugere essas dúvidas céticas com respeito aos meus sentidos. Portanto, considero essa crença instintiva como um dos maiores dons da natureza. Agradeço ao Autor do meu ser que a concedeu a mim, antes que os olhos de minha razão fossem abertos, e ainda concede que ela seja meu guia onde a razão me deixa no escuro (REID, 2013, p. 174).

O que o cético discute é se os relatos de indivíduos baseados nos órgãos do sentido estão certos ou não. Mas só porque não podem ser provados será que de fato eles estão equivocados? Reid não seguia esta posição; porém, o tipo de resposta pode ser construído à luz do que ele afirma sobre o *cogito* de Descartes. Reid discute com Descartes, pois está consciente da certeza de que o pensamento não poder existir sem uma mente e, conseqüentemente, é um ser pensante ou a mente existente (REID, 1858, p. 267-268). O que Reid questiona é por que estas premissas não podem provar a verdade da conclusão.⁹⁶

Reid discute a questão de forma consistente: nós deveríamos tratar o testemunho de todas as nossas faculdades da mesma maneira que nós tratamos a consciência (Reid, 1858, p. 194). O uso frequente que Reid faz da metáfora do tribunal, na qual ele compara a mente a um juiz, é o modo de declarar sua posição na evidência das convicções do Senso Comum, é a teoria de jurisprudência que considera um homem como inocente até provado culpado. De acordo com Reid, nossas convicções de Senso Comum deveriam ser consideradas convicções sensórias, de percepção, e de memória, como epistemologicamente justificadas ou inocentes até provado a culpa, ou o erro, embora ainda nós não possamos oferecer nenhuma razão que as justifiquem. Assim, "eu entendo que para conceber que a evidência de sentido, quando as próprias circunstâncias concordarem, é evidência boa, é um solo seguro que me leva à convicção" (Reid, 1858, p. 196).

2.2.2.12. O poder ativo

Segundo REID "os poderes de ver, ouvir, lembrar, distinguir, julgar, são poderes especulativos; o poder de executar qualquer obra de arte ou labuta é poder ativo" (1858, p. 245, tradução minha). Uma questão crucial que motiva os escritos sobre os Poderes ativos é: todas as nossas ações de compreensão estão no "nosso próprio Poder" (1858, p. 245)⁹⁷. Não precisamos justificar nossa crença no mundo externo – como diz Nicholas Fearn: "para Reid, o que requer forte justificação é a

⁹⁶ Igualmente, Reid poderia investigar que a reivindicação "eu sinto dor" é tão certa quanto a convicção que todas as tais convicções são incorrigíveis. Assim, a tese de incerteza total dos sentidos não pode ser usada para provar as primeiras convicções sensórias das pessoas.

⁹⁷ De acordo com Reid são estas as ações pelas quais um agente pode ser seguramente e moralmente responsável (cf. REID, 1858, p. 603), como veremos adiante.

noção, aparentemente estapafúrdia, de que a realidade poderia ser uma ilusão” (FEARN, 2001, p. 94).

REID começa a discussão com uma concepção do poder ativo. “É um atributo em um ser pelo qual ele pode fazer certas afirmações” (1858, p. 239). O que dá poder ao agente são as afirmações, REID escreve: “Isto supõe a convicção a ser determinada por uma outra anterior por meio dos sentidos” (1858, p. 527).

2.2.2.13. O poder ativo para ação moral

Reid ressalta que esta convicção tem graus para poder afirmar suas atitudes morais. Nós estamos conscientes que ao executar ou não várias ações esta deliberação provê evidências adequadas para a reivindicação de que nós também acreditamos em nossa liberdade moral (nisto está o poder, por meio da capacidade de um julgamento). Interpretando isso BEANBLOSSOM aponta:

Deliberação sobre uma ação [...] insinua uma convicção que está em nosso poder. Um homem não age fazendo x se ele acreditar que não pode fazer x; ele pode fazer x se ele entender que pode. Assim, porque nós às vezes estamos conscientes de que podemos fazer algo assumindo um curso de ação, nós temos evidência para acreditar em nossa liberdade moral; é uma convicção irresistível (1983, p. 38).

Por acreditar em um mundo real capaz de ser compreendido, Reid entende que podemos falar de moral por meio das leis naturais que nos conduzem a uma ordem de resultados assimilados. Os argumentos são que a convicção em liberdade moral é uma convicção de Senso Comum, uma convicção que é patente, e uma convicção que nós acreditamos.

Reid diz que nós somos moralmente responsáveis para algumas de nossas ações. Se este for o caso, então nós também temos de acreditar que nós temos o poder para executar estas ações e nós temos evidência introspectiva para nossa reivindicação que a convicção em nossa liberdade moral é uma convicção de senso comum (Reid, 1858, p. 620). Sobre o poder ativo, FEARN sintetiza:

No mínimo, as advertências de Reid nos lembram que, se desejamos nos afastar do Senso Comum em nossas crenças, conviria que nos

assegurássemos de que estamos ganhando alguma coisa que valha a pena com essa deslealdade às nossas convicções. Quatro séculos antes, Guilherme de Occam nos aconselhou a só complicar as questões se com isso pudéssemos explicar as coisas de forma simples. Assim também, Reid propõe que só deveríamos rejeitar o Senso Comum se essa alternativa for claramente mais imperativa do que aquilo em que nossos primeiros instintos levam a acreditar. As crenças de Senso Comum devem ser sempre levadas a sério, ainda que apenas porque, de outro modo, não iremos muito longe na tentativa de demover delas quem quer que seja. Se existe uma teoria, talvez antiga, que parece explicar nossas experiências adequadamente, estamos cobertos de razão ao suspeitar de afirmativas contrárias a ela. Se vemos nossas crenças serem subvertidas de modo demasiado rápido e fácil, podemos começar a ficar desconfiados. Isso porque, enquanto as provas para uma ideia que contraria nossa intuição estão sendo reunidas, surge uma questão completamente diferente: se a nova teoria é tão sucinta, tão bem embasada e tão claramente correta, por que cargas d'água fomos obtusos a ponto de sustentar nossas antigas crenças, e até de considerá-las de Senso Comum? Poderíamos dizer que quanto mais fortes são os argumentos em prol de uma nova teoria, mais forte precisa ser a explicação para o fato de termos algum dia pensado o contrário (2001, p. 94).

Reid acredita que as ações de outros homens nos dão razão para acreditar que eles estão agindo livremente, e isso prova o quanto se pode acreditar que o Senso Comum é uma forma que capacita os homens que entenderem e agirem com princípios morais e são ações livres.

Ou seja, a síntese deste processo de conhecimento na filosofia de Thomas Reid se dá a favor da real existência das coisas, na forma como o homem pode entender por meio dos órgãos dos sentidos. Por meio deles captamos os dados que estão presentes, os objetos externos. Isto é, interpretações espontâneas da experiência, tudo por meio da crença: um sinal é seguido da crença significada, uma sensação da crença na coisa existente, uma recordação da crença da existência em seu passado. "Tudo isso é assim em razão da constituição humana, uma questão não de razão, mas de senso comum" (Cf. NASH, 2008, p. 309).

Isso dará base para que os teólogos de Princeton tenham argumentos a favor do teísmo, fortalecendo a ideia de que os crentes devem confiar nos mecanismos básicos de formação de crença que são naturais na humanidade

presumindo assim a sua veracidade. Isso se aproxima de Calvino que entende que há um *sensus divinitatis*. Pois Deus implantou em cada homem a condição de ver a mão dele em ação sobre o mundo (Cf. NASH, 2008, p. 311). Isso dará aos teólogos de Princeton a confiança inconfundível no testemunho dos sentidos a uma das leis que Deus imprimiu na natureza humana, e à luz desta autoridade é impossível uma emancipação, ou seja, não confiar nos sentidos é uma forma de confiar de não confiar em Deus, como confiar também assim o é (Cf. HODGE, Charles, 2001, 45), como veremos no próximo capítulo com a recepção da filosofia de Reid se tornando assim a matriz filosófica de Princeton.

3. A INFLUÊNCIA GERAL DE THOMAS REID E SUA RECEPÇÃO NO SEMINÁRIO DE PRINCETON E NO BRASIL

Mas depois de ler os manuscritos, Hume disse que os escritos de Reid eram um desafio sério frente às ideias cétricas (BEAMBLOSSOM, 1983, p. 12).

A influência de Thomas Reid tem ido longe. Porém, só alguns países serão tratados brevemente, onde a preponderância de Reid foi muito notável, na França, Grã Bretanha, Estados Unidos e Escócia.

3.1. Escócia

Há um outro grupo de filósofos escoceses que foram influenciados por Reid, mas não eram tão adeptos da filosofia do Senso Comum; mesmo assim, percebe-se que alguns pontos principais de Reid foram seguidos.

3.1.2. Thomas Brown

Thomas Brown (1778-1820), um estudante de Dugald Stewart, foi influenciado por Reid; com o tempo tornou-se mais crítico do que discípulo. Brown, depois de certo tempo, retornou à teoria das ideias que Reid tanto atacou; voltou possivelmente ao pensamento de Malebranche e Berkeley. Para ele, Reid chegou ao mesmo lugar, ou seja, o próprio Reid seria um adepto da teoria das ideias, com alguns detalhes diferentes.

Segundo BEABLOSSOM, no final das contas, Brown não discordou com Reid da existência das convicções do Senso Comum. Porém, ele combateu que nós precisamos reduzir estes princípios para tão poucos quanto possível (1983, p. 39).

3.1.3. Willian Hamilton

Willian Hamilton (1791-1856) frequentemente assumiu o fardo de defender Thomas Reid. As diferenças marcadas de Hamilton com Reid emergem nas notas de rodapé da edição dele sobre Reid e nas notas dele ao término dos escritos de Reid. Hamilton enfrentou o dilema de, por um lado, admitir a filosofia do Senso Comum de Reid e, de outro, utilizar as perspicácias da filosofia Kantiana que recentemente havia descoberto. O resultado era uma reivindicação que nosso conhecimento é relativo. Nós não podemos saber das coisas como elas são; segundo ele, nós só podemos saber das coisas como elas aparecem em nossas faculdades individuais (MALHERBE, in BROADIE, 2003, p. 298)⁹⁸.

3.1.4. James Ferrier

⁹⁸ Hamilton viveu todo o período posterior a Reid como um contemporâneo do filósofo; estudou em Glasgow, Emdiburgo, contudo parece que a influência de Kant minou sua confiança na filosofia de Thomas Reid. Contudo, ele é responsável pela preservação das obras de Reid por meio da edição de todas as obras de Reid em um só volume com o título de “The Works of Thomas Reid, nesta obra temos o prefácio e as notas de Sir William Hamilton.

O filósofo escocês James Ferrier (1808-1864), discípulo de William Hamilton, é retratado frequentemente como um inimigo da filosofia do Senso Comum de Reid. Ferrier analisa a aceitação não-crítica de Reid das convicções de Senso Comum. Porém, em parte ele tem uma linha de ataque que não o faz um inimigo de Senso Comum por si. Como um produto racionalista da escola de Senso Comum, Ferrier distingui a justificação do Senso Comum das convicções. Ferrier não abandona o Senso Comum, mas busca uma reconciliação entre filosofia e o senso comum. Esta tentativa para justificar as convicções do Senso Comum tornou-se um ponto principal de contenção entre Ferrier e o seu professor, William Hamilton (Vd. GRAHAM, in BROADIE, p. 338-340).

3.1.5. Joseph Priestley

Joseph Priestley (1733-1804), filósofo inglês, foi um dos críticos de Reid em seu país.⁹⁹ Como Thomas Brown, definiu que Reid entendeu mal a teoria das ideias. Os filósofos não querem dizer literalmente que há imagens de coisas externas, somente usam metaforicamente as expressões para significar que "impressões de algum modo foram carregadas na mente por meio dos órgãos dos sentidos". BEANBLOSSOM diz que "além do ataque de Priestley de que Reid compreendeu mal a teoria de ideias, ele diz que a doutrina de Senso Comum é despida de respostas contra o problema de ceticismo" (1983, p. 40).

BEANBLOSSOM ainda diz que "a rejeição de Priestley do senso comum é corriqueira, porque é uma crítica comum da filosofia do Senso Comum, uma visão que algumas convicções estão justificadas até provado o contrário – inerentes na doutrina de senso comum". O próprio BEANBLOSSOM diz que Reid responderia que Priestley pede uma prova que não pode ser dada e então não pode criticar o senso comum, porque não consegue tal prova (1983, 40-41).

3.1.6. Reid e Moore

George Edward Moore (1873-1958) foi um filósofo britânico altamente influente do início do século XX. Sua carreira foi formada principalmente na Universidade

⁹⁹ A filosofia de senso comum de Reid não estava sem defesa entre os britânicos no décimo nono século. Um dos mais notáveis era Henry Sidgwick. Também houve recentes filósofos britânicos que divergiram dele em aspectos significantes, mas mesmo assim foram influenciados por Reid, por exemplo, H.H. Pirce. A posição mantida neste capítulo, com respeito à natureza e a validade de consciência de percepção, está, em essência, idêntica com o mantido por Reid contra Hume, a pesquisa de Bary, demonstra isso (2002, passim).

de Cambridge, onde lecionou ao lado de Bertrand Russell e, mais tarde, Ludwig Wittgenstein. O período de suas aulas, tem sido chamado de "idade de ouro" da filosofia Cambridge. Principais contribuições de Moore para a filosofia foram nas áreas de metafísica, epistemologia, ética e metodologia. Em epistemologia, Moore é lembrado como um defensor vigoroso do realismo do senso comum. Rejeitava o ceticismo por um lado, e, por outro as teorias metafísicas que possam invalidar as crenças no senso comum.

Desde muito cedo em sua carreira Moore estava atento a filosofia de Reid, porque em "A Natureza e Realidade de Objetos de Percepção" (1905-1906), Moore critica o uso de Reid sobre a percepção (cf. HALDANE, 2003, p. 8-9).

Mas fora a questão do conhecimento de Moore e de Reid, há várias semelhanças notáveis no que eles afirmam, podemos compreender isso à luz da pesquisa de BEANBLOSSOM:

- Há a afirmação comum de que algumas condições ou conceitos são impossíveis de analisar. Para Reid se aplica à "fé", "à vontade", e "ao dever". Posição idêntica é defendida por Moore.
- Reid e Moore distinguem entre atos mentais e a realidade de objetos físicos. Para eles pode haver confusão se não há uma distinção entre as duas coisas, por exemplo, entre sensações e objetos, porque a mesma palavra é usada para denotar sensações e qualidades físicas – o objeto está quente, e a pessoa pode ter uma sensação quente ao tocar aquele objeto. A confusão também pode surgir por causa da dificuldade de prestar atenção às nossas sensações que ficam transparentes quando há familiaridades; ao tocar um objeto familiar, a pessoa não presta atenção normalmente às sensações táteis, mas, ao invés, presta atenção ao objeto que causa essas sensações.
- Por estas razões, é possível que ocorram equívocos, como fazem os idealistas, quando afirmam que só as sensações existem ou, como outros fazem, ao dizer que só objetos físicos existem.
- Semelhanças adicionais entre as visões de Reid e Moore são as atrações mútuas de ambos ao Senso Comum e os argumentos

deles contra ceticismo e idealismo. Reid e Moore concordam que o ceticismo e o idealismo estão de mãos dadas.

- O objeto de pensamento nem sempre é uma ideia presente na mente como, por exemplo, um unicórnio.

Finalmente, Reid e Moore concordam que tanto o homem comum, como também o filósofo podem saber tais coisas como "esta é minha mão que eu vejo", sem poder fazer uma análise do que isto significa. Reid preocupou-se com o significado ordinário de cláusulas e violação de filósofos deste uso como meios de criar problemas céticos.

As semelhanças entre Reid e Moore abordadas nesse trabalho são somente um esboço. Porém, estas analogias, junto com o fato de Moore estar familiarizado com os trabalhos de Reid, mostra como Reid estava sendo muito utilizado entre o fim século XIX e começo do século XX.

3.2. Na França

França e Escócia tiveram disputas culturais e políticas fortes durante o século XVIII – conflitos promovidos pela oposição francesa à hegemonia política da Inglaterra. Isto pode ajudar a responder a respeito da pouca aceitação do trabalho de Reid na França (HOUSTON, 2004 p. 3-6). Porém, Reid também serviu ao propósito dos que procuravam uma resposta à filosofia sensualista de Condillac¹⁰⁰. Segundo MALHERBE, Royer-Collard (1763-1845) ele é considerado como o filósofo responsável para apresentar o trabalho de Reid à França (in Broadie, 2003, 298). MALHERBE diz que Collard dissertou sobre Reid na Sorbonne de 1811 a 1814 (IDEM). Collard, cuja tradução do trabalho de Reid se tornou a edição básica na França, estabeleceu a filosofia de Reid como método indutivo no estudo da mente¹⁰¹.

Vitor Cousin (1792-1867), um estudante de Collard, pôde usar a posição dele como ministro de instrução pública e fazer da filosofia de Senso Comum de

¹⁰⁰ Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) combina elementos retirados de filosofia de Locke e da metodologia científica de Newton, desta forma, tal como Reid, foi uma forte influência da França (cf. CONDILLAC, 1973, vol. XXVI, passim).

¹⁰¹ Embora Condillac concordasse com o método indutivo de Bacon, aceitava, no entanto, a doutrina de Locke que nada está no intelecto que não está primeiro nos sentidos; Condillac usa esta pressuposição para desenvolver um sistema que não tem nenhuma base em experiência (Malherbe, in Broadie, 2003, p. 299).

Reid material básico nas escolas francesas. A filosofia de Reid continuou sendo aplicada na escola francesa até o décimo nono século.

Michael MALHERBE mostra que a influência de Reid na França, em seu tempo, foi perdida por alguns aspectos, tais como: 1) Não haver interesse pelos escritos de Hume, e como os trabalhos de Reid são instigados pelo seu compatriota Hume, uma coisa implicou em outra, ou seja, o interesse pelo pensamento de Reid era muito pequeno. 2) Outra questão é o fato de que depois da descoberta do pensamento de Hume, houve um desânimo motivado pelas ideias do filósofo, tal como o seu ceticismo, que levavam os leitores franceses a um desânimo natural, que por tabela atingiu os escritos de Thomas Reid¹⁰². 3) O combate de Reid às Teorias das Ideias não era algo que trouxesse o interesse para um povo que tinha muito conhecimento das ideias de Descartes e conhecimento superficial de Locke. É importante ressaltar que seria natural um paralelo entre a obra de Condillac *Traité des sensations* (1754) e a *Investigação de Reid* (1764). Mesmo em face de diferença cronológica entre as duas obras, o que mais se percebe é que o pensamento de Condillac é mais voltado para Hume, ou seja, por estes detalhes nota-se que Reid não teve campo de influência na França em sua época até ser descoberto¹⁰³ por filósofos tais como Royer-Collard (1763-1845) e Vitor Cousin (1792-1867).

Desta forma, a filosofia de Reid foi muito usada pelo contexto filosófico francês. Maine de Biran abraçou a filosofia de Condillac, mas com muitos pressupostos de Reid. Biran se tornou um moderador entre os ideais da Revolução Francesa e os ditames de Bonaparte. Biran trabalhou como Cônsul e foi um dos responsáveis pelas implantações de fundações intelectuais para um novo sistema de ensino e da Lei (MALHERE, in BROADIE, p. 304-305). Outro fato histórico: em 1832 Victor Cousin foi apontado como conselheiro da Universidade e, no seu planejamento curricular para as escolas, encontra-se o espírito da Filosofia Escocesa integrado com o das tradições francesas.

¹⁰² Isso pode ser entendido pela própria questão da filosofia sensualista de Condillac.

¹⁰³ Isso foi assim até que, em 1800, apareceu uma série de obras escritas por Maine de Biran (*Mémoire sur l'habitude* appeared in bookshops, e *Comparison des trois points de vue de Reid, Condillac et Tracy sur l'idée d'existence et le jugement d'extériorité* (Uma comparação dos três pontos de vista de Reid, Condillac e Tracy na Ideia da Existência e o Julgamento das coisas externas). Nesta obra, Biran escreve que Reid é um profundo escritor cuja filosofia está bem fundamentada (cf. MALHERE, BROADIE, 2003. p. 301-302).

3.3. O Impacto na Alemanha

Na Alemanha nota-se a influência do pensamento de Reid por volta de 1760 e, embora na França sua influência fosse mais demorada, na Alemanha ocorreu o contrário. Pelo interesse na moral, história, colapso da metafísica, desinteresse pelo Wolffianism¹⁰⁴, a filosofia de Reid foi bem-vinda; os seus livros foram revisados quase que imediatamente (MALHERE, BROADIE, 2003. p. 304-305) e, desta forma, a filosofia do Senso Comum, em contraste com o ceticismo, foi logo aplaudida. Isto trouxe um grande círculo de debates na Alemanha, de um lado os que acreditavam nos primeiros princípios, e de outro, os que não estavam a favor dos princípios do Senso Comum. Por isso foi realizada uma frente de investigação contra a filosofia de Reid, prova de como o pensamento de Reid incomodou. No final das contas havia mais outras questões do que doutrinas filosóficas formadas. Por fim, compreende-se por que o filósofo que, de fato, influenciou o maior dos filósofos alemães não foi Reid e sim, Hume.

Um detalhe importante ao se falar da doutrina de Reid é que depois dos debates gerados na Alemanha, Reid se torna um referencial em oposição à filosofia de Kant, graças à forma como o pensador alemão abraçou o ponto de vista de Hume.

É nesse período que se encontra na Europa o pensamento de Hume via Kant, edificado sobre o sistema de categorias e os primeiros princípios de conhecimento como alvo do Senso Comum de Reid. “E eles nunca perderam a visão da determinação do objeto” (MALHERE, in BROADIE, 2003. p. 312). A filosofia escocesa, junto com a alemã e francesa, na moldura dos filósofos Hume, Kant e Reid, enfatizam a praticidade final da filosofia.

3.4. Influência Geral

¹⁰⁴ Christian Wolff (1679-1750) foi um filósofo alemão que representou grande parte da filosofia de Leibniz. Wolff foi expulso da Universidade de Halle (1723) por negar a necessidade de uma fundamentação cristã para a ética e por ter ensinado uma ética fatalista (cf. LEWIS BECK, in HONDERICH, p. 1045).

Como destacar a influência de Reid? Outro fator, quando se examina as doutrinas estabelecidas por Reid, é a compreensão de como foram assimiladas pelos protestantes.¹⁰⁵

3.4.1. Memória: dom de Deus na capacitação científica

O posicionamento de Reid quanto à memória o leva à compreensão da identidade pessoal; os fatos passados são vistos pela atualidade, no presente, por meio dos resultados, tais como o saber ler, que de fato me mostra que fui educado a tal ato em minha infância. Minha memória me capacita a guardar os dados e desta forma a acreditar nas informações passadas e, acima de tudo, a memória me orienta a fazer com que a segurança deste “dom de Deus” me capacite a encontrar a verdade onde há a verdade, seja nos relatos escritos ou orais. Contudo, se faz necessário dizer que é aqui que temos a consciência, sendo formada, mas não pela vontade apenas, mas pela maneira como a fidedignidade, os fundamentos são consistentes no Senso Comum (STEWART, in HOUSTON, 2004. p. 26).

Tal tipo de pensamento valida as perspectivas empíricas formuladas pelos pensadores do Iluminismo, sem antes menosprezar a capacitação dada por Deus¹⁰⁶, como o principal agente no desenvolvimento científico.

¹⁰⁵ Atualidade: Thomas Reid, cada vez mais, tem sido visto como um filósofo muito significativo e uma figura central no iluminismo escocês. Há alguns anos foram editados os seus tratados filosóficos que estabeleceram o trabalho mais significativo de crítica contra as obras de David Hume. As edições críticas da Inglaterra disponíveis foram acompanhadas por meio de materiais manuscritos pertinentes. Nestes livros temos as introduções e notas que fazem parte dos volumes igualmente valiosos para o estudante. A obra *Investigação* de Thomas Reid foi reconhecida ao longo de muito tempo como um texto clássico na filosofia. Desde sua primeira publicação em 1764 seguiram-se nada menos que 40 edições. Estudantes de Reid estiveram intensamente atentos ao procedimento sem a evidência textual. Reid não escreveu muito, contudo, sua influência é marcante. Mesmo não escrevendo tanto, seus alunos organizaram por meio de manuscrito, muitos dos quais se relaciona diretamente à composição da *Investigação* um apanhando tal, que, faz de sua obra hoje uma sequência bem interessante de tratados sobre a filosofia do senso comum. Pelas minhas pesquisas não existe nada no Brasil sobre Reid; isso despertou o meu interesse sobre o autor, principalmente ao verificar o quanto ele tem a ver com a história do protestantismo brasileiro. Basta checar os comentários do livro de Mendonça e Parocci, do qual fala sobre matrizes filosóficas do conservadorismo protestante. Um cínico diria ser pouco provável que a formulação do óbvio fosse motivo para um pensador constar dos livros de história. Alguns filósofos, no entanto, opuseram-se frontalmente a essa tradição e sustentaram que os instintos que consideramos úteis na vida comum são também os melhores para encararmos as grandes questões da existência. Eles merecem seu lugar na história porque suas razões para sustentar o óbvio são tudo, menos banais. Reid defendeu os instintos filosóficos do homem comum ou “o vulgo” como ele dizia. Ele afirmava que o conhecimento está ao alcance de qualquer pessoa. A filosofia do senso comum forneceu base inquestionável para uma filosofia das ciências. Mas não se limitou a isso. Contribuiu também com elementos para a ordem moral nacional. Foi fortemente utilizada para compreender de forma global a religião, ao fornecer os elementos para a confirmação racional e científica das verdades bíblicas, as quais qualquer pessoa tinha a possibilidade de conhecer.

¹⁰⁶ Se a convicção em liberdade moral é um patente primeiro princípio, por que Reid tenta provar isso? A resposta está na sua visão sobre Deus. Reid não lista convicção em nenhuma parte sobre a existência de Deus como um primeiro princípio. Mas ele claramente parte do argumento (STEWART, in HOUSTON, 2004. p. 26)

3.4.2. A defesa da liberdade como fator influenciador das revoluções

Ao combater o ceticismo implícito na filosofia de Hume, e ao perceber que o ceticismo é uma provável consequência da teoria das ideias, suas convicções na teoria e insistência na prioridade da defesa do senso comum transmitiram confiança no mundo externo. Para Reid, na verdade, temos a benevolência de Deus ao redor do homem, diferente de uma compreensão de "impressões" que o leva para insegurança, pois o que podemos ressaltar das experiências não passa de conjunções que não vão além daquilo que pensamos ser razoável.

Reid acredita que só um ser que exercita poder ativo é uma causa eficiente genuína (STALLEY; in HOUSTON, 2004. p. 31). Isso significa que todos os fatos do mundo só podem ser compreendidos por seres que têm a livre agência, esse poder é para o homem. Para Reid, fazer a vontade é compatível com a responsabilidade, mediante os acertos e erros. Isso, segundo os estudiosos seria como uma forma alternativa de liberdade, e neste sentido os seres humanos são livres. Até parece que estamos tratando de algo muito parecido com o pensamento de Tomás de Aquino, ou seja, a capacidade que o homem tem, por meio do intelecto, de alcançar as verdades, pois o intelecto capacita-o para isso. Mas não é isso que Reid defende. Ele parte do pressuposto de que Deus ordena o Universo. Para ele, o conhecimento não é um direito, mas na verdade seria uma prática da sabedoria como direito concedido por Deus: o que o homem pode

como a melhor razão para acreditar na existência de Deus. Ele fundamenta este argumento no necessário primeiro princípio "que podem ser deduzido no desígnio e inteligência na causa, com certeza, de marcas ou sinais deste efeito" (STEWART, in HOUSTON, 2004, p. 68). Reid acredita no argumento que Deus está no mesmo fundamento como no qual nós poderíamos oferecer para convicção em seres inteligentes finitos; se o argumento posterior é inadequado, assim é o argumento de desígnio. Assim, na discussão dele do primeiro princípio que há finito, enquanto pensando os seres, Reid nota que não só são estes uma convicção natural, também é uma convicção que pode ser estabelecida. Então, "este conhecimento deve ser antecedente a argumentação, e então, deve ser um primeiro princípio" (STEWART, in HOUSTON, 2004, p. 69). Assim, Reid pode oferecer uma prova para esta convicção patente. Neste respeito, ele contradiz o que disse em geral sobre primeiros princípios, em particular os primeiros princípios de moralidades. Reid rejeita a demanda para justificação dos primeiros princípios de moralidades, porque "este é exigir uma razão para o que não existe. Os primeiros princípios de moralidades não são deduções. Eles são patentes; e é percebida a verdade deles, assim de outros axiomas, sem argumentar ou dedução" (STEWART, in HOUSTON, 2004, p. 70). *Aparentemente Reid está disposto a oferecer prova para a convicção em seres inteligentes finitos, porque ele precisa provar a existência de Deus – um ser inteligente é necessário, daí o primeiro princípio que permite a conclusão de inteligência na causa em base de sinais de inteligência no efeito. Igualmente, Reid quer deduzir estes sinais de inteligência para forma que Deus tem o poder ou liberdade moral para criar essas coisas que servem como sinais da inteligência. Reid não vê nenhum modo de oferecer prova para a existência de um Deus inteligente que tem liberdade moral sem aplicar estas provas a seres finitos. Os primeiros princípios, a fé, o raciocínio moral, como faz todo o raciocínio, começam primeiro com princípios patentes. Conhecimento moral, como faz todo o conhecimento, envolve atos de julgamento e, conseqüentemente, proposições que são verdadeiras ou falsas* (STEWART, in HOUSTON, 2004, p. 71).

conhecer é de fato dado a ele pelo próprio Deus, que é o supremo intelecto agente, capaz de dar ao homem a condição de mesmo em trevas viver (WOLTERSTORFF, in HOUSTON 2004. p. 101). O iluminismo de Reid é preso à fé e isso fará dele um bom professor para a fase de controvérsias entre a razão e o futuro da religião em vários pontos do mundo. Sendo um deles, que muito me interessa, o contexto de Princeton.

3.4.3. A crise já era parte do contexto de Reid

Observamos agora que a crise do conhecimento se manifesta de forma plena na modernidade¹⁰⁷; não ficou apenas no campo científico, mas chega no caminho do conhecimento teológico que leva para a religião. Não foi um discurso apenas da época em que estudaremos – século XIX, onde se formulou o pensamento teológico do Colégio de Princeton que, como veremos, abraçou a filosofia de Thomas Reid –, mas já era algo comum no próprio período de Thomas Reid. As dúvidas quanto ao conhecimento¹⁰⁸ que atingem o campo religioso e começam com Hume, somado ao desenvolvimento que foi desde a Reforma até o Escolasticismo Protestante¹⁰⁹, período este vivido por Thomas Reid, e depois o período evidenciado de reformulações no contexto teológico protestante Europeu entre o pietismo e as defesas religiosas contra os ataques das culminâncias iluministas.

3.4.4. A ortodoxia protestante

Segundo Paul Tillich, o desenvolvimento da teologia protestante passou pelo que chamamos de ortodoxia; é dela que emanaram todos os desenvolvimentos posteriores, desde o desejo de manutenção da ortodoxia até os posicionamentos contrários, ou seja, até a teologia liberal (TILlich, 2004, p. 272). Seria na verdade

¹⁰⁷ Para nosso contato com o tema é necessária a compreensão da passagem que vai da Reforma até o Iluminismo; o período de REID é chamado Escolasticismo Protestante, que segundo COSTA “se caracterizou por uma preocupação profunda e sistemática pelo rigor doutrinário” (2004, p. 235) e depois o período moderno no qual verificamos os primeiros contatos dos protestantes americanos com as perspectivas referentes ao futuro missionário de alguns países, inclusive o Brasil.

¹⁰⁸ Além de questões voltadas pela visão dos sacramentos, um ponto em comum, a questão da Contra-reforma, mas o que mais afetou foi à questão da confiança na razão (LEITH, p. 172-173). Foi uma época em que tudo deveria ser voltado pelas reflexões racionais.

¹⁰⁹ A denominação “Escolasticismo”, aplicada a este período da teologia protestante, significa, na visão de Hugh R. Mackintosh (1870-1936) “uma disposição de ânimo intelectual que pode invadir qualquer tema em qualquer época. Na religião, é o espírito da lei que se impõe ao espírito do Evangelho. O resultado foi o estancamento teológico, especialmente nos campos da exegese bíblica e da história eclesiástica” (apud HERMISTEN, 2004, p. 235).

a passagem da Reforma até os contatos posteriores de formação sistemática da teologia protestante juntamente com a filosofia por meio dos pensamentos de Lutero e Calvino quanto à revelação por meio das escrituras sagradas:

A ortodoxia protestante desenvolveu dois princípios teológicos, o formal e o material. Até onde sei, contudo, esses termos pertencem ao século dezenove. O princípio formal é a Bíblia; o material, a doutrina da justificação. Segundo Lutero, são interdependentes. As passagens que tratam de Cristo, na Bíblia, são as que apresentam a mensagem da justificação, e é isso que é autêntico. Por outro lado, essa doutrina é tomada da Bíblia e, portanto, dela depende. Lutero preservava essa interdependência entre Bíblia e justificação, de modo livre, criativo e vivo. A atitude da ortodoxia já era diferente. Os dois princípios não se misturavam. E assim, a Bíblia se tornava o verdadeiro princípio no domínio da autoridade [...] A doutrina ortodoxa da inspiração apropriou-se de certas ideias de Calvino tornando-as mais radicais e primitivas. Para os ortodoxos, os autores das Escrituras foram as mãos de Cristo, os notários do Espírito Santo, as "penas" com as quais o Espírito teria escrito a Bíblia. Tudo seria inspirado, desde as palavras até mesmo os sinais no texto hebraico (TILLICH, 2004 p. 275).

Tillich entende que o que de fato veio a acontecer é que a busca pela racionalidade tirou “a superestrutura da revelação, assumindo-a e apagando o seu sentido” (p. 274). Como disse TILLICH: “Quando isso aconteceu, já estávamos nos domínios do racionalismo e do iluminismo” (p. 275). Pois é isso que verificamos no contexto de Reid, no misto de filosofia e valorização da ciência, e o seu exemplo, como filósofo de sua época será depois usado como base, as quais TILLICH chamará de fundamentalismo (p. 275). E é nesse ponto que ressaltamos o uso das concepções filosóficas de Thomas Reid.

Alguns itens são básicos para a defesa de Reid, apontados pelo pensamento de Hume:

3.4.5. Hume trabalha com a moral como visão utilitarista

O Iluminismo escocês avançou na explicação dos princípios morais de forma utilitarista juntamente com Francis Hutcheson (1694-1746), que cunhou o slogan

utilitarista "a maior felicidade para o maior número"¹¹⁰. Mas foi pela leitura do "Tratado" de Hume que Jeremy Bentham (1748-1842)¹¹¹ sentiu pela primeira vez a força do sistema utilitário, foi como se escamas tivessem caído dos seus olhos. No entanto, o protoutilitarismo de Hume é muito peculiar, para atingir a verdade moral¹¹². HUME ressalta sua visão utilitarista:

Todo homem tem consciência da necessidade da justiça para conservar a paz e a ordem, assim como todo homem tem consciência da necessidade da paz e da ordem para a conservação da sociedade. Mas, não obstante esta forte e evidente necessidade – tal a fragilidade e perversidade de nossa natureza! –, não é possível obrigar os homens a seguir de maneira fiel e constante a senda da justiça. Podem ocorrer certas circunstâncias extraordinárias, em que alguém considere seus interesses mais favorecidos pela fraude ou pela pilhagem do que prejudicados pela ofensa feita à união social por essa sua injustiça. Mas muito mais frequente é os homens serem distraídos de seus principais interesses, mais importantes, mas mais longínquos, pela sedução de tentações presentes, embora muitas vezes totalmente insignificantes. Esta grande fraqueza é incurável na natureza humana (HUME, 2001, p. 224).

Essas concepções humeanas levam a muitas posições racionalistas em termos de conduta¹¹³; observa-se que com isso existe, por meio de Hume, uma formulação necessária, mas há uma fuga das necessidades mais metafísicas, ou

¹¹⁰ HUTCHESON, em sua obra *Ensaio Sobre a Natureza e Conduta das Paixões e Afecções*, destaca que o seu principal tópico como pensador sobre a ética, evidenciando no princípio moral, é a ideia da evidência da maioria, quando o ato moral é praticado: “Talvez a adequação virtuosa seja a apropriada aos fins. A adequação de um fim subordinado ao fim último não pode constituir a ação boa, a menos que o fim último seja bom. Manter secreta uma conspiração não é um fim bom, embora seja adequado para obter um fim mais distante, o êxito da conspiração. A adequação moral deve ser a do próprio fim último: o bem público é, por si só, um fim adequado e, portanto, somente os meios adequados para esse fim são bons” (HUTCHESON, in *Filosofia Moral Britânica*, p. 175).

¹¹¹ BENTHAM foi um filósofo inglês que trabalhou a moral por meio das influências de pensadores do iluminismo inglês. Sua formulação era que a moral atea evidência o bem da maioria, e de que a ética não é nada fora da política; graças a HUME obteve uma boa compreensão quanto ao empirismo (GINESTIER, Gerard, in. HUISMAN, p. 133). Outros dirão que o utilitarismo surge das concepções hedonistas, que buscam o prazer acima de qualquer coisa. Na sua obra *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) ele diz: “a natureza colocou a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos: a dor e o prazer” (in GEISLER, p. 41).

¹¹² HUME achava que princípios morais não podem ser justificados intelectualmente. Alguns princípios simplesmente são apelativos e outros não o são. E a razão porque princípios utilitaristas da moral são apelativos é que eles promovem os interesses pessoais e os dos outros (ver mais em *Hume* - Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/David_Hume>. Acesso em 13 jul. 2006).

¹¹³ A melhor maneira de se verificar isso é quanto à questão do utilitarismo de HUTCHESON e o utilitarismo qualitativo de John Stuart Mill (1806-1873). Este ganha esse qualificativo pela forma como se concebe o prazer, seria buscar uma posição ética na qual teríamos quantitativamente a maior carga de prazer.

religiosas. Percebe-se que o pensamento da época e, principalmente no contexto de Thomas Reid, por meio do maior pensador (Hume), é que há uma fuga de ideias dogmáticas. É como o caso da visão de Hume sobre milagres, por exemplo.

3.4.6. O problema dos milagres

Uma forma de apoiar a religião é por apelo a milagres. Contudo, Hume não via desta forma, que o testemunho humano nunca poderia ser suficientemente fiável para contraordenar a evidência que temos das leis da natureza:

O milagre é uma violação das leis da natureza e, já que a experiência firme e inalterável estabeleceu estas leis, a prova contra o milagre, pela própria natureza dos fatos, é tão integral quanto qualquer argumento tirado da experiência que é possível de imaginar (HUME, 2001, p. 177).

Devido à forte evidência que temos das leis da natureza, qualquer pretensão de milagre está sob pressão desde o início e precisa de provas fortes para derrotar as nossas expectativas iniciais. Este argumento é a base do movimento cético e um assunto fundamental aos históricos da religião.¹¹⁴

Todos reconhecem, diz o sábio prelado, que a autoridade, não só das escrituras como da tradição, se funda exclusivamente no depoimento dos apóstolos, que foram testemunhas oculares dos milagres de nosso Salvador, com que ele provou a sua divina missão. É, por conseguinte, a evidência em favor da verdade da religião cristã menos forte que a da verdade dos nossos sentidos, porque, mesmo nos primeiros autores da nossa religião, não tinha força maior que a destes; e é claro que deve diminuir ao passar deles aos seus discípulos, e ninguém pode depositar mais confiança no testemunho deles do que no objeto imediato de seus próprios sentidos. Mas uma evidência mais fraca jamais poderá destruir outra mais forte; portanto, ainda que a doutrina da presença real estivesse claramente revelada na escritura, seria diametralmente contrário às regras do justo raciocínio dar-lhe o nosso assentimento. Isso contradiz o bom senso, se bem que tanto a escritura como a tradição, em que ela passa por se basear, não contenham qualquer evidência de bom senso quando são consideradas como simples provas exteriores e se não são

¹¹⁴ Para uma análise crítica e técnica de Hume, ver BROADIE, 2003, p 280 ss.

infundidas na alma de cada um pela operação imediata do Espírito Santo (HUME, 2001, p. 174).

Estas dificuldades de credibilidade eram estrondosas na época de Reid. Esses argumentos, que meramente representam a atitude de se expressar sem maiores intenções¹¹⁵, foram desafiadores para os que defendiam uma fé religiosa. Por isso é necessário termos uma visão filosófica sobre sua posição quanto à teologia.

3.5. A Formulação de Reid: base para um posicionamento religioso

A filosofia escocesa, com os desafios apresentados pelos sistemas de seus filósofos, foi um alento de certa forma para o contexto religioso, principalmente o americano.¹¹⁶ Com ela, os teólogos protestantes dialogaram com os desafios apresentados pelo Iluminismo por meios filosóficos daquela época. A doutrina da percepção, apesar de ser considerada por alguns como superficial¹¹⁷, é a parte mais notável da filosofia de Reid. Berkeley negara a existência de um substrato material das sensações e negara, até, que a crença neste substrato estivesse implícita nas afirmações do homem comum; Reid afirma que os homens crêem em si próprios e que esta crença é um princípio eterno do Senso Comum. Hume afirmava que a substância, seja material, seja espiritual, é apenas uma ficção da imaginação.¹¹⁸ Reid explica que Deus não poderia induzir-nos a crer numa ficção.

¹¹⁵ Verifica-se que o trabalho de Hume está muito além das discussões e dos rótulos que se lhe pode atribuir. Mas sua opinião é considerada como de grande valor, e os efeitos parecem ser inevitáveis. Como diz Bertrand Russel: “a filosofia de Hume, sendo verdadeira ou sendo falsa, representa a bancarrota [sic] da racionalidade do século XVIII” (RUSSELL, 1957, Vol. 3, 221).

¹¹⁶ Deduzo pela forma de sua colonização de boa parte de refugiados das perseguições por questões religiosas.

¹¹⁷ Uma obra que ressalta as críticas a respeito de Reid o acusando de superficialidade, entre eles o próprio Hume, Kant. Sobre o assunto ver mais em BRUN-ROVET, (in READ E HALDANE, 2003, p. 83).

¹¹⁸ David Hume levou os princípios do empirismo às extremas consequências com a negação do *princípio de causalidade*, que substituiu com o *princípio da sucessão constante*. Consequentemente, em lugar de estabelecer relações de *causa-efeito*, só podemos estabelecer *relações de continuidade*, é claro: só entre fenômenos observáveis experimentalmente. Qualquer conhecimento metafísico fica, portanto, impossível; como, também, ficam sem força os argumentos cosmológicos aduzidos como provas da existência de Deus. Pois, visto que é impossível observar empiricamente a relação entre Deus e o mundo, conclui-se que nada se pode afirmar acerca da proposição de que Deus é causa última do mundo. Hume levava o empirismo ao *ceticismo*, deferindo um golpe mortal contra pretensões da razão humana de conhecer *objetos metafísicos* (STACCONE, 2. ed., 1991, p. 78-79). Não só faz que a teoria de ideias anule memória no sentido restrito de pensar novamente em um evento passado ou conteste, mas, “pode ser observado, que o sistema comum, que ideias são os únicos objetos imediatos de pensamento, conduz a ceticismo com respeito à memória, como também com respeito aos objetos do sentido”. BERKELEY já tinha mostrado isso em percepção: você não pode provar que uma ideia presente não está como algum objeto presente para a mente. Assumindo a teoria de ideias, há a mesma necessidade para provar que a ideia presente em memória está como alguma ocorrência passada. “Mas o que está lá na ideia que pode me conduzir a esta conclusão? Que marca aguenta

Reid acredita que a crença de que a ordem inteligível implica um criador é um dos primeiros princípios da nossa natureza (REID, 1858, p.6).

Reid aplica também este procedimento à vida moral, considerando os princípios éticos como outras tantas manifestações de uma “força intelectual ativa” ou como ele escreve em seus ensaios o “poder” que é, evidentemente, o próprio Senso Comum aplicado às questões morais.

Por meio da crença na existência do **eu**, temos a luz no ato da percepção, mas não deriva da crença em si, mas tão somente da razão que vem pelos sentidos. Esta manifestação da força intelectual ativa gera o poder para entender a existência de seres sensíveis à existência da sensação. Daí temos a confiança no testemunho da memória e na identidade pessoal. Tais verdades são denominadas “primeiros elementos da razão humana” (REID, 1858, p. 194).

Não são princípios no sentido de serem pontos de partida do raciocínio indutivo que conduzem a outras verdades. Tais verdades originárias não permitem que delas se deduzam quaisquer verdades ulteriores (REID, 1858, p. 199) . As verdades são apenas as condições necessárias de todas as deduções e valem como elementos essenciais da própria razão. Isto é reconhecido em todos os homens.¹¹⁹

Reid acreditava que o Senso Comum é, ou pelo menos deveria ser, a base de todo o pensamento filosófico (REID, 1858, p. 258). Contrariando a visão cética de David Hume, Reid afirmava que o mundo não é nenhum labirinto misterioso, mas sim que o mundo está à nossa vista para que façamos julgamentos claros sobre aquilo que vemos, preto ou branco, certo ou errado (Reid, 1858, p. 166).

Reid acreditava que o poder do conhecimento pertence a todos os humanos, independentemente de outros atributos (REID, 1858, p. 306). O progresso humano reside na expansão dessa capacidade ao maior número de pessoas possível, de modo que elas se tornem livres (REID, 1858, p. 570ss).

da data de seu arquétipo? Ou que evidência tenho eu que eu tive de um arquétipo, e que isto o primeiro de seu tipo" não é?

¹¹⁹ Thomas Brown (1778-1820) critica REID. Ele acredita em HUME, embora sem partilhar de seu ceticismo.

A filosofia de Reid é uma filosofia da liberdade humana e foi muito apelativa aos norte-americanos, particularmente no século da Independência Americana. Diferentemente da filosofia de Kant, Reid defende pontos mais populares:

Kant e Reid eram ambos professores universitários, mas o método deles de trabalhar era diferente. Os livros de Reid, especialmente depois das Investigações de Hume, são resultados de suas principais conferências que foram preparadas para publicação; obras marcadas por uma grande difusão e por um caráter mais popular dos que se pode esperar de tratados filosóficos. Por outro lado, Kant parece ter feito uma distinção rígida entre o seu trabalho como um professor universitário, e o seu trabalho como um regenerador de filosofia. Os trabalhos de Kant não foram endereçados a estudantes e para leitores gerais, mas para professores e para um público instruído. [...] Reid não escreveu nenhum *opus de magnum* enquanto Kant escreveu vários. Reid não teve nenhuma classe instruída a quem ele poderia ter atraído, se ele tivesse escrito com o detalhe técnico elaborado de Kant. Os trabalhos de Reid geralmente foram endereçados à porção de leitura dos compatriotas – para os velhos estudantes, em grande parte, absorvida pelos ministros de religião, de quem enfileira muitos deles tinham passado indubitavelmente sem relevância para a filosofia (GRAHAM, in BROADIE, 2003, p. 348).

Em outro lugar Reid diz: "Eu desprezo as especulações filosóficas e renuncio a ser guiado por elas; que a minha alma resida no Senso Comum" (REID, 1858, p. 421). Com isso observamos que o discurso de Reid só poderia servir de matriz no contexto ortodoxo.

3.5.1. Matriz filosófica do conservadorismo protestante

Reid defendeu os instintos filosóficos do homem comum ou "o vulgo" como ele dizia (REID, 1858, p. 421). Ele escreveu contra a filosofia cética de seu compatriota David Hume, que acreditava jamais poder ter a certeza de que um evento poderia causar outro, de que as leis da natureza continuarão da mesma maneira, ou mesmo de que possa haver algo no mundo externo independentemente de nossas impressões sensoriais (REID, 1858, p. 427ss).

3.5.2. O conhecimento está ao alcance de qualquer pessoa

A filosofia do Senso Comum forneceu um contra-ponto digno de ser inquestionável pelos que lidavam com a filosofia das ciências (ver mais em BARY, 2002, *passim*). Mas não se limitou a isso. Contribuiu também com elementos para a ordem moral nacional americana. Segundo BARY, a filosofia de Reid foi fortemente utilizada para compreender de forma global a religião, ao fornecer os elementos para a confirmação racional e científica daquilo que era chamado de verdades bíblicas, as quais qualquer pessoa tinha a possibilidade de conhecer (2002, 173).¹²⁰

Reid pensa que o sistema de Hume é a consequência lógica da teoria das ideias. A hipótese de Hume de que a convicção está em um lugar sensível, um ato de cognição que resulta na reivindicação que "a moralidade, então, é sentida mais corretamente que de fato pode ser julgada, torna a ética em um possível hedonismo melhorado." (REID, 1858, p. 599).

Assim, Hume é levado à visão de que não há nenhum conhecimento moral, porque convicções morais não são atos de julgamento e, conseqüentemente, não há nenhuma proposição correspondente que seja verdadeira ou falsa. Reid acredita que não pode haver nenhum conhecimento sem verdade e o que não é verdade não pode ser conhecido (REID, 1858, p. 610).

De acordo com Hume, os pronunciamentos morais expressam os sentimentos agradáveis ou desagradáveis de um agente que são despertados pela conduta pessoal ou a conduta de outros (HUME, 1973, p. 215). Rejeitando esta teoria emotiva de moralidade, Reid oferece dois tipos de argumentos. Primeiro, Reid invoca um argumento empírico ou introspectivo. Ele não nega que haja sentimentos envolvidos em nossas convicções sobre conduta moral. Porém, ele nega que a presença de tais sentimentos exclua a presença de razão ou atos de cognição (REID, 1858, p.624). Realmente, uma convicção pode ser o resultado de "sensações que regulam as convicções inclusive os relatos bíblicos, que são frutos destas convicções (REID, in D. D. TODD, 1989, p. 30, 33 e 36ss). Convicção

¹²⁰ Questão da universalidade da verdade. A capacidade da linguagem de expressar o mundo real; a capacidade da memória de conhecer objetivamente o passado. A verdade é universal; desta forma, a Bíblia, com suas informações, tem a verdade universal. Não se pode interferir por meio da linguagem a possibilidade de transmissão da verdade (REID, in D. D. TODD, 1989, *passim*). Esta obra faz parte de uma série de discursos de Thomas Reid nas cerimônias de graduação em King's College e Aberdeen nos anos de 1753, 56,59 e 1762).

de Percepção é o exemplo das convicções anteriores, e morais são exemplos das posteriores. Segundo Reid está atento ao pensamento de Hume. Assim, se a visão de Hume é que há sentimentos morais em lugar de julgamentos morais, então ele está enganado, porque alguns agentes fazem julgamentos morais depois de um raciocínio quanto ao efeito do ato. *"Que eu não devo roubar, ou matar... é uma verdade, pois eu estou consciente que ao julgar serem verdadeiras as proposições quanto ao efeito negativo e digno de ser rejeitado; e minha consciência faz todos os outros argumentos desnecessários com respeito às operações de minha própria mente que me levariam a tal ato"* (REID, in D. D. TODD, 1989, p. 76).

Consciência, de acordo com Hume, não pode enganar as ações ou sentimentos de nossa mente; o que é revelado por consciência deve ser o que parece ser segundo as percepções (compare com Hume, 1973, p. 190). Se a pessoa adotasse a visão de Hume de consciência, então Reid reivindicaria que os julgamentos morais e que os sentimentos de Hume de aprovação ou desaprovação dependem desses julgamentos (REID, p. 520). O argumento empírico de Reid é outro exemplo da estratégia frequentemente empregada contra as reivindicações do seu oponente, na tentativa de refutá-lo. Como vimos acima os efeitos de um ato repercutem na história ao produzir efeitos que podem ser avaliados por meio de seus resultados (REID, p. 608).

Logo, Reid rejeita a teoria de Hume de moralidades em termos meramente linguísticos. Se, como nas reivindicações de Hume, a aprovação moral de um agente somente é um sentimento agradável, então a expressão do agente de aprovação não expressa um julgamento sobre a conduta de alguém; o agente está expressando só algo sobre ele, isto é, que ele tem um sentimento agradável. Assim, "tal homem fez bem e meritoriamente, a conduta dele é altamente louvável" significa que "a conduta do homem lhe deu sentimento" muito agradável (Reid, 77). Reid oferece argumentos ao refletir sobre este assunto mostrando que a interpretação de Hume e a dele partem do ponto em que as duas expressões enfatizam dois caminhos, o de Hume que é evidente o ponto de vista cético, e Reid que parte do ponto da epistemologia providencial compreendido por Newton (sobre isto ver REID, 717).

“Todo homem tem a capacidade de avaliar a conduta de outro” diz Reid (p. 630). Embora esta expressão possa ser usada para ressaltar algo sobre o orador ou outra pessoa, a conduta de linguagem sobre o que ele define como agradável expressa o seu julgamento sobre algo, que é visto por Hume como mero sentimento. Reid diria que isto não é apenas sentimento, mas antes de tudo uma verdade: o juízo sobre o falso e o verdadeiro (78).

Finalmente, Reid discute os contraditórios das duas expressões: sentimentos e julgamento. As expressões não significam a mesma coisa. Considere o contraditório da frase: “A conduta dele não é louvável”. Se um agente fizesse tal reivindicação, nós ordinariamente pensaríamos que ele estaria expressando uma opinião diferente sobre a conduta de alguém; mas nem tudo está incluído sobre a integridade do agente que expressa a visão. Porém, este não é o caso na segunda expressão. Nós não podemos enganá-lo sobre nosso próprio sentimento; um agente não pode contradizer o orador original sem insinuar que o orador original está mentindo, e isto implica num julgamento (REID, 1858, p. 624). Conseqüentemente, porque podem ser caracterizadas as negações das duas expressões de modos incompatíveis, as expressões não podem significar a mesma coisa, antes de uma avaliação pelo julgamento que cada homem pode fazer livremente. Isso parece com um positivismo, ou até ufanía, mas na verdade é a forma pela qual Reid evidencia que a ordem moral estabelecida no mundo torna os padrões morais um discurso universal.

Por certo esta visão de Reid é um excelente meio para se intercambiar com o pensamento ortodoxo oriundo da Reforma quanto à doutrina da Graça Comum. Seria então mais um ponto pelo qual vimos a confluência entre sua filosofia e a teologia.

3.5.3. Filosofia americana: influência de Reid

Essa parte do trabalho traz informações sobre a matriz filosófica do protestantismo de missão, já que parte da tese de Reid se tornou uma referência em vários pontos da Europa¹²¹, se não como uma unanimidade, mas pelo menos como alguém que andou em carona com um pensador que se tornou uma referência em vários lugares da Europa, seu adversário David Hume. Nota-se que

¹²¹ Conforme capítulo anterior que abordou as influências de Reid.

Hume era visto na América como uma possível ameaça europeia para as bases do pensamento americano, conseqüentemente também para o protestantismo americano. Por isso talvez Reid foi tido como uma tábua de salvação para o grupo que viu nele uma posição para combater as influências modernistas da época.¹²² Hume, junto com outros “liberais”, formaria a base para uma futura crise teológica, tendo como tema o conhecimento. Isso foi assim em toda Europa e o mesmo não deveria acontecer na América. Portanto, usar Reid como uma figura de defesa para Princeton foi um ótimo caminho. Basta observarmos o exemplo daquele que fora tão influenciado por Hume: I. Kant (1724-1804)¹²³ e sua obra sobre a *Religião dentro dos Limites da Simples Razão* (1974, v. XXV, p. 367-389).

Segue agora uma síntese dos principais temas, principalmente na visão de Mark A. Noll, que indica como o pensamento de Reid entrou no contexto que formará a base da matriz filosófica do protestantismo americano, e, conseqüentemente, brasileiro, principalmente por parte dos presbiterianos:

- O valor do tema ligado ao contexto do empirismo, pois o tema (Senso Comum) leva ao centro de várias questões ligadas às investigações científicas. Isso é importante no momento em que a Ciência está adquirindo status de questionadora de dogmas. Nas palavras de Hodge isso fica assim: Os fatos da geologia devem ser admitidos; as teorias dos geólogos não possuem autoridade coercitiva. Os fatos da psicologia e anatomia comparada podem ser aceitos; mas ninguém é obrigado a aceitar

¹²² Parece-nos que isso de fato retrata o que nos faz interpretar a crise entre fé e ciência, a maneira anterior como a ciência era vista por homens como I. Newton (1642-1727) e G. W. Leibniz (1646-1716) que foram homens que tentaram conciliar fé e pesquisas científicas. Francis A. Schaeffer diz: "A Ciência moderna, nos seus primórdios, era uma ciência natural porque tratava de coisas naturais, mas longe estava de ser naturalista, pois, embora sustentasse a uniformidade das causas naturais, não concebia a Deus e ao homem como presos dentro do mecanicismo. Tais cientistas nutriam a convicção, primeiro, de que Deus propiciou conhecimento ao homem – conhecimento de si próprio e também do universo e da história; e, segundo, de que Deus e o homem eram partes do mecanismo e poderiam afetar a operação do processo de causa e efeito (...). Assim se desenvolveu a ciência, uma ciência que tratava do mundo natural e real que, porém, ainda não se havia tornado naturalista" (SCHAEFFER, 2002, p. 45, ver também WOORTMANN, 1997, p. 105ss). Esta passagem se dá mais a frente, com o Iluminismo, quando houve uma forte esperança na ciência, e filosofias como a de HUME ajudariam a desvalorizar o pensamento religioso. Sobre isso, ver HOOYKAAS, quando comenta a passagem entre a forma como a ciência foi vista pelos pensadores ligados à reforma e depois no iluminismo (1988, p. 33-34).

¹²³ Possivelmente quando Kant abraça a transcendência de Deus e abre as portas para os questionamentos referentes às possibilidades de afirmação da fé versus o ponto de vista científico. Contudo, ao escrever *Religião dentro dos Limites da Simples Razão*, ele, tal como seu mestre, objetivou a religião com o ponto de vista utilitarista, bem como fugiu das afirmações contraditórias dos dogmas (Ver mais em OLSON e GRENZ, 2003, p. 32).

nenhuma das várias conflitantes teorias do desenvolvimento (Cf. HODGE, 2001, p. 43).

- A forma como ele aponta para a solução da “crise” já identificada por nós no primeiro capítulo desta tese, por meio de sua filosofia do Senso Comum, ou seja, o conhecimento e suas implicações.

3.5.4. O impacto na América

Essa parte abordará o ponto de vista de Samuel FLEISCHACKER¹²⁴, que vê a influência Escocesa na Declaração de Independência e na Constituição dos Estados Unidos da América, bem como enxerga o impacto de tal ensino nas universidades americanas, desde William Smith e os intercâmbios entre as faculdades americanas da Filadélfia e Yale com Aberdeen e Glasgow. Segundo ele:

Smith foi o primeiro a dar um currículo sistemático à América, acentuando um moderno ensino no lugar do clássico, isso com o sistema escocês, e usou HUTCHESON como a base para o nível superior para a Classe de Ética (FLEISCHACKER, in BROADIE, 2003, p. 328, tradução minha).

Assim o pensamento americano dependia do sistema escocês. William Smith e Hutcheson são contemporâneos, uma espécie de antiga e nova escola escocesa, que junto com Reid formam uma referência das universidades que mantiveram intercâmbio com as escolas americanas¹²⁵ (Cf. FLEISCHACKER; in BROADIE, 2003, p. 328-329).

O filósofo escocês e proponente do realismo de Senso Comum, Dugald Stewart (1753-1828) levou adiante a tradição do realismo escocês iniciada por Thomas Reid e influenciou vivamente na indução do Realismo do Senso Comum na América. As opiniões desse realismo condiziam com os interesses práticos dos

¹²⁴Samuel Fleischacker é professor de Filosofia na Universidade de Illinois, em Chicago, e especialista nos assuntos que envolvem filosofia política e moral.

¹²⁵ FLEISCHACKER menciona que Jonathan Edwards, quando trabalhava intensamente em seus estudos de filosofia, usou a filosofia escocesa; como tutor junto à universidade de Yale, como o presidente do College of New Jersey, desenvolveu um sofisticado argumento filosófico para combater a moral que HUTCHESON defendia: uma conversão ao cristianismo (in BROADIE, Alexandre (Ed.), 2003, p. 328-329).

norte-americanos e, na verdade, durante o século XIX, encontrar-se-iam nos Estados Unidos e nas universidades norte-americanas muitíssimos filósofos escoceses do senso comum. Em New Jersey, Princeton teve uma longa linhagem de presidentes, desde Witherspoon e Smith nos fins do século XVIII e princípios do XIX (Cf. STROH, 1968, p. 52).

NOLL diz que uma importante chave de compreensão da história americana que faz com que se abra o entendimento sobre a influência da filosofia do Senso Comum é que o Iluminismo na América enfrentou uma visão crítica por parte de conservadores protestantes, e as correntes influenciadoras da Europa, tão assistidas pelos americanos,¹²⁶ ao se verem em meio às controvérsias entre fé e ciência, modernidade e conservadorismo tentavam selecionar o melhor caminho entre a religião e as tendências filosóficas oriundas do continente Europeu (NOLL, 1994, p. 84).

De forma geral, os protestantes receberam bem a filosofia escocesa composta de filósofos como Francis Hutcheson (1694-1746), Thomas Reid (1710-1796), Adam Smith (1723-1790) e David Hume (1711-1776). O uso contínuo dos escritos destes filósofos demonstrava que havia uma preocupação com a moral e uma luta em estabelecer confiança intelectual na formação do futuro país, mas as dúvidas quanto às bases mais seguras mediante pensamentos antagônicos como de Reid e Hume neste período ainda permaneciam como um pano de fundo, principalmente em Princeton (NOLL, 2001, p. 84).

Faz-se necessário entender que há um clima de abertura que demonstra que a posição acadêmica dos pensadores conservadores da América era para a reflexão de uma nação que crescia geograficamente e também dentro de sua maturidade como povo em busca de uma modernidade baseada nos países europeus.¹²⁷

¹²⁶ Sobre o contexto americano, NOLL aponta que a visão crítica é muito mais apurada na América; é como se, por um mercado fronteiriço com portas fechadas, os mercadores pudessem avaliar a mercadoria e houvesse a possibilidade de escolhas. Basta ver que o Iluminismo na América tem várias linhas ao invés apenas de uma, isso mostra que os protestantes não tinham hegemonia na América. Alguns mais preocupados com uma linha moderada explicavam suas teses por meio dos pensamentos de Isaac Newton e John Locke. Outros, com uma linha mais cética, abraçavam as teses de Voltaire (1694-1778) e David Hume (1711-1776) (NOLL, 2001, p. 84).

¹²⁷ Esse ponto é ressaltado por FLEISCHACKER como motivo de tese (in BROADIE, p. 318).

O conflito entre o conhecimento e a fé era evidente no século XVIII. Os filósofos escoceses, por suas ênfases entre a fé do contexto religioso vivido (universo reformado), eram os mais credenciados para responder às questões de sua época, daí uma atenção especial por parte dos pensadores da América.

Como já vimos, Thomas Reid vinculou o pensamento iluminista com a fé cristã, desta forma ele foi visto como o mais importante influenciador do Conservadorismo do século XVIII, porque foi contra o ceticismo de Hume (Cf. FLEISCHACKER; BROADIE, 2003, p. 328-329). Se na França Reid, no início, não foi conhecido devido à desconsideração para com os temas de Hume, na América Reid passa a ser um forte aliado na defesa do conservadorismo, devido ao combate dos temas de Hume. Se Hume dizia que nós não podemos dar nenhuma razão para nossa convicção, Reid falava que nós não só podemos como temos de acreditar no mundo externo. Para os pensadores conservadores, que estavam mais ligados à religião (cf. NOLL, 1986, p. 186) “Reid tem os argumentos que libertam o conhecimento do determinismo de Hume” (NOLL, 2001, p.147). Reid acreditava que as convicções religiosas se derivam dos princípios do Senso Comum e isso indica o porquê das preferências dos conservadores americanos pelos filósofos escoceses, especialmente por Reid.

Como estudioso do fundamentalismo na cultura americana, Fleischacker ressalta que, desde o princípio, a filosofia de Reid foi assumida pelo contexto intelectual americano como uma filosofia mais “democrática ou antielitista”.¹²⁸ Como o homem pode entender a verdade guiada por meio do Senso Comum, isso teve implicações óbvias para a democracia. Para pessoas como MARSDEN o pensamento de REID trouxe a base para uma nova ordem republicana em direção à democracia (1980, p. 15).

Seguindo a rota traçada pelo pensamento de Thomas Reid, a última parte desse estudo avalia a influência do pensamento do filósofo sobre a religião. Como visto, os campos de sua influência foram vários, mas o mais importante, agora, é avaliar o pensamento de Reid no campo da religião.

3.5.6. A matriz filosófica

¹²⁸ Sobre o assunto ver também George M. Marsden, 1980, p. 14.

Para alguns pensadores, a epistemologia da Reforma encontra em Reid o seu mais importante expoente, mesmo esta tese sendo contestada por alguns.¹²⁹ Mas o que talvez denote a influência do pensamento de Reid seja sua ideia de que o Senso Comum leva para o caminho de uma inevitável racionalidade, desta forma, como Deus é o supremo agente da verdade - uma conciliação da epistemologia providencial com sua filosofia - Reid¹³⁰ faz com seja valorizada a ciência e a fé, trazendo, segundo os ortodoxos americanos, uma harmonia entre Bíblia e ciência¹³¹ (NOLL, 1983, *passim*)

Assim como o objetivo dos protestantes era de manter uma ordem moral, MARSDEN diz que “a Filosofia do Senso Comum tinha princípios que afirmavam que intuitivamente o ser humano conhece a moralidade por meio da capacidade dada ao homem por Deus” (1980, p. 16, 62), tal como vimos acima quanto à discussão entre sentimentos e juízos. Essa comum percepção evidencia a Bíblia como a revelação moral de Deus, e as faculdades do Senso Comum assimilam a compreensão das verdades bíblicas.

A Filosofia do Senso Comum destaca, de forma otimista, a natureza humana. No início, tal perspectiva gerou uma espécie de conflito com Calvinistas rígidos na América, pois a doutrina da depravação total¹³², defendida por Calvino, parecia estar em cheque, afinal de contas a Filosofia do Senso Comum possibilitava tomada de decisões positivas em várias áreas. Seria assim também na possibilidade de salvação humana, com o uso da Bíblia? Mas isso não durou muito tempo, como ressalta MARSDEN:

¹²⁹ Paul Helm argumenta que Reid foi usado para representar a epistemologia reformada porque era um filósofo diferente de Hume que não acreditava na existência de Deus, mas não que a preocupação de Reid tinha como ponto definidor o pensamento reformado, mas tão somente defender o Senso Comum (HELM, in HOUSTON, Joseph, 2004, p. 120ss.).

¹³⁰ Como visto, esta foi a fórmula assumida por REID do pensamento de I. Newton.

¹³¹ O pensamento de Reid foi usado como uma espécie de defensor da fé protestante. Suas teses mostravam o valor de se crer na realidade das compreensões humanas por meio do que foi dado ao ser humano como a capacidade de todos avaliarem a verdade por meio do Senso Comum. Se com sua filosofia julgava encontrar a resposta a todos os tipos de assunto, é claro que poderemos ver que um dos pontos centrais da contribuição do pensador escocês se volta para a experiência religiosa.

¹³² Como no próprio falar de Calvino, somente a humildade representa a possibilidade de conhecimento: “Quando o ser humano retém e seu coração algum senso de religião, necessariamente conserva alguma modéstia e em alguma medida refreia e evita ignorar completamente os ditames de sua consciência. Desse fato segue-se que, quando os ímpios se permitem seguir suas próprias inclinações, de forma tão obstinada e audaciosa como são aqui descritos fazendo, sem qualquer senso de pudor, é uma evidência de que já lançaram de si todo e qualquer temor de Deus” (CALVINO, 1999, p. 273).

Consideravelmente, era apreciada que esta conta de senso comum de realidade provia uma base segura para a confirmação racional e científica das verdades da Bíblia e da fé cristã. A Bíblia era constantemente afirmada como a fonte mais alta e auto-suficiente de autoridade. Realmente na América a Bíblia era a fonte primeira para muitos dos ideais que eram cultivados. A doutrina protestante da autoridade da Bíblia proveu um forte alicerce para a convicção que a pessoa comum pudesse entender o ensino bíblico prontamente (MARSDEN, 1980, p. 16, tradução minha).

Em uma idade que reverenciou a ciência, foi essencial abraçar a doutrina de Reid por trazer aos conservadores, defensores da fé na Bíblia um nível mais próximo com o academicismo que se estruturava por meio das Universidades que começavam a despontar na América.

3.5.7. Princeton e o Senso Comum

O contato da filosofia de Thomas Reid com a América se dá por uma via natural no contexto da Colonização Americana protestante. Nas Treze Colônias, principalmente em Nova York, Nova Jersey e Pennsylvania, várias denominações se desenvolveram. Desta forma, as ênfases do Evangelho sempre estiveram presentes entre os presbiterianos e batistas, como também entre os Quakers, entre holandeses reformados e alemães luteranos (Cf. NOLL, 2003, p. 45-47).

Segundo Mark Noll, os presbiterianos sustentaram posições calvinistas ativas oriundas da Escócia e norte da Irlanda, Nova Inglaterra. “Estas conexões prepararam, posteriormente líderes presbiterianos como Gilbert Tennent, de Nova Jersey, para uma assimilação diferente das notícias sobre reavivamento” (Cf. NOLL, 2003, p. 46-7). Os reavivamentos ocorridos no século XVIII são as formas externas das consequências da doutrina pietista de Felipe Jacó Spener (1635-1705), um luterano que acreditava que o cristianismo protestante ortodoxo estava vazio, tendo uma prática dissociada da genuína doutrina bíblica (GONZÁLEZ, 2004, p. 307). Essa visão gerou um forte desejo missionário, pois a ortodoxia deixou a

visão missionária um tanto de lado, provocando um forte desejo de evangelismo que contagiou várias denominações na Europa¹³³ e na América.

Por meio da influência pietista observa-se que a Inglaterra recebeu tal posicionamento contra a ortodoxia, com a influência moraviana no anglicanismo que atingiu John Wesley (1703-1791) fazendo dele um grande ícone da futura Igreja Metodista (veja COSTA, 1999, p. 85). Na América, as colônias britânicas sofreram tal influência pietista por meio de um dos grandes pregadores do Novo Mundo, George Whitefield (1714-1770), que foi membro do Clube Santo de Oxford, o qual teve como fundadores os irmãos Charles e John Wesley. O campo era próprio para este tipo de posicionamento religioso, como mostra GONZÁLEZ:

Aqui também a religião se tornara antiquada e restrita dentro das igrejas e suas ortodoxias, enquanto que um grande número, que ainda possuía algum tipo de fé cristã, tinha pouco a ver com a religião organizada. A resposta a esta situação foi um movimento similar ao dos seus correspondentes europeus em sua insistência na piedade e salvação pessoais, mas diferente porque ele ultrapassou todas as fronteiras denominacionais e, assim, contribuiu para a forma do Cristianismo Protestante que, finalmente, se tornaria os Estados Unidos (vol. 3, p. 319).

Nota-se, na formação dos presbiterianos de Princeton, uma fórmula de movimento espiritual e academicismo, uma mistura interessante, que produzira homens como Jonathan Edwards (1703-1758)¹³⁴ e Gilbert Tennent (1703-1764), sendo este o ponto de contato com a teologia de Princeton e, conseqüentemente, com a matriz filosófica da formação dos pastores que no futuro produziram. Por

¹³³Podemos citar os exemplos de August Hermann Francke (1663-1727), os alunos de escola de Francke Bartholomew Ziegenbalg (1683-1719) e Henry Plütschau (1677-1747) que por ordem do rei Frederico IV da Dinamarca foram enviados para a Índia em 1705 (cf. GONZÁLEZ, p. 308, e ver também COSTA, 1999, p. 84). Outro nome muito importante também é o de Nicolau L. Von Zinzendorf (1700-1760), fundador do grande grupo de missionários chamados de irmãos moravianos. Sobre ele GONZÁLEZ diz: “À semelhança da maioria dos pietistas, ZINZENDORF foi um verdadeiro luterano e ortodoxo em sua fé, embora reagindo, simultaneamente, contra o espírito rígido da ortodoxia luterana. Portanto, os moravianos vieram a aceitar a *Confissão de Augsburg* como uma declaração de sua fé, mas eles sempre insistiram na primazia da vida devocional e moral sobre as formulações teológicas. Esta vida devocional era centrada na contemplação de Cristo e em seu sofrimento na cruz. Nele, eles acharam toda a essência da teologia, pois o divino não devia ser conhecido por quaisquer meios naturais ou filosóficos, mas somente por meio da revelação em Cristo. Esta contemplação assídua de Cristo levava o crente à plena confiança no Senhor para o perdão de pecados bem como para a totalidade da vida. Esta foi a razão porque os moravianos, a quem WESLEY encontrou durante uma tormenta atravessando o Atlântico, tanto o impressionaram por sua confiança em Deus” (p. 309).

¹³⁴GONZÁLEZ ressalta que Jonathan Edwards foi um pregador que soube evidenciar sua formação acadêmica, que como estudante de Yale em 1717 sofrera forte influência de LOCKE – junto com sua experiência religiosa, foi um calvinista convicto, mas que ressaltava a necessidade constante de avivamento (GONZÁLEZ, p. 320).

influência de homens como Jonathan Edwards, os teólogos de Princeton estruturarão a formação científica com experiência espiritual.

Nesta parte temos um contato mais sólido com o pensamento de Reid e a religião via as academias teológicas, sendo uma delas, e talvez a que mais nos chamou a atenção, a faculdade de Princeton. Ressalto o encontro entre o pensamento de REID e a base da teologia que foi herdada no Brasil através do pensamento dos missionários oriundos da América.¹³⁵

3.5.7.1. Os Tennents: primeiro contato com a filosofia escocesa

Rev. William Tennent (1673-1745) é apresentado como o primeiro a pensar sobre o futuro teológico de pastores americanos. Em 1716, chegou à América do Norte, procedente da Irlanda, sendo “puritano”.¹³⁶ Segundo COSTA, o Rev. Tennent havia rejeitado o anglicanismo, ingressando no Presbiterianismo por meio do Sínodo de Filadélfia (apud SCHAFF, in COSTA, 2004, p. 274). O Rev. Tennent, preocupado com a preparação de pastores, fundou um seminário chamado de Log College (1726).

O Rev. W. Tennent teve formação na Universidade de Edimburgo (1690), isso nos dá a entender o porquê de, no futuro, termos uma ligação forte da Faculdade Princeton com a filosofia escocesa, afinal é no contexto desta faculdade que se estrutura o pensamento inglês e escocês. O argumento é defendido por Nina Reid-Maroney que, em suas pesquisas históricas sobre Ciência e o Presbiterianismo Acadêmico, diz que as novas gerações de estudantes, formadas por William Tennent tinham como matéria em suas pesquisas filosóficas as leituras de MALEBRANCHE, LOCKE, BERKELEY, HUME e REID (in HART E MOHLER, Jr. 1996, p. 205-206). Estes alunos¹³⁷ posteriormente fundaram o Princeton College.

¹³⁵ Princeton é o ponto de contato mais forte entre o presbiterianismo brasileiro com sua base originadora que é americana. Concordo com a tese de Boanerges Ribeiro que diz que Princeton é a base fundamental para se falar sobre a origem de nossos missionários (RIBEIRO, 1991, p. 194-195).

¹³⁶ TENNENT nasceu em Mid Calder, Linlithgowshire, Escócia, em 1673. Ele se formou na Universidade de Edimburgo em 1695 que era estado na Igreja da Irlanda em 1706. Ele imigrou às Treze Colônias em 1718, na colônia de Pennsylvania junto com um primo de sua esposa o Sr. James Logan, um Quaker irlandês. Ele foi chamado ao pastorado em Neshaminy-Warwick Igreja Presbiteriana na atual Warminster, onde ele ficou até a sua morte em 1723.

¹³⁷ Convém ressaltar que entre os alunos do Rev. Tennent três eram seus filhos: Gilbert (1703-1764), William (1705-1777) e John (1707-1732). Um aluno de destaque é Samuel Finley (1715-1766) que viria a ser o

Os alunos do Log College, como Gilbert Tennent, que foi pastor em New Jersey, foram influenciados pela pregação de George Whitefield (1714-1770). Gilbert Tennent foi um dos responsáveis pela fundação do College of New Jersey que se tornou o Princeton College¹³⁸, junto com o Rev. Samuel Davies¹³⁹ - também aluno do Log College.

Mais uma vez utilizo a Nina Reid-Maroney para mostrar que a influência dos idealizadores do Log College girava em torno do ensino de João Calvino (1509-1564) que recomendava o diligente estudo da natureza do mundo, o que ela chama de uma tradição da Reforma¹⁴⁰, e também pelas circunstâncias da época que têm como influência o estudo da filosofia do conhecimento por meio do empirismo, tradição que como já dissemos vem por meio de William Tennent (in HART e Mohler, Jr. 1996, p. 207).

Percebe-se que a influência da filosofia escocesa¹⁴¹ penetrou na formação dos futuros pastores presbiterianos que serão responsáveis pela construção dos seminários que formarão os pastores e missionários do novo século XIX.

3.5.7.2. O surgimento da escola de Princeton e sua relação com o Senso Comum

3.5.7.2.1. Archibald Alexander

Archibald Alexander (1772-1851) foi fundamental na criação da escola de Princeton.¹⁴² Ele foi convertido no Grande Reavivamento de 1789 (SCHAFF, apud

presidente do College de New Jersey (1761) e conseqüentemente levou a filosofia do Senso Comum até lá. (Noll, 2011, p.165).

¹³⁸ É desta faculdade que surgirá o Seminário Teológico de Princeton.

¹³⁹ Segundo pesquisa de COSTA, Tennent juntamente com Rev. Samuel Davies foram excelentes pregadores e ótimos administradores e fortes influenciadores da corrente dos puritanos principalmente irlandeses-escoceses (2004, p. 272-273).

¹⁴⁰ Esta forma de compreensão, além da maneira como entender os dois livros de Deus, as escrituras e a natureza, é dada por muitos pensadores; dizer que a Reforma é a bandeira de Igrejas ortodoxas presbiterianas não parece ser um erro, mas sim constar que os temas giram em torno da infalibilidade das escrituras e a base supervalorizada da defesa da Confissão de Fé de Westminster (MARSDEN, in WELLS, 1989, p. 2).

¹⁴¹ Nina Reid-Maroney mostra que já havia uma preocupação sobre o ceticismo com William Tennent, e inserir os ensinamentos de Reid era uma forma de tentar preparar os alunos para um futuro mais complicado em termos de ceticismo (Nina Reid-Maroney, in HART e MOHLER, Jr. 1996, p. 213).

¹⁴² A formação do Seminário de Princeton foi uma forma de reação contra a chamada Nova Escola, que era uma forma de ver a soteriologia dentro de uma visão mais sinérgica, ou seja, seria um calvinismo mitigado. Contra esta posição, a visão da Velha Escola acreditava na visão total da depravação do homem, e ação total de Deus na salvação do pecador.

in COSTA, 2004, p. 274) e se tornou pastor desde 1807 da Terceira Igreja Presbiteriana de Filadélfia.

Sua carreira incluiu atividades como predicante, pedagogo, pastor e teólogo. Durante os anos de 1780 a 1790, ele testemunhou os avivamentos na Virgínia, sua terra natal. Como resultado permaneceu mais disposto para avaliar a religião "entusiástica" que era o caso em Princeton. Alexander estudou reservadamente com William Graham, um dos discípulos mais ardentes de John Witherspoon (1723-1794)¹⁴³, então presidente de Faculdade de Princeton. O que Graham ensinou para Alexander era pensar por ele, desconfiar das autoridades instruídas e a favor do testemunho da própria experiência. Porém, Alexander foi logo além da instrução de Graham para adotar as expressões principais do Calvinismo histórico. Teve influência de Jonathan Edwards que foi avidamente lido por ele, especialmente o tratamento de Edwards ao tema teológico quanto ao pacto. Quando ele foi para Princeton, depois de servir como pastor em Virgínia e Filadélfia e como presidente do Hampden-Sydney College, levou os recursos intelectuais e as preocupações práticas que marcariam aquele seminário.

Na Assembleia Geral, em maio de 1808, pregou um sermão baseado em 1ª Coríntios 14.12, falando da necessidade da Igreja Presbiteriana ter um Seminário em Princeton. Dessa reunião criou-se o projeto, e na Assembleia de 1811 aprovou-se a criação do Seminário em Princeton, cujo propósito era:

...formar homens como ministros do Evangelho, que tenham fé sincera, e amem cordialmente e, portanto, esforcem-se por propagar e defender, em sua pureza, simplicidade, e plenitude, aquele sistema de fé e prática da religião o qual está estabelecido explicitamente na Confissão de Fé, Catecismos, e Sistema de Governo e Disciplina da Igreja Presbiteriana; e assim perpetuar e estender a influência da verdadeira piedade evangélica, e normas do Evangelho... (NOLL, 2001, p. 56)

¹⁴³ John Witherspoon foi um dos presidentes de Princeton; ele veio da Escócia em 1768; foi graduado em Emdiburgo. Segundo pesquisa realizada percebe-se que John Witherspoon teve como base trazer da Escócia para Princeton os alicerces do pensamento filosófico junto com as particularidades do ponto de vista reformado. Seu lema para Princeton era formar homens para a Igreja e para o Estado (NOLL, 2003, p. 167, 189). Os relatos dizem que WITHERSPOON enriqueceu o currículo da faculdade com retórica, investiu em equipamentos para acompanhar a Revolução Industrial e aplicou a preocupação filosófica com obras das Universidades da Escócia, ou seja, as discussões de Princeton giraram em torno das obras de John Locke, que principalmente introduziu a doutrina da percepção sensorial, a filosofia de Thomas Reid (NOLL, 2003, p. 211).

Em maio de 1812, a Assembleia Geral escolhe o primeiro professor do Seminário de Princeton, sendo eleito o Rev. Archibald Alexander. Detalhe: ele não estudou teologia em um seminário, mas estudou sob a tutela do Rev. William Graham¹⁴⁴, sendo licenciado para pregar em 1791. COSTA ressalta que Archibald Alexander, além de primeiro professor, foi “o modelador do pensamento teológico daquela instituição” (1999, p. 88).

Archibald Alexander condensou grande parte da tradição de Princeton em sua própria vida. Era uma pessoa de piedade e calor cristão, mas suas ênfases principais na teologia eram a fidedignidade das Escrituras e a capacidade da razão humana para compreender a verdade cristã. Suas fontes intelectuais eram Calvino, a Confissão de Fé de Westminster e seus Catecismos, o teólogo suíço François Turretin e a filosofia escocesa do Senso Comum (veja mais em NOLL, 1983, p. 67).

Cabe agora ressaltar um pouco mais sobre este último ponto da filosofia escocesa do Senso Comum:

Como diz NOLL: “*Considerado estritamente em termos de história filosófica, este pensamento escocês [filosofia do Senso Comum] era a crisálida da qual a teologia de Princeton emergiu*” (1983, p. 31). Foi levado da Escócia para a América, em sua forma mais completa, por meio da imigração (EMERSON, in BROADIE, 2003, p. 24). Por meio de:

- John Witherspoon (1723-1794), que teve contato com a filosofia do Iluminismo Escocês, tornou-se presidente da Faculdade de Princeton em 1768, na qual ensinou os futuros professores da Teologia de Princeton.
- William Graham (NOLL, 1983, p.19) que passou as ideias de Witherspoon relativas à epistemologia, e método intelectual para os alunos dele.

¹⁴⁴ Sabe-se que Alexander foi fortemente influenciado pela filosofia de William Graham, em uma de suas aulas o esboço foi uma das obras de William, o tema: Natureza e Evidências da Verdade. Neste esboço, editado por MARK NOLL, observa-se que a filosofia do Senso Comum está fundamentada de ponta a ponta, e os ataques do esboço são contra o ceticismo de Hume (1983, p. 62).

- Ashbel Green (1762-1848) que foi o jovem pastor de Charles Hodge e o professor dele quando o mesmo era um adolescente na Faculdade de Princeton, que era da mesma maneira fiel como Graham às perspectivas do filósofo John Witherspoon.
- Charles Hodge (1797-1878) entrou na Faculdade de Princeton (1812), Green tornou-se presidente daquela instituição (1812-1822) e uma de suas primeiras ações oficiais, foi utilizar o texto de Witherspoon que tratava de ética.
- Archibald Alexander Hodge (1823-1886) aprendeu o Realismo escocês com o seu pai Charles Hodge.
- Benjamim Breckinridge Warfield (1851-1921) aprendeu isto de James McCosh da Escócia, o último grande defensor da Filosofia escocesa que se tornou o presidente de Faculdade de Princeton em 1868, quando Warfield começava a carreira de estudante universitário.

Todos eles estruturaram não somente a Faculdade e o Seminário de Princeton, mas várias estruturas do país, devido ao grande sucesso do Seminário e da faculdade, como ressalta NOLL. O que segue abaixo é uma análise abordando os anos de estudo aplicados pelos quatro professores, bem como a quantidade de alunos de cada um deles (cf. 1983, 19):

1.	Alexander:	1815-1840 = 1.114
2.	C. Hodge:	1841-1878= 2.082
3.	A. A. Hodge:	1879-1886= 440
4.	Warfield:	1887-1920= 2750

Isso nos faz entender o quanto a filosofia do Senso Comum foi importante para o país. O Seminário de Princeton exerceu grande influência nos teólogos Presbiterianos e não somente nos Estados Unidos, como também, devido a sua vitalidade missionária motivados pela experiência religiosa, em outros países; sua força missionária é evidente nos séculos XIX e XX.¹⁴⁵

¹⁴⁵ No estudo de Swanson, na Revista *The Journal of Presbyterian History*, encontra-se um bom artigo sobre a influência de missionários de Princeton [Rev. Daniel McGilvary (1828-1911)] e sua esposa Sophia Bradley McGilvary (1839-1923) em lugares como Laos na China (v. 82/2-2004)). Em outros lugares encontram-se as missões espalhadas em países como Coreia e Japão.

Os temas da Teologia de Princeton giravam em torno das Escrituras Sagradas, o Confessionalismo¹⁴⁶, a Reforma e a Filosofia do Senso Comum, chamada também de Realismo. Outras questões igualmente são ressaltadas, como a Experiência Religiosa, a cultura no século XIX e o desenvolvimento interno, como explica NOLL (2001, p. 107-108).

É importante tratar sobre a Faculdade de Princeton, porque esta instituição foi de grande influência nos Estados Unidos.¹⁴⁷ A filosofia do Senso Comum teve prestígio sobre a faculdade por meio de dois presidentes que a adotaram: John Witherspoon (1768-1794)¹⁴⁸ e James McCosh (1868-1888). A influência da Filosofia do Senso Comum tanto ajudou a estruturar o colégio como também a própria filosofia do seminário com vistas à veracidade da compreensão dos princípios bíblicos (NOLL, p. 22).

3.5.7.2.2. Hodge: o uso do Senso Comum como forma apologética

¹⁴⁶Essa influência pode ser assim evidenciada: oriundo da preocupação com a sistematização, ou confessionalismo, por meio da Ortodoxia Protestante, como visto, movimentos que retratam a sistematização da fé dos herdeiros da Reforma estruturada pelos seguidores de Calvino, Teodoro de Beza (1519-1605) e H. Zanchi (1516-1590). Os teólogos posteriores estavam mais abertos às exigências da razão, diz COSTA (1999, p. 62), estes teólogos tinham como objetivo preservar as doutrinas bíblicas de heresias; foi uma época mais voltada a ortodoxia do que para a experiência espiritual, contudo havia uma necessidade de se ressaltar a possibilidade de uma fé explícita, comum a todos os homens, uma doutrina que era defendida por CALVINO (1997, aos Romanos (Rm 10.17), p. 375). Outro ponto fundamental era que a teologia de Calvino chegou como uma forte influência por meio do teólogo suíço François Turretini. Sobre este, Hermisten relata sobre a experiência religiosa na Teologia de Princeton: Turretini (1623-1687) seguia a teologia de Dort (1618-1619) ele era professor de teologia em Genebra (1618), tornando-se um polemista de renome. [...] Mesmo não tendo sido delegado em Dort, redigiu juntamente com outros três pastores de Genebra uma carta, enviando-a ao Sínodo de Dort (06/10/1618), demonstrando a sua posição anti-arminiana. Ele foi representante da Igreja de Genebra no Vigésimo Terceiro Sínodo Nacional da Igreja Reformada na França, realizado em Ales (01/10/1620), contribuindo para o triunfo do decreto de Dort entre os calvinistas na França, quando os *Cânones de Dort* (1619) e a *Confissão Francesa* (1559) foram adotados – por serem considerados em total harmonia com a Palavra de Deus – e todos os ministros e presbíteros juraram solenemente defendê-los (cf. 1999, p. 68). A principal obra de TURRETINI foi o *Institutio Theologiae Elencticae*, que tinha como finalidade consolidar e preservar a teologia Reformada (LEITH, apud COSTA, 1999, p. 69). Este material torna-se o livro-texto adotado por Archibald Alexander em sua fundação em 1812, e depois o mesmo livro foi adotado por Charles Hodge.

¹⁴⁷ Mesmo entendendo que hoje, na maioria americana, a expressão “reformados” não tem valor, MARSDEN acredita que seria difícil não concordar com a minoria que mantém esta tradição calvinista hoje (in. WELLS., 1989, v. 1 p. 3-5).

¹⁴⁸ John Witherspoon introduziu a filosofia escocesa na América quando ele se tornou presidente da Faculdade de Princeton em 1768. Todos os Princetonianos (termo usado para os estudantes da faculdade) aprenderam como a perspectiva filosófica de Thomas Reid, na qual eles não só entendiam que poderiam alcançar a certeza quanto ao conhecimento, mas também poderiam demonstrar verdades apologéticas fundamentais quanto à moral, ou seja, a fé. A dependência de Princeton desta filosofia e particularmente a pergunta se seu uso é consistente com a teologia Reformada de Princeton estimulou debate aquecido entre os estudantes contemporâneos e críticos. HOFFECKER explica como cada um dos pensadores de Princeton foi treinado em filosofia escocesa e usado seus princípios de epistemologia (in WELLS, 1989, p. 81).

Charles Hodge (1797-1878), altamente influenciado por Alexander, comentários exegéticos, textos de exortação popular, conferências, e produziu um livro de ensino volumoso em teologia sistemática, mas acima de tudo sustentou ampla polêmica através de publicações em periódicos. Embora não confortável com a devoção de revivalista como Alexander, nem tecnicamente brilhante como Warfield, Hodge era o mais complexo dos principais teólogos de Princeton. Ele teve sucesso reunindo mais elementos da herança Reformada, cultura americana e preocupação pastoral que qualquer outro. O uso do Senso Comum foi sua base filosófica para a defesa da fé protestante como nessa passagem de sua obra mais importante, sua Teologia Sistemática:

Os protestantes mantêm a validade desse testemunho sobre as seguintes bases: (1) A confiança no inconfundível testemunho de nossos sentidos é uma das leis da fé que Deus imprimiu em nossa natureza; à luz da autoridade dessas leis, é impossível que nos emancipemos. (2) A confiança em nossos sentidos é, portanto, uma forma de confiar em Deus. Supõe que ele nos colocou debaixo da necessidade de erro, para assumir que não podemos seguramente confiar em diretrizes nas quais, por uma lei de nossa natureza, ele nos constrange a confiar. (3) Toda base da certeza em questões ou de fé ou de conhecimento é destruída se a confiança nas leis de nossa natureza forem abandonadas. Nada é então possível senão absoluto ceticismo. Nesse caso, não podemos saber que nós mesmos existimos, nem que existe um Deus, nem a lei moral, nem qualquer responsabilidade para o caráter ou a conduta. (4) Toda revelação externa supernatural é dirigida aos sentidos. Os que ouviram a Cristo tiveram de confiar em seu sentido auditivo; os que lêem a Bíblia têm de confiar em seu sentido visual; os que recebem o testemunho da Igreja fazem-no pelos sentidos. É suicídio do romanismo, pois, dizer que os sentidos não são confiáveis em questões de fé. [...] Todos os argumentos derivados dos falsos argumentos dos homens, quando mal guiados pelos sentidos, são respondidos pela simples afirmação da proposição de que se deve confiar nos sentidos exclusivamente dentro de sua esfera legítima. Os olhos podem realmente nos enganar quando as condições da correta visão não estão presentes; mas isso não prova que a visão não é confiável dentro de seus limites apropriados (HODGE, 2001, p. 45).

Os detalhes quanto à influência de Reid podem ser claramente notadas com expressões tais como: “*confiança no inconfundível testemunho de nossos sentidos*”; ou mesmo quando ele fala sobre a forma como a fé é evidenciada em uma

base de **epistemologia providencial** quando diz: “A confiança no inconfundível testemunho de nossos sentidos é uma das leis da fé que Deus imprimiu em nossa natureza; à luz da autoridade dessas leis, é impossível que nos emancipemos”. A confiança nos sentidos é, portanto, uma forma de confiar em Deus, como já vimos no segundo capítulo, ou seja **epistemologia providencial**. Observa-se também a **luta contra o ceticismo** quando diz: “*Toda base da certeza em questões ou de fé ou de conhecimento é destruída se a confiança nas leis de nossa natureza forem abandonadas*”. A questão da **moral**: “*Nesse caso, não podemos saber que nós mesmos existimos, nem que existe um Deus, nem a lei moral, nem qualquer responsabilidade para o caráter ou a conduta.*”

A Teologia Sistemática de Charles Hodge foi a base de ensino para vários pastores, inclusive os missionários que atuaram no Brasil. A autoridade de Charles Hodge, bem como de sua obra que foi usada em vários outros seminários nos dão a ideia de que Reid, realmente influenciou com sua filosofia o pensamento protestante americano e também o do Brasil.

3.5.7.2.3. B. B. Warfield: um explorador da filosofia do Senso Comum

B. B. Warfield (1851-1921) enfrentou uma gama diferente de desafios que os seus antecessores Alexander e Hodge. Warfield combateu as perspectivas modernas que atingiam o cristianismo mais conservador, ou o cristianismo histórico, por isso ele escreveu centenas de composições e milhares de revisões sobre o assunto. “A mente dele girava dentro da perspectiva do Senso Comum, que foi a base da formação de sua teologia e sua filosofia, e o coração dele era fiel ao Calvinismo histórico” (HOFFCKER, in WELLS, 1989, p. 80). Warfield não teve o mesmo papel pastoral ou instintos eclesiais como Alexander ou Hodge, mas nem por isso ele era menos militante quanto às convicções que os outros dois tinham.

Embora B. B. Warfield não tenha escrito uma teologia sistemática como fez Charles Hodge, HOFFCKER faz questão de dizer que os que assumiram uma posição conservadora frente às demandas modernas oriundas da Alemanha fizeram a defesa do conservadorismo graças aos escritos de Warfield (in WELLS, 1989, p. 80). Com isso puderam dialogar por meio de uma posição apologética com o auxílio da filosofia do Senso Comum. B. B. Warfield com obras como “The Rights of Criticism and of the Church”, na qual propõe um diálogo entre os críticos

e os alunos de teologia de Princeton, defendeu os conceitos conservadores por meio da Bíblia em um debate franco e filosófico.

O Senso Comum foi utilizado por Alexander para certificar as evidências dos relatos bíblicos; Hodge desenvolveu o Senso Comum para construir um método indutivo na teologia; e Warfield, cuidadosamente refinado, usou a filosofia de Thomas Reid para estabelecer os princípios de Senso Comum no discurso entre o ceticismo de David Hume e a filosofia de Thomas Reid que, como visto, defende que a mente do homem é constituída por Deus para conhecer a realidade (não só o mundo externo, mas também a causa e o efeito de princípios morais básicos) diretamente pelo poder dos sentidos (HOFFECKER in WELLS, 1989, p. 80).

Atualmente, estudiosos têm mostrado largamente a profunda influência que a Filosofia do Senso Comum desfrutou nos Estados Unidos desde a Revolução dos tempos dourados. Os teólogos americanos estão entre os intelectuais que mais usam a linguagem e as categorias desta filosofia, que serviria depois como uma forma vigilante contra as contradições quanto às Escrituras e a tradição Reformada¹⁴⁹.

As obras de Warfield foram utilizadas para combater a epistemologia kantiana, e o que ele chamava de subjetivismo de Scheleiermacher, desta forma a fama do professor de Princeton aumenta e podemos dizer que a mesma deu base para um novo termo entre a disputa dos conservadores e dos liberais teológicos, ou seja, surge o termo fundamentalista. Seguem abaixo os principais pontos que eram defendidos por Warfield tendo como ferramenta filosófica para a confirmação de suas teses a filosofia do Senso Comum:

- Quanto à inspiração e inerrância da Bíblia.
- Quanto da divindade de Cristo.
- O nascimento virginal de Cristo e os milagres.
- O sacrifício propiciatório de Cristo

¹⁴⁹ Basta ver os escritos de um dos mais lidos autores de nossos dias, é o Dr. Michael S. HORTON, que tem defendido Thomas Reid como um revolucionário, típico reformado, que compreende o mundo à luz da Bíblia. (1998, p. 124).

- A ressurreição de Cristo (MARSDEN, 1980, p. 113-116)

3.5.8. Uma avaliação da Influência de Reid

O Realismo Escocês do Senso Comum foi uma filosofia designada e projetada para preservar os benefícios da Revolução Científica moderada da Inglaterra expressamente para boa teologia, a ordem pública, e o racional bem-estar. Os filósofos do Senso Comum defenderam as grandes tradições do moderno pensamento inglês. Eles afirmaram as preocupações insistentes de Francis Bacon de que a verdade surge por meios empíricos e indutivos. Eles confirmaram a confiança de John Locke nas informações dos sentidos enquanto eliminam a discussão que confunde as ideias. Tais filósofos olharam de forma contundente para o físico Isaac Newton pela forma como ele insistia que a principal forma de conhecimento surge de estudos empíricos. Os filósofos escoceses consideraram a verdade como uma entidade estática, acessível igualmente para todas as pessoas onde quer que elas vivam, no presente e no passado. Eles deram grande valor à investigação científica; estavam profundamente comprometidos com um método empírico que desse mais garantias relevantes sobre os fatos; detestavam “especulações” e “metafísicas” como despropositados vãos que descolavam das básicas realidades da física e da mente humana. Alguns deles assumiram que suas abordagens poderiam ser usadas para convencer todas as almas racionais da verdade do cristianismo, a necessidade da tradição da ordem social, e a capacidade de métodos científicos para revelar qualquer possibilidade de leitura do mundo.

A influência¹⁵⁰ da filosofia escocesa comumente aparece nos trabalhos dos Princetonianos; ela é a base de toda a estrutura de educação deles. Na primeira conferência de Alexander sobre a natureza da verdade, tem-se um exemplo daquilo que sempre foi dado como ensino da filosofia escocesa, que se mostrou intimamente ligada ao Seminário de Princeton. Charles Hodge começa, em sua Teologia Sistemática, com uma discussão sobre o método teológico de tal

¹⁵⁰ Nas obras de Hunter percebemos que há ressaltos das posições de críticos da Teologia de Princeton do vigésimo-século ao dar muita importância ao Senso Comum escocês como matéria filosófica. Até mesmo esses, que pensam mais frequentemente na contribuição geral deles, perguntam de aumento na devoção deles se dá em muitos casos graças esta filosofia. Tais críticos estudam e desejam saber como a Filosofia de Senso Comum escocesa se torna defensora de teses que para eles são ingênuas, como a inerrância da Bíblia, para eles, este tipo de fenômeno deve ser mais estudado (1989, passim).

maneira que mostra o quanto sua obra estava presa em grande grau à perspectiva do Senso Comum.¹⁵¹

Historiadores reivindicaram que o Seminário Teológico de Princeton¹⁵² teve uma influência importante no décimo nono século no Presbiterianismo americano e, conseqüentemente, no Protestantismo americano.

Nos séculos XVIII e XIX, o Seminário Teológico Presbiteriano de Princeton ficou conhecido nos Estados Unidos por ser um centro para educação teológica e a casa de uma sucessão de teólogos presbiterianos, inclusive Archibald Alexander, Charles Hodge, A. A. Hodge, e Benjamim B. Warfield. Estes homens articularam o que foi conhecido como a "Teologia de Princeton", uma exclusiva mistura americana de filosofia do Iluminismo escocês, teologia confessional Reformada e movimento missionário americano, estrangeiro e local.

Por ser uma das mais influentes da Igreja Presbiteriana, a teologia ministrada em Princeton teve um largo prestígio no pensamento religioso americano. Observam-se relatos de estudiosos que enfatizaram que Princeton, por meio de seus diplomados, influenciou outros seminários e que, depois do décimo nono século, vários desses seminários adotaram os estudos de Charles Hodge¹⁵³ como textos básicos.

Além da preponderância de várias outras instituições que disseminaram o pensamento evangélico, Princeton estruturou outras instituições estrangeiras com o seu incentivo missionário. Tal desenvolvimento leva a um ponto muito interessante sobre a influência significativa nas instituições educacionais.

Na introdução sobre *A Teologia de Princeton*, Marck A. NOLL detalha o prestígio do Seminário de Princeton. Ele observa que os fatores de sua influência no contexto do século XIX acontecem por meio de quatro pilares (2001, p. 17-18):

¹⁵¹ Outro ponto que também merece estudo é fazer uma comparação entre a filosofia do Senso Comum e a filosofia apologética dos reformados holandeses, como Abraham Kuiper (1837-1920) e Hermann Bavink (1854-1921) até Cornelius Van Til (1895-1987).

¹⁵² Em outro lugar diz NOLL: "Ao estudar a importância do Seminário de Princeton para a historiografia moderna, temos o mais alto grau da compreensão do presbiteriano e do contexto evangélico americano" (2003, p. 184-185).

¹⁵³ A teologia de Hodge foi usada no Union da Virgínia e Columbia na Carolina do Sul (RIBEIRO, 1991, p. 204).

- Primeiro: Princeton apresentou "a maior estrutura de sua época em termos de influente treino para o ministério presbiteriano", ou seja, o curso de preparação de teologia fundamental ensinou mais de 5.500 estudantes, muitos dos quais se tornaram importantes líderes em várias denominações.¹⁵⁴
- Segundo: A Universidade de Princeton se aliou ao Seminário de Princeton em meio ao século XIX, aumentando ainda mais o número dos que foram influenciados por Princeton.
- Terceiro: As publicações dirigidas pelo seminário influenciaram vários estudiosos ao longo do país.
- Finalmente, a agência missionária era um importante espaço da Velha Escola: Charles Hodge costumava pregar na Assembleia Geral, e isso amplia a ideia, pois os professores de Princeton eram muito influentes principalmente na área intelectual.

3.5.9. Os missionários¹⁵⁵

O Seminário de Princeton influenciou o pensamento de toda uma geração de missionários. São evidentes o pensamento teológico de Princeton e sua visão

¹⁵⁴ Destaca-se o exemplo de Asbheel Green Simonton que se tornou o pai do presbiterianismo no Brasil. Um jovem que pelo o que observo teve uma astúcia muito próxima de Mott: "Além desses ressaltamos um outro importante movimento de jovens, que foi o Movimento de Estudantes Voluntários para Missões Estrangeiras, organizado em 1886, sob a influência de Dwight L. Moody (1837-1899). Seu organizador foi o incansável John R. Mott (1865-1955), leigo metodista norte-americano, uma das maiores expressões do movimento ecumênico. Mott criou também, em 1895, a Federação Mundial de Estudantes Cristãos" (MENDONÇA, 2011).

¹⁵⁵ O contexto de Simonton no Brasil nos parece muito mais calmo do que uma visão missionária posterior, se não veja nesta nota a preocupação do missionário leigo John R Mott: "A situação gravíssima da Igreja no mundo atual deve fazer com que os líderes das forças missionárias estejam unidos para reafirmar e re-planejar seu trabalho, sempre que necessário, de modo que, com os recursos disponíveis as necessidades e as oportunidades possam ser, muito mais adequadamente, atendidas. Poucos parecem ter uma apreciação viva e de profunda grandeza da nossa tarefa e dos recursos dos poderes que se opõem a nós. Estamos no início de uma nova era e nós não reconhecemos como deveríamos nos portar frente às forças antirreligiosas que estão se formando. Em algumas partes do mundo estamos enfrentando inimigos comuns. Nunca houve um momento mais crítico. Os melhores homens devem ser mobilizados. A mais sábia estratégia deve ser empregada. A filosofia materialista, a violência da atividade destrutiva comunista, os poderes do paganismo e de religiões e sistemas contrários aos ensinamentos de Cristo, a atitude reacionária de tantos governos, com referência à liberdade religiosa, da subordinação à perigosa religião para servir a fins políticos da concepção totalitária do Estado, e a necessidade de reformulação do sistema imperante industrial e comercial que são contrários aos princípios do amor cristão, conduzindo-nos à guerra internacional – há na nossa época um desafio aos seguidores de Cristo de grave urgência. Na verdade, estamos diante de mudanças estupendas ocorrendo em todo o mundo, são na verdade mudanças tão revolucionárias quanto qualquer outro da história da humanidade" (MOTT, 1935, p. 7-8).

missionária. Aqui temos o contato e a base da matriz filosófica do Protestantismo via Princeton no Brasil, passemos para a nossa confluência.

Havia uma crise diante das dificuldades causadas pela forma com a qual se firmava o conhecimento na época. Isso não fica só no campo científico, mas segue para as questões do campo religioso, principalmente por meio do desenvolvimento do pensamento do sistema ideal que vai de Locke até Hume. Dois caminhos poderiam ser tomados, do ceticismo ou da crença, da valorização da capacidade do homem de saber ou das possibilidades de conhecimento que faria com que o homem escolhesse no que poderia acreditar. Foi nesse sentido que verifica-se o primeiro capítulo dessa dissertação. No contexto americano, com a necessidade de uma estrutura defensiva contra o Iluminismo e uma melhor formulação da ênfase pietista, o mesmo homem que foi responsável pela crítica ao ícone Hume tem seu pensamento usado pelos formuladores do Seminário de Princeton, que o utilizará, tanto na estruturação da faculdade, como no seminário, como passo importante para compreensão da formação dos nossos primeiros missionários que foram filhos de Princeton. Desta forma, define-se que Thomas Reid é a base filosófica usada pelos nossos missionários diante do posicionamento frente às ciências.¹⁵⁶

O segundo passo demonstra que o tema de Thomas Reid fez parte do protestantismo brasileiro, pelo menos em seu início, via escola teológica de Princeton, por meio dos movimentos missionários que trouxeram para o Brasil homens como Simonton (RIBEIRO, 1991, p. 196 ss.) que defenderam a importância das escrituras. Contudo, não tendo como foco a perspectiva liberal, ou naturalista, mas as perspectivas princetonianas na formação do protestantismo

¹⁵⁶ VELASQUES entende que existem vários fatores, hoje, para se entender o porquê de uma filosofia ser abordada pelo que ele chama de “conservadorismo”; mas o que nos situa mais com o período que é estudado é o choque que ele identifica: “O modernismo teológico se distinguiu, primeiramente, pela aceitação das teorias das ciências da natureza a respeito da idade e forma de surgimento do universo e da vida. Essas teorias – particularmente a da evolução, de Charles Darwin, que propunha a origem comum de todas as formas de vida – atingiam decisivamente a doutrina tradicional da criação, baseada nos escritos do Antigo Testamento” (VELASQUES FILHO; MENDONÇA, 2002, p. 112). Em outro lugar ele identifica desta forma: “outro traço distintivo do modernismo teológico foi a aceitação do naturalismo como explicação filosófica do mundo. Para o naturalismo, a natureza é uniforme, e as leis que a governam são universais. Esse pressuposto repercutiu de diferentes modos no interior da teologia moderna, mas principalmente na forma da rejeição de acontecimentos sobrenaturais como o nascimento virginal de Jesus, seus milagres e sua ressurreição. Como consequência, a afirmação da divindade de Cristo passou a ser questionada, e os liberais passaram a vê-lo menos como Deus e mais como um homem dotado de um grau de divindade superior àquele dos demais” (p. 113).

brasileiro, ressaltam questões contra os católicos-romanos.¹⁵⁷ Ribeiro diz que os teólogos de Princeton que aqui estiveram no início da história da implantação do cristianismo protestante eram antes fiéis aos princípios de:

- Plena inspiração da Bíblia.
- Os sentidos dão a percepção da realidade exterior.
- Uma supervalorização da experiência religiosa.

Estes pontos são o que mais enfatizam o pensamento de Princeton, e no Brasil isso configura na atuação missionária e na forma como isso influencia as ações de um ex- padre, o Rev. José Manoel da Conceição.

3.5.9.1. O contexto nacional:

Ribeiro, em *Igreja Evangélica e República Brasileira* (1889-1930), ressalta: “[...] autoridade final, plena e infalível da Bíblia, e Senso Comum que leva à epistemologia empírico-indutiva, resultaram é claro, nas consequências do processo de introdução e implantação da Reforma [sic] na religião, no Brasil” (RIBEIRO, 1991, p. 197).

A mentalidade calvinista de Princeton aparece no Brasil a partir do Segundo Reinado, através de missionários presbiterianos oriundos dos Estados Unidos. Antes deles havia outros grupos que começaram a se reunir com o propósito de congregar marinheiros e viajantes que passavam pelo Rio de Janeiro, isso graças à assinatura do tratado do comércio entre Portugal e Inglaterra, em 1810, que concedia relativa liberdade de culto aos estrangeiros residentes no Brasil. Tal tratado não apenas incentivou a imigração, mas também encorajou a permanência de ingleses (cf. HACK, 1992, p. 16)

¹⁵⁷ O RIBEIRO mostra que dois elementos foram fundamentais para a implantação do protestantismo em solo brasileiro, o que ele chama de Reforma (sic): a questão da infalibilidade das escrituras e do uso do Senso Comum, diz ele: “A consequência mais evidente é o quadro de referência da pregação e da controvérsia com a Igreja Romana. Os missionários, invariavelmente, entravam em qualquer polêmica, escrita ou oral, com a condição de que as posições em confronto fossem provadas pela Bíblia, somente pela Bíblia e claramente pela Bíblia. Os líderes católicos romanos brasileiros deixaram-se envolver, e com esperteza pouco produtiva, recorreram expediente das “Bíblias Falsificadas”, em que impugnavam as edições das Sociedades Bíblicas, porque não incluíam os Apócrifos; proibiam a leitura e as queimavam em público. Os evangélicos, que passavam a ter a vantagem do martírio, alegremente convocavam à arena a “Bíblia Católica”, para usá-la como fonte de verdade, e para comparar os textos alegados com as edições “Protestantes”. O resultado era arrasador, contra polemista católico, já então de todo enleado na malha tecida pela autoridade infalível da Bíblia, combinada com o método de pesquisa empírico-indutiva, que somente admitia ao debate fatos bíblicos, i.e, textos” (p. 197).

3.5.9.2. O uso da Bíblia como forma definidora da religião protestante

O assunto a ser tratado neste tópico aborda os missionários princetonianos¹⁵⁸ que atuaram no Brasil até a influência do missionário genuinamente brasileiro, o ex-padre José Manoel da Conceição. RIBEIRO destaca:

SIMONTON, após o Princeton College e um pequeno interlúdio com a ciência jurídica, cursou o Seminário de Princeton, onde se formou em 1859. CHAMBERLAIN, após dois "colleges" (Delaware e Union), onde se formou professor, e um intervalo brasileiro, foi, já ordenado pastor, para o Seminário de Princeton, onde estudou pouco mais de dois anos. BLACKFORD, após o Washington College, da Pensylvania, foi para o Seminário Western, em Allegheny, onde se formou em 1860. Não sei onde SCHNEIDER estudou; foi ordenado pelo Presbitério de Ohio. CONCEIÇÃO foi, evidentemente, autodidata, com a natural influência de BLACKFORD e SIMONTON; conhecemos sua tendência teológica pelo voto de 1868, no Presbitério, contrário à reunião com a Nova Escola. A posição teológica de SCHNEIDER encontra-se em sermões, e no fato de ter sido ele o tradutor de HODGE, A.A. *Esboços de Teologia* (RIBEIRO, 1991, p. 203, grifos meus).

RIBEIRO infere sua tese por meio de uma análise da formação destes missionários oriundos do norte, mas os do sul também têm sua formação na teologia de Princeton¹⁵⁹:

Em 1869 chegaram os primeiros sulistas, Edward Lane e Geon Nash Morton; o último não chegou a marcar o caráter da jovem igreja brasileira. John Rockwell Smith e John Boyle vieram em 1873. Vieram modelados pela mesma matriz teológica dos nortistas, pois receberam todos a poderosa influência de Robert L. Dabney, professor de Teologia Sistemática no Union, Virgínia, de 1853 a 1883. DABNEY "usava Turretine (*sic*) (em latim) como texto de classe" (e nisto acompanhava Princeton) Seu *Silabo e Notas do Curso de Teologia Sistemática e Polêmica* ensinado no Union foi publicado em 1871, revisto e reeditado

¹⁵⁸ SIMONTON em 1859, BLACKFORD em 1860, SCHNEIDER em 1861, a eles se une CONCEIÇÃO, 1865, e depois CHAMBERLAIN, em 1866. Segundo RIBEIRO "estes cinco modelaram os primeiros pastores brasileiros; criaram e publicaram a *Imprensa Evangélica*; estabeleceram diretrizes de propagação da Reforma; selecionaram literatura teológica e popular e publicaram-na; implantaram os novos usos, costumes e valores no subgrupo social em expansão de aderentes da Reforma" (RIBEIRO, 1991, p. 202).

¹⁵⁹ NOLL aponta que a posição da Velha Escola dominou o Seminário de Princeton até os anos 1920, e conseqüentemente essa influência atingiu o Union, Virgínia, o Columbia, da Carolina do Sul por pouco tempo mais (RIBEIRO, 1991, p. 204).

em 1878 e teve ao todo seis edições, a última em 1927. Por meio de seu ensino seus alunos e seu livro de classe, o Dr. Dabney provavelmente fez mais para modelar o pensamento da Igreja Presbiteriana do Sul que qualquer outra pessoa". "No Seminário Columbia (Carolina do Sul) o ensino de (James Henley) Thornwell e a Teologia de (Charles) Hodge foram a base do ensino teológico. A contribuição peculiar de Thornwell ao pensamento sul-presbiteriano foi no capítulo da eclesiologia: ensinava que a igreja nada deve incluir em sua teologia, governo ou culto que não derive especificamente, ou por boa e necessária inferência, da Escritura. O silêncio da Escritura é proibição tão real como ordem clara de não fazer. Onde Deus não ordenou, a igreja não tem jurisdição. Mais que qualquer outro, Thornwell desenvolveu a doutrina do caráter não-secular da igreja."²² [...] Lane e Smith formaram-se no Union de Dabney. Não encontrei o seminário de Boyle, mas apenas que fez o "Danville College". Boyle é do Kentucky, Presbitério da Transilvânia. O Seminário de Danville, complementar do "College", foi apossado no início da Guerra da Secessão pela Nova Escola nortista, e de lá se retiraram os estudantes da Velha Escola. Boyle foi Velha Escola. [...] Creio poder afirmar que nossos sulistas, como os nortistas, têm sua matriz teológica em Princeton (1991, p. 203).

A pesquisa de Ribeiro mostra de maneira clara que as missões estrangeiras presbiterianas que atingiram o Brasil tinham por base a formação teológica em Princeton, pois no Brasil as áreas que mais ganharam destaque nas atividades missionárias estavam pautadas na pregação da autoridade das Escrituras frente o catolicismo (religião vigente no Brasil), tema comum na teologia de Princeton. Percebe-se que o pensamento dos missionários que formaram a base do presbiterianismo do Brasil exerceu duas linhas de influência: o evangelismo e o ensino.

3.5.9.3. O evangelismo

O movimento missionário no Brasil tornou-se viável graças às condições propícias que estruturaram a aliança entre a nação protestante inglesa e a nação portuguesa católica. Portugal, durante anos, foi governado da colônia, isto devido às guerras napoleônicas que causaram o espanto e a fuga da coroa portuguesa para o Brasil.

As embarcações inglesas trouxeram protestantes à Colônia, que fixaram residência no Brasil e precisavam continuar com a vida adorativa. Entende-se que até então não havia protestantes no Brasil, e que depois destas necessidades ocorreram promulgações que davam a liberdade de culto aos estrangeiros; desde que as salas de reuniões não tivessem o formato de templo e que não se fizessem divulgações proselitistas.

3.5.9.4. A efervescência do século XIX o uso das Bíblias

Mudanças importantes ocorreram nas décadas de 20 a 50 do século XIX, como a criação de sociedades bíblicas na América Latina: as Sociedades Bíblicas Britânica e da Colômbia.¹⁶⁰

No Brasil, as Bíblias começaram a chegar no ano de 1842, começando com 55 Bíblias e 93 Novos Testamentos, vindos de Nova York; 408 volumes em 1849; 1.500 ao todo de 1842 a 1853. De Londres vieram cerca de 2.500 volumes até 1854 (Imprensa Evangélica, 2.5.1874, p. 69).

O movimento da Independência do Brasil facilitou a propagação de comportares (vendedores e distribuidores de Bíblias). De 1855 a 1859, foram 20 mil os volumes vendidos ou dados. O Brasil tornou-se um forte reduto de leitores da Bíblia. Ribeiro ressalta: Em 1874 constituía-se na Igreja Presbiteriana do Rio uma Sociedade Bíblica Brasileira com o objetivo único de difundir a Bíblia no país. Nesse mesmo ano a Imprensa Evangélica calculava em 100.000 as Bíblias e Novos Testamentos já vendidos no Império (Imprensa Evangélica, 2.5.1874, p. 69).

Depois vieram os pregadores, que encontraram um país com liberdade religiosa, mesmo com a inconformidade do clero nacional e estrangeiro.

Destacam-se os povos de emigração, que eram protestantes, como alemães, suíços e ingleses.

¹⁶⁰ Aqui temos um ponto que define o tipo de atuação que marca a diferença entre o agir protestante e o agir católico no Brasil: A criação de Sociedade Bíblicas ressalta a importância da Bíblia no processo de evangelização, sendo esta a parte deficiente, devido à ausência de Bíblia no contexto religioso brasileiro; além de demonstrar que nos países protestantes a alfabetização era um ato de fidelidade a Deus, diferente do Brasil que passava por um alto grau de analfabetismo. (Cf. RIBEIRO, 1973, p. 72).

Todos esses detalhes foram importantes para a fundamentação de um ambiente que desde já assimilava a nova perspectiva religiosa; o protestantismo já demonstrava seu rosto no ambiente brasileiro. Havia a necessidade de pregadores, e como os teólogos de Princeton tinham uma base que, por meio do Senso Comum, defendia a autoridade das Escrituras, o ambiente não poderia ser mais propício.

3.5.9.5. As estratégias missionárias

Em 1859, a Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos da América aprovou, como parte do Relatório de Junta de Missões Estrangeiras, que o Rev. Ashbel Green Simonton (1833-1867)¹⁶¹ fosse nomeado para o campo missionário do Brasil. A missão de Simonton era basicamente essa:

A missão seria um tanto experimental. Seus primeiros objetivos serão: explorar o território, verificar os meios de atingir com sucesso a mente dos naturais da terra, e testar até que ponto a legislação favorável à tolerância religiosa será mantida se o resultado dessas investigações for positivo – e temos plenas razões para supor que sim – a missão poderá depois ser ampliada em termos que as circunstâncias justifiquem (RIBEIRO, 1981, p. 17-18).

Essas informações possivelmente foram passadas por um homem que em 19 de agosto de 1835 chegou ao Brasil, o pastor norte-americano Fountain E. Pitts; o seu objetivo era estudar a possibilidade de enviar pregadores.

¹⁶¹ Segue um trecho de seu Diário, no qual relata sua vocação para missões: “Ouvi hoje um sermão muito interessante do Dr. HODGE sobre os deveres da igreja na educação. Falou da necessidade absoluta de instruir os pagãos antes de poder esperar qualquer sucesso na propagação do Evangelho e mostrou que qualquer esperança de conversões baseada em obra extraordinária do Espírito Santo comunicando a verdade diretamente não é bíblica. Esse sermão teve o efeito de levar-me a refletir seriamente no trabalho missionário no estrangeiro. O pequeno sucesso que aparentemente apresentam as operações missionárias conduziu-me a não pensar em ser missionário, mas vejo que estava enganado. Que os pagãos devem ser convertidos a Deus está claramente revelado nas Escrituras, e estou convencido de que o dia deles se aproxima rapidamente. Os que estão hoje trabalhando preparam o caminho e Deus não deixará que seu trabalho seja em vão. Quem lança os fundamentos receberá galardão igual ao de quem faz o acabamento do edifício. Eu nunca havia considerado seriamente a alternativa de trabalhar no estrangeiro; sempre parti do princípio de que minha esfera de trabalho seria em nosso país, tão vasto, e que cresce tanto. Pois estou agora convencido de que devo considerar a possibilidade seriamente; e se há tantos que preferem ficar, não será meu dever partir?” (SIMONTON, 1982, p. 106). O nome Ashbel Green foi dado em homenagem ao Dr. Ashbel Green (1762-1848), que como vimos foi presidente durante 10 anos (1812-1822) (cf. SCHAFF apud HERMISTEN, 1999, p.92). Bem como assinala Chartier, as lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, seus valores e seus domínios (Cf. CHARTIER, 1990, p. 45).

4. REALISMO DO SENSO COMUM E A FILOSOFIA BRASILEIRA NO SÉCULO XIX: CONVERGÊNCIA

Portugal legou-nos duas heranças culturais que acabaram por transformar-se em tradições profundamente arraigadas. Temos em

vista a *moral contra-reformista* e o denominado *cientificismo* (PAIM, 2000, 162).

4.1. Fé e Filosofia

Um detalhe importante ao se falar da filosofia brasileira no século XIX é que ela está intimamente ligada à Igreja Católica Romana. Mesmo confrontada com o iluminismo francês, o catolicismo brasileiro se mantém forte e envolvente, por isso, as ideias iluministas não chegarão a formar um contraponto ameaçador à fé. Pelo que tudo indica somente na virada do século a Igreja católica será mais ameaçada e terá uma tônica mais defensiva quanto a sua fé.

Como ressaltai, a escola de Princeton em sua origem (1812) representa uma reação contra o desenvolvimento do arminianismo que surgiu no contexto das igrejas americanas, principalmente depois da Assembleia de 1801, que estabeleceu certa convergência entre as Igrejas Presbiterianas e Congregacionais, iniciativa esta que teve como objetivo unir esforços para melhor assistir o Oeste que se povoava rapidamente. É claro que neste afã houve choques entre as denominações devido a questões eclesiásticas e doutrinárias, por isso o Seminário de Princeton surge como uma reação a estas questões que envolvem doutrinas entre o que se chama Velha Escola, os tradicionais e ortodoxos, e a Nova Escola, aqueles que mantiveram uma concepção mais aberta e arminiana (Cf. Ribeiro 1991, p. 193).¹⁶² Porém, fora isso, podemos dizer que a formação intelectual dos americanos, no contexto acadêmico, foi mais agressiva, devido à forte influência iluminista.

Princeton, que formou os pastores evangelistas que vieram ao Brasil, é então de forte influência calvinista,¹⁶³ o que ficou evidente com as obras de A.A. Hodge e Charles Hodge que, como diz Ribeiro, sintetizam a teologia de Princeton

¹⁶² Sobre estes importantes encontros ver a Obra de Noll: *A History of Christianity in the United and Canada*, Grand Rapids, Michigan, 1993; e *The Princeton Theology, 1812-1921*, de 1983. Nestas obras Noll ressalta a forte tendência de cada vez mais racionalistas adentrando no universo religioso norte-americano causando uma discussão constante entre ortodoxos e reformados.

¹⁶³ Não estamos entrando na questão pietista que dará fortes traços espirituais aos formados em Princeton, algo que de certa forma começa no século XVIII entre os holandeses, uma forte aliança entre ortodoxia reformada e o pietismo (Cf. HESSELINK, in McKIM, 1998, p. 340). É sempre importante ver a palavra de Tillich sobre o pietismo: “Esta é uma das mais importantes observações para se entender o desenvolvimento da teologia protestante depois da Reforma até hoje” (Cf. Tillich, 1986, p. 43).

(RIBEIRO, 1991, p. 195) e que receberão nossa atenção no próximo capítulo. É claro que a principal fonte foi a obra de Francis Turretini (em latim), *Institutio Theologiae Elencticae*, texto que foi substituído pela Teologia Sistemática de Charles Hodge nos anos posteriores à formação do Seminário.¹⁶⁴ Nesta base temos um ponto que caracteriza a matriz teológica presbiteriana brasileira e também nos dá pistas para melhor compreender a questão filosófica: As obras de Turretini e Hodge refutam o arminianismo, a questão sacramental dos luteranos e a Igreja de Roma e os **racionalistas** quanto à natureza e autoridade da Bíblia (Cf. Ribeiro, 1991, p. 195). No meu modo de ver, a questão envolvendo os racionalistas e a importância da Bíblia em contraposição à pregação de um novo ramo do cristianismo no Brasil personifica e gera a matriz típica dos presbiterianos brasileiros.

O que entendo é que a formação de Princeton além de ser pietista, explicando a valorização da experiência espiritual, é também uma reação ao racionalismo,¹⁶⁵ ou seja, os missionários formados em Princeton e outras escolas que combatiam influências céticas e que se fizeram presentes na plantação das Igrejas século XIX e início do século XX no Brasil na denominação presbiteriana tiveram uma base mais aplicada à discussão que por vezes estava envolvida pelos embates de cunho intelectual. Na formação de Princeton, bem como na formação do contexto acadêmico dos primeiros pastores, as questões racionalistas estavam presentes desde os desafios de Locke, Berkeley e Hume, e logo depois com Kant. O ceticismo de Hume foi um desafio para Reid, que gerou uma cópia de ação entre os americanos e depois entre os formadores dos pastores brasileiros. Ou seja, a religião e o pensamento filosófico estavam bem próximos em Princeton.

Já no Brasil temos algo parecido, mas aqui a fé não parece estar tão ameaçada assim. Perceberemos que as questões filosóficas do século XIX no Brasil se assemelham com as questões da formação de Princeton e o contexto americano, mas com diferentes peculiaridades. Por isso, vamos fazer nesta parte

¹⁶⁴ COSTA comenta: “Os teólogos de Princeton estavam fundamentados dentro da tradição Reformada; tendo Turretini e os símbolos de Westminster como expressões fidedignas deste pensamento que encontrava a sua fonte na sistematização de Calvino. O Seminário, portanto, considera-se um legítimo defensor da Fé Reformada” (COSTA, 2003, p. 105).

¹⁶⁵ Parece-nos que este não é o caso dos batistas da época, nem em outras denominações pentecostais que possamos comentar.

uma avaliação do que estava acontecendo com o desenvolvimento filosófico e a religião no Brasil.

4.1.2. Uma fé não tão ameaçada

Minha compreensão é que no Brasil o sistema católico foi uma espécie de couraça que impediu as investidas mais racionalistas, minimizando a compreensão racionalista das ideias modernas oriundas do iluminismo francês, por exemplo. O iluminismo Português foi diferente, esteve mais próximo do empirismo baseado na Inglaterra e no espiritualismo eclético que mantinha traços da fé e do mesmo empirismo. Isso explica o fato de o Senso Comum não ser algo tão novo para o contexto brasileiro e mais: mostra por que o mesmo não foi tão difundido, e a isso se somam duas questões: o fato de ser a fé protestante, por meio dos presbiterianos, uma questão apenas de autoafirmação em meio ao novo ambiente evangelístico, não havia necessidade de combater o racionalismo, mas apenas pregar a nova fé que tem sua base na crença e não nas questões acadêmicas. E, em termos de Senso Comum, muito do que Princeton tinha os brasileiros já conheciam por meio do empirismo de pensadores como Silvestre Pinheiro e por meio do ecletismo espiritual de Victor Cousin. Por isso, nesta parte do trabalho mostramos como isso se deu, com seus respectivos pontos de contato.

Nas últimas décadas do século XVIII, a sociedade colonial era composta de cerca de três milhões de habitantes. A maioria vivia na faixa litorânea, vinculada à grande lavoura de cana-de-açúcar. No interior, a população era mais rarefeita, vivendo da pecuária. Mas na região centro-leste se havia intensificado desde a primeira metade do século o povoamento, em função da corrida em direção a Minas Gerais (Cf. AZZI, 1991, p. 13). Com o desenvolvimento urbano, cresceu também o nível cultural da população, em seus segmentos superiores. Neste sentido, o aparecimento de diversos grupos literários organizados em Arcádias é bastante significativo (Cf. *Ibidem*, p. 13).¹⁶⁶

¹⁶⁶ Na compreensão de Riolando AZZI (1991, *passim*), o pensamento católico nos três primeiros séculos do Brasil estava vinculado com a ordem social, política econômica da Colônia, marcada pela ideologia de cunho autoritário; já depois de alguns anos de implantação do pensamento católico nos séculos posteriores, de forma especial no século XIX, há uma posição antiliberal, provocando assim atitude conservadora e até mesmo reacionária da instituição eclesiástica frente ao avanço da sociedade burguesa liberal. A crise do sistema colonial é, portanto, entendida como um conjunto de tendências políticas e econômicas que forjavam no

Seria muito injusto tirar da história do Brasil a forma como a filosofia brasileira sempre caminhou junto com a religião e, como diz Zilles, a religião não é fenômeno situado fora do tempo (ZILLES, 2002, p. 11). Isso é tão verdadeiro que encontramos na história do Brasil a filosofia intimamente ligada à religião. Creio que isso facilitou a forma como o Protestantismo encontrou espaço no contexto brasileiro. Alguns fatores que me levam a crer nisso:

1. Os ideais franceses não foram tão nocivos à religião como foi na França.
2. A Igreja católica era forte, e esteve envolvida dos lados mais contraditórios, como por exemplo, havia clérigos favoráveis à Independência do Brasil, como havia clérigos favoráveis à manutenção da Colônia, detalhe importante é que cada lado usava a fé para manter seus argumentos.
3. Mas, mesmo os não clérigos, os intelectuais, mantinham o mesmo discurso, fé e visão liberal.

Quando se trata da Proclamação da República, temos algo semelhante, e podemos perceber a importância de uma visão filosófica que mantém a importância dos ideais da fé dos cristãos¹⁶⁷ de forma concomitante com a linha do empirismo de Silvestre Pinheiro e o espiritualismo eclético de Victor Cousin.¹⁶⁸

Ou seja, no Brasil os ataques à fé não são tão evidentes como já começara ampla e fortemente na Europa e América do Norte. Aqui não temos um questionamento quanto à fé, como veremos, mas há espaço entre os intelectuais para o que se pode chamar de modernidade, e tão somente modernidade. Olhar para a filosofia americana e inglesa é olhar para o desenvolvimento científico que

sentido de desatar os laços de subordinação entre as Colônias e Portugal, começando pelo desenvolvimento das classes mais abastadas no desenvolvimento geopolítico e econômico do país.

¹⁶⁷ Por isso, creio que as ideias de Princeton são condizentes com a sociedade brasileira, que mesmo tendo a base católica, e mesmo sendo o principal foco dos primeiros escritos em termos de uma apologia à fé protestante e detrimento da fé católica, e mesmo sendo o foco evangelístico, o ponto mais comentando e ressaltado nas obras que tratam da ação protestante em nosso meio, creio que a Religião proporcionou um encontro mais ecumênico, mais aceitável, entre os católicos e protestantes.

¹⁶⁸ Sobre isso trato neste capítulo que mostra como o ambiente era favorável a este encontro que proporciona o desenvolvimento de uma característica presbiteriana ao embate bíblico.

leva para a modernidade (e isso vem no bojo do protestantismo que encontramos entre ingleses e americanos).

Seria a saída da escolástica, o que para muitos era um atraso¹⁶⁹, e o protestantismo representava um passo a favor desta almejada modernidade. Como diz Hill: “Uma grande revolução não pode ocorrer sem ideias. Para matar ou morrer, a maioria dos homens precisa acreditar intensamente em algum ideal” (HILL, 1992, p. 8). O que vemos então é que a modernidade é projeto que faz parte do desenvolvimento cultural brasileiro, e tudo está bem próximo à religião, política e filosofia.

4.1.3. O iluminismo Português e o Empirismo

Azzi (1991, p. 13), Viera (1980, passim) e Domingues (1970, p. 20) identificam no Marquês de Pombal um incentivador da modernidade portuguesa e, por conseguinte, brasileira. Além disso, os efeitos das ações de Pombal pelo desenvolvimento industrial europeu criaram a necessidade de segmentos mais amplos da sociedade, com capacidade para absorver uma visão educacional mais próxima do método de Luís Antônio Verney (1713-1792); como diz Costa, ele é na verdade um precursor de Pombal quanto às questões educacionais. A obra “Verdadeiro Método de Estudar” na qual se opôs à tradição escolástica em prol de uma visão mais moderna como a de Descartes, por exemplo, foi uma das grandes formas de se mudar o contexto escolástico para o contexto de forma liberal (Costa, 1990, p. 60).¹⁷⁰

Como sabemos, o Marquês de Pombal foi o principal responsável pela alteração do sistema educacional português, pois por meio dos jansenistas que

¹⁶⁹ No século XVIII, acentuou-se a perversão do aristotelismo conimbricense na medida em que a Companhia de Jesus, em sua 16ª Congregação Geral (1730-1731), sancionou uma abertura à filosofia moderna, partindo do princípio de que as explicações dos fenômenos da natureza pelo método experimental não só não estão em oposição à doutrina aristotélica, mas com ela concordam perfeitamente. Essa abertura promoveu a presença política do “estrangeirado”, nome pelo qual ficou conhecida a intelectualidade portuguesa que, ciosa de sua formação no estrangeiro (França, Inglaterra e Itália, principalmente), passou a denunciar como causa da decadência da cultura nacional o sistema de ensino dos jesuítas. Em resposta a esse jogo de forças políticas, configurou-se uma permeabilidade à filosofia moderna sob a forma do ecletismo, a exemplo da *Philosophia universa eclectica* (1754) de Inácio Soares. Outro exemplo é o da *Philosophia libera seu eclectica rationalis et mechanica sensuum* (1775) de Inácio Monteiro, que afirma ter percorrido e superado sucessivamente as divergências entre Aristóteles, Descartes... (Cf. CERQUEIRA, 2011, p. 170).

¹⁷⁰ Segundo Costa, “até meados do século XVIII o pensamento filosófico português estava quase que circunscrito aos volumosos comentários à obra de Aristóteles e à defesa da escolástica feita pelos professores de Coimbra” (COSTA, 1999, p. 57).¹⁷⁰

foram colocados no lugar dos jesuítas foram introduzidos conceitos galicanos no controle do Estado sobre a Igreja. Os jansenistas passaram então a dominar os seminários portugueses e brasileiros.¹⁷¹ O sistema fundante do pensamento escolástico do Império estava cada vez mais condenado pela visão de mundo além das fronteiras portuguesas. Estava condenado, pois um grupo de intelectuais movimentaria os revolucionários, forçaria a Independência da Colônia e posteriormente lutaria pela República.

Paim sobre isso ressalta:

É certo que o empenho de demolição da obra de Pombal não se revelou suficientemente forte para revogar a reforma da Universidade [de Coimbra], cujo principal resultado consistiu em promover a emancipação do pensamento científico. A adesão à física peripatética deixou de ser, como diria Verney, um ato de fé. Graças a isto, ao alvorecer do novo século a elite brasileira conta em seu seio com uma valiosa equipe de naturalistas e pesquisadores, entre os quais se destacam José Bonifácio de Andrada e Silva, Conceição Veloso, Arruda Câmara, Câmara Bittencourt de Sá e tantos outros. Aos brasileiros é que incumbiria levar a revisão da escolástica às últimas consequências, para completar tão tardiamente o processo de nossa inserção na meditação da época Moderna (1967, p. 47).

Como vemos as reformas de Pombal implicam em importantes mudanças, mas como diz Paim, outras eram necessárias em direção à modernidade, como a eliminação da Real Mesa Censória (Cf. PAIM, 1984, p. 221) que continuaria censurando os filósofos considerados como proibidos, tais como Hobbes, Espinosa, Locke, Voltaire, Rousseau e outros.

O resultado das reformas pombalinas pode ser visto neste pequeno resumo sobre a filosofia no Brasil pela ótica de Luís Alberto Cerqueira:

As primeiras evidências desse processo histórico começam no final do século XVIII, quando o poeta Sousa Caldas publica uma Ode ao Homem Selvagem (1784), sob a influência da ideia de homem natural em Rousseau. Em 1800, o bispo Azeredo Coutinho funda o Seminário de

¹⁷¹ Sobre isto é importante consultar a obra de Mario Domingues: O Marquês de Pombal: O homem e sua época (Cf. 1970, p. 29).

Olinda, onde foram introduzidos estudos de física experimental, história natural e química. Em 1808, a corte portuguesa se transfere de Lisboa para o Rio de Janeiro em fuga da invasão napoleônica; nesse mesmo ano, Hipólito da Costa começa a publicar, em Londres, o periódico *Correio Brasiliense* (1808-1822), que passou a divulgar as ideias liberais. Nos anos de 1813 e 1814 são publicados, no Rio de Janeiro, 18 números de *O Patriota*, periódico dedicado exclusivamente à difusão do conhecimento científico no Brasil. De 1813 a 1816, Silvestre Pinheiro Ferreira organiza e oferece no Rio de Janeiro, onde se encontra como membro da corte portuguesa, um curso ao estilo do empirismo de Verney, as *Preleções filosóficas*, nas quais ele se serve do sensualismo de Condillac para explicar a natureza do discurso, da linguagem e das ideias. Em 1816, a mudança de um grupo contratado de artistas acadêmicos franceses para a corte do Rio de Janeiro causará, nas décadas seguintes, profundo impacto na vida cultural brasileira. Dez anos após a declaração da Independência (1822), e uma vez consolidada a autonomia do país, Frei Francisco do Monte Alverne, famoso orador e estudioso da literatura francesa, encontra-se a lecionar filosofia em seminário no Rio de Janeiro, onde estimulou o jovem Gonçalves de Magalhães, recém-formado em medicina, a estudar o romantismo de Chateaubriand e o espiritualismo de Victor Cousin (2011, p. 177).

É neste campo que surge a intelectualidade brasileira do século XIX, sendo elas oriundas de academias baianas e cariocas apoiadas por Pombal.¹⁷² Estes estão ligados de alguma forma ao pensamento europeu, e serão responsáveis por formatar o futuro do pensamento filosófico brasileiro. O tema girava em torno da ciência como um instrumento mais apropriado para a realização do bem-estar dos povos (Cf. AZZI, 1991, p. 62). Uma ligação muito íntima com a Revolução Industrial, mais uma vez a simpatia com a visão empirista¹⁷³.

¹⁷² Não que Pombal estava interessado na Independência e sim por que Pombal foi uma espécie de moderno, que enxergou no universo europeu mercantilista a necessidade de mudanças e reformas no País. Costa ressalta que: “O catolicismo brasileiro se desenvolveu à revelia do Vaticano, contando com a complacência dos padres locais. O catolicismo pátrio teve os seus contornos desenhados dentro de um ecletismo cultural e religioso, surgindo daí uma religião exótica à brasileira... (cf. COSTA, 1999, p. 128).

¹⁷³ Creio que Hooykaas sintetiza bem isto em sua maneira de entender a religião e o desenvolvimento da ciência quando aponta a importância do contexto empiristas reformado: “As pesquisas sociológicas têm demonstrado que, até bem recentemente, os protestantes foram relativamente mais numerosos entre os cientistas do que seria de se esperar em função do seu número global. A. de Candolle (1885) constatou que, entre os membros estrangeiros da Académie des Sciences de Paris, de 1666 a 1883, os protestantes foram bem mais numerosos do que os católicos romanos. Na população da Europa Ocidental, fora da França, a proporção de católicos romanos para protestantes era de seis para quatro, enquanto, entre os membros estrangeiros da Académie des Sciences, era de seis para vinte e sete. Na Suíça, a proporção de católicos romanos para protestantes era de dois para três; no entanto, durante o período mencionado, houve quatorze

Veremos agora como isso se deu no que julgo ser duas importantes formas, o empirismo e o espiritualismo eclético:

4.1.3.1. O empirismo brasileiro e o americano

Para melhor entender a filosofia brasileira, Paim aponta o livro de Silvio Romero (1854-1914) *A Filosofia no Brasil*, de 1876 que mostra desta forma uma espécie de resumo do pensamento do século XIX:

A tese mais geral do livro está anunciada deste modo: “Os filósofos brasileiros não se prestam... a uma classificação lógica, filha das leis que presidem ao desenvolvimento dos sistemas, não existindo estes aqui. Forçado a apresentar uma, ela seria em três grupos: a) escritores educados sob regime do sensualismo metafísico francês dos primeiros anos deste século e que passaram para o ecletismo cousiniano; b) reatores neocatólicos filiados às doutrinas de Gioberti e Rosmini, ou às Balmés e Ventura; c) e, afinal, espíritos que se vão emancipando sob tutela das ideias de Comte ou as de Darwin.

É claro que quanto ao ponto “c” temos de continuar o nosso trabalho em outro momento, mas nos anteriores Paim, ao citar Silvio Romero, nos mostra que os primeiros estão indo do sensualismo para o ecletismo e não que os dois sejam totalmente diferentes, na verdade os ecléticos brasileiros não pretendiam apagar da história o ambiente empirista em que se formaram. Ao estudarem especificamente a obra de Monte Alverne ou Porto Alegre queriam de certa forma perpetuá-lo. Era grande o apreço que tinham por Silvestre Pinheiro Ferreira e o jovem Domingos Gonçalves de Magalhães, achando-se em Paris, conseguiu que colaborasse na revista Niterói (Cf. PAIM, 1986, p. 3).

4.1.3.1.1 Silvestre Pinheiro

protestantes suíços membros da Académie, e nenhum católico” (Cf. HOOYKAAS, 1988, p. 126). Tal compreensão é vista também por Woortmann: Tornando-se Newton o mito fundante da ciência moderna, aquilo que Gusdorf (1967) chamou de a “fascinação newtoniana” permeou tanto as ciências físicas como as morais. A memória da tribo científica organizou-se em torno do célebre verso de Alexander Pope em seu *Poetical Works*, de 1785, reproduzido em todos os textos sobre o grande físico/metafísico da era moderna:

A Natureza e suas leis escondiam-se na noite; Deus disse: “faça-se Newton”, e tudo se fez luz.

A história linear da marcha para a modernidade também “higienizou” Copérnico e Bruno, ocultando suas motivações místicas, e terminou por se tornar dominante não só porque o hermetismo foi minado no século XVII, mas por efeito do próprio humanismo renascentista [...] (WOORTMANN, 1997, p. 111-112).

Sobre Pinheiro, Paim afirma o seguinte:

Coube a Silvestre Pinheiro Ferreira, no plano teórico, conceber um sistema filosófico que permitisse à cultura luso-brasileira integrar-se à Época Moderna e superar as insuficiências do *empirismo mitigado*.¹⁷⁴ No plano prático, foi incumbido de realizar o trânsito da monarquia absoluta para a constitucional, como chefe do último governo de D. João VI no Brasil. Mais tarde radicado em Paris, tornou-se, em seu tempo, um dos principais teóricos europeus do liberalismo político (Cf. PAIM, 1986, p. 33).¹⁷⁵

O Brasil se desenvolve com a vinda da Coroa para o Brasil, isto proporcionou condições inteiramente novas para a cultura nacional. Os pontos relevantes como abertura dos portos estabelecem contatos com outras culturas gerando forte influência. Outros pontos interessantes destas aberturas ampliam e dão maior consistência à intelectualidade. Sobre estes detalhes Paim registra a Imprensa Régia, a Biblioteca, as escolas superiores. Como diz Paim: “Os decênios que se seguiram prepararam e dão forma à elite que tomaria diretamente em suas mãos os destinos da jovem Nação” (PAIM, 1967, p. 51).

Outro detalhe muito importante diz respeito à constatação de que não há uma consciência filosófica. Essa tese de Paim que ressalta o contexto da Colônia contém detalhes interessantes para o contexto protestante: Antes de Silvestre Pinheiro, na Colônia, a faculdade que mais se destacava no Brasil era de Direito, por necessidades ligadas a questões jurídico-administrativas do país, os interesses de muitos intelectuais se voltavam para os aspectos políticos, longe de um caminho para um movimento filosófico, como o próprio PAIM escreve, “longe

¹⁷⁴ O empirismo mitigado representa a escola que evitou ciosamente todas as dificuldades que essa espécie de filosofia vinha enfrentando nas ilhas britânicas. (...) Uma simples exaltação ao conhecimento experimental e à condenação frontal a metafísica tradicionalmente cultivada em Portugal (Cf. PAIM, 1986, p. 26).

¹⁷⁵ Silvestre Pinheiro Ferreira nasceu em 31 de dezembro de 1796, em Lisboa. A família destinou-se à vida eclesiástica, fazendo-o ingressar na Ordem do Oratório, em 1783, aos catorze anos de idade. Permaneceu no Oratório durante cerca de dez anos e ali recebeu sua formação intelectual. Afastando-se do seminário, ministrou aulas particulares em Lisboa, mas logo (1794) obteve concurso, na Universidade de Coimbra, o lugar de lente substituto da cadeira de Filosofia Racional e Moral do Colégio das Artes. Aos trinta anos abandonou Portugal, vindo a ingressar na diplomacia. Depois de viver em vários países da Europa, sendo eles Paris, Holanda, Alemanha e depois Brasil. (...) No Rio de Janeiro, Silvestre Pinheiro Ferreira volta à condição de professor de filosofia, achando-se seu magistério consubstanciado nas Preleções Filosóficas, iniciadas em 1813, reeditadas recentemente pelo Instituto Brasileiro de Filosofia. Em 1823, em vista volta para Portugal (Cf. PAIM, 1986, p. 33).

dos moldes do empirismo inglês”. Ou seja, para Paim, a nação estava sem um caminho filosófico definido antes de Pinheiro, ou um roteiro seguro para tal.

A partir de 1813, Silvestre Pinheiro começa a dar aulas de filosofia no Brasil, segundo PAIM, em que pese a enorme diversidade de temas abordados no curso, é possível apreender os aspectos essenciais das concepções filosóficas de Silvestre Pinheiro a partir das seguintes teses, implícitas ou explícitas nas “Preleções”:¹⁷⁶ 1) Os fundamentos últimos de todas as ciências repousam na experiência sensível; 2) Embora extremamente complexo, lento e perfectível, o processo de elaboração e sistematização dos conhecimentos empíricos tem sua unidade assegurada: a) pela identidade da razão humana; e, b) pela correspondência existente entre linguagem e realidade; 3) A filosofia é a disciplina que comanda e assegura o êxito do aludido processo.

J. Lopes Praça¹⁷⁷ na famosa obra sobre Estudos Críticos de Silvestre Pinheiro¹⁷⁸ tem essa compreensão sobre ele:

Ao Sr. Silvestre Pinheiro Ferreira desagradaram as escolhas Alemã derivadas de Kant, bem como os philosophos francezes, aos quaes alennha de inintelligentes e incoherentes, aceitando a Philosophia de Bacon, Aristoteles, Leibnitz, Locke e Condillac, como se fosse a Philosophia do senso commum (sic) (CDPB, 2010).¹⁷⁹

¹⁷⁶ Obra usada por Pinheiro para as turmas de filosofia, estas se tornaram clássicas.

¹⁷⁷ **Joaquim José Lopes Praça** (1844/1920) foi professor em Coimbra. Segundo José Esteves Pereira tornou-se pioneiro na valorização da obra de Silvestre Pinheiro Ferreira, não só no texto antes transcrito como nos *Estudos sobre a Carta Constitucional de 1826 e Acto Adicional de 1832* (Coimbra, 1878) (Cf. CDPB, 2010).

¹⁷⁸ Esta obra é muito importante para o pesquisador quer estudar Silvestre Pinheiro, a mesma foi organizada para trazer à baila no contexto brasileiro a importância deste pensador, segue nesta nota um pouco da explicação sobre o Lopes Praça: A série “Bibliografias e estudos críticos”, mantida pelo Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro iniciou-se, em 1983, justamente pela personalidade de Silvestre Pinheiro Ferreira. A idéia era recuperar e tornar acessíveis estudos que lhe haviam sido dedicados e que, com o passar do tempo, tornaram-se de muito difícil acesso. Incluía, então estudo de J.J. Lopes Praça, constante de sua História da Filosofia em Portugal, aparecida em 1868; o de Cabral de Moncada, de 1938 e o de Delfim Santos, de 1947. A rigor, todos à época de muito difícil acesso, embora o livro de Lopes Praça tivesse sido reeditado em 1974, pela Guimarães Editora. O livro de Cabral de Moncada, em que figura o ensaio transcrito, já não se encontrava em livrarias. Assim, embora não se pudesse considerá-los inacessíveis, salta às vistas a comodidade de colocá-los ao alcance dos estudiosos e pesquisadores numa única publicação (CDPB, 2010).

¹⁷⁹ No que diz respeito à resolução do problema da origem do conhecimento, o racionalismo privilegia o sujeito, enquanto o empirismo privilegia o objeto (Cf. KANT, 2005, p. 53; Ver também KANT, 1973, p. 21). Uma rejeição a Kant por Silvestre Pinheiro pode demonstrar a tendência do Brasil em ser mais preocupado com o pragmatismo do que com um racionalismo, racionalismo que em termos de religião mais se aproxima do ceticismo. Se realmente isso pode ser pesquisado, creio que é necessário avaliar melhor isso.

Em outro Lugar J. Lopes Praça ainda aponta mais sobre o seu empirismo;

Em tudo o exposto é undibutavel o predomínio da Philosophia Sensualista. Leia-se a definição que elle nos dá do que seja idéia: "A sensação, diz elle, que continua aexistir no espirito, depois da acção dos orgaos externos, e só por effeito dos internos chama-se ideia". Por espontaneidade entende a força motriz que a alma exerce sobre o corpo. Admittidas, unicamente, a sensibilidade e a espontaneidade e, definida esta do modo que fica dicto, o predomínio da Philosophia Empirica é inquestionável (sic) (CDPB, 2010).

Nesta importante obra, fruto de acurada pesquisa, todas as informações sobre os estudos de Silvestre Pinheiro mostram o quanto a filosofia empirista está em voga. Por isso, em minha compreensão, a filosofia sensualista era mais próxima dos intelectuais brasileiros do que poderíamos pensar, e por isso, vejo que o Senso Comum está mais próximo do contexto brasileiro do que imaginávamos.

A compreensão da existência de um criador é mais fácil para quem segue a linha empirista, ou sensualista, e é esta é vista nesta parte apresentada pelo próprio Ferreira, conforme demonstra Praça em sua pesquisa:

O presente Curso de Prelecções Philosophicas tem por objecto: "1º A Theorica do Discurso e da Linguagem: em que se exporão os princípios da Lógica, da Grammatica Geral e da Rhetorica: 2º O tractado das Paixoes primeiramente consideradas como simples sensações, e versando sobre matérias de Gosto; d'onde se deduzirão as regras da Esthetica, ou da Theoria da Eloquência, da Poesia e das Bellas Artes: depois consideradas como actos Moraes, comprehendidos nas ideias de Virtude ou de Vicio; d'onde se desenvolverão as máximas da Diceosyna, que abrangerá a Ethica e o Direito Natural; 3º O Systema do Mundo, ou a Cosmologia: em que se tractará das propriedades geraes dos Entes, ou da Ontologia, e Nomenclatura das Sciencias phisicas e mathematicas; e d'aquellas mesmas propriedades se deduzirão as relações dos Entes creados com o creador, ou os principios da Theologia Natural" (CDPB, 2010).

Completa Paim dizendo que do mesmo modo de Verney, Pinheiro deseja partir para uma teoria do conhecimento elaborada segundo os cânones do

empirismo (1976, p. 57), principalmente por meio do empirismo de origem inglesa. Ou seja, o pensamento de Pinheiro, que segundo Paim define de fato o rumo da filosofia no Brasil, é na verdade próximo ao pensamento que levou Princeton a ser uma faculdade até então de linhas mais empiristas.¹⁸⁰ Vejamos, por exemplo, como o nascedouro da filosofia americana é uma espécie de super-valorização do empirismo em seus contornos.

4.1.3.1.2. Jonathan Edwards

Jonathan Edwards, um pastor congregacional norte-americano que viveu no século XVIII, foi uma das personalidades religiosas mais destacadas da história da igreja protestante.

Matos, um estudioso da história do presbiterianismo no Brasil, ressalta a importância deste pastor e pensador americano:

Os estudiosos da sua vida e obra o tem considerado o maior filósofo e teólogo já produzido pelos Estados Unidos e especialmente o mais importante e influente dos calvinistas americanos. Benjamin B. Warfield cita o testemunho do filósofo francês Georges Lyon, segundo o qual, tivesse Edwards permanecido apenas no campo da filosofia e da metafísica, sem enveredar pela teologia, ele talvez viesse a ocupar "um lugar ao lado de Leibnitz e Kant entre os fundadores de sistemas imortais" (MATOS, 1998, p. 1).

¹⁸⁰ Uma Cultura Bíblica: Retiro este título do ótimo trabalho de Christopher Hill, *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII* (2003: p. 21-74). Hill diz que é um erro ignorá-la, e a concentração da pesquisa de Hill se dá no exato momento de efervescência intelectual que se trata em meu trabalho. O impacto da Bíblia na sociedade britânica é evidente, e não dá para retirá-la do quadro político, econômico e filosófico, como diz ele: “Sua centralidade, tornou-a um campo de batalha entre várias ideologias – nacionalismo inglês contra catolicismo romano, episcopado contra presbiterianismo e sectarismo. A sociedade estava agitada e esperava-se que a Bíblia oferecesse soluções para os problemas que a assolavam”. (Hill, 2003: p. 24-25). Imaginamos como a obra idealista de Hume encontrou desafetos em um contexto como este, então. “A Bíblia era fundamental para toda a vida intelectual e moral dos séculos XVI e XVII” (Hill, 2003, p. 41). Na política, Thomas Hobbes dizia que o *Leviatã* derivava os “princípios da razão” das autoridades das Escrituras, tendo um cálculo de 657 citações do texto bíblico na obra *o Leviatã*, e que há cerca de 1327 citações nas obras de Hobbes. A Bíblia era importante para formulações científicas, e literárias, se tornando o centro das artes, das ciências e da literatura. Formulações importantes captadas por Hill: “A palavra de Deus, corretamente expressa, dispõe todas as normas gerais e necessárias das artes e do aprendizado” (Robert Browne – radical separatista). As Escrituras, ao contrário de qualquer outro livro, “não pode cometer erros ou dizer qualquer coisa que contrarie a verdade ou se contradiga” (Thomas Taylor). Ou seja, Hill prova que a cultura das ilhas britânicas é fortemente minada pela valorização da Bíblia. Era um livro onipresente, como ele diz, na vida de crianças, mulheres e homens das ilhas britânicas. Outra característica interessante ressaltada por Hill é que a Escócia sempre teve uma interpretação aliancista, e esta visão dava à nação a ideia de uma continuidade da história da redenção, e por isso a base de independência da Escócia a compreensão de que sua caminhada era segura em busca de autonomia contra aqueles que iam contra vontade de Deus (Hill, 2003: p. 41).

Edwards propôs-se, em sua reflexão e em sua prática, a defrontar-se com esse duplo ataque experimentado pela fé reformada, racionalismo e deísmo. Ele envidou esforços não somente no sentido de que a vida e a espiritualidade da igreja resgatassem o que havia de positivo na experiência e contribuição dos puritanos, mas ao mesmo tempo procurou fazê-lo de maneira intelectualmente defensável, buscando demonstrar que não havia qualquer conflito intransponível entre fé e razão.

Segundo a linha histórica da filosofia americana é **Jonathan Edwards (1703-1758)** um dos primeiros a implementar um posicionamento entre empirismo e idealismo. Seguindo a linha de John Locke “No Ensaio Concernente ao Entendimento Humano”, mas com ressalvas sem crer no senso comum e no mundo material, por isso, guiou o empirismo de Locke para um idealismo. Ou seja, do empirismo temos o idealismo. “Se a cor não está de fato na maçã, então a solidez, a forma e todo o assim chamado corpo material propriamente dito não se podem encontrar em parte alguma a não ser na experiência ou na mente” (Cf. STHOH: 1968, p. 24). Isto aproxima **Jonathan Edwards** de Thomas Jefferson que representa o nascedouro da filosofia americana e também ressalta a valorização do empirismo.

4.1.3.1.3. Thomas Jefferson (1743-1826)

Foi o filósofo que mais viveu as influências do iluminismo escocês: Por ser filho de um senhor de terras, teve educação rebuscada, quando crescido se envolveu na política, tornando-se um militante em favor da independência de seu país. Da mesma forma, foi um militante contra a religião calvinista e um explícito deísta.

Como Edwards, Jefferson aceitava uma base empírica para o conhecimento: todo conhecimento deve basear-se na experiência ou nos fatos observados. Para Jefferson, experiência e observação significavam uma descoberta de fatos reais, acerca de coisas reais, existentes num mundo exterior. Através do empirismo dedica forte atenção ao senso comum, ao afirmar que não se trata de observação e experiência de meras ideias, mas de coisas exteriores à

mente. A palavra “fato” significa justamente o oposto de “fantasia” ou de mera existência mental, dizia ele.¹⁸¹

A semelhança das duas culturas, americana e brasileira, neste quesito é interessante. Como Princeton, para a comunidade presbiteriana as questões ligadas ao empirismo não eram descartadas. Contudo, no Presbiterianismo que tem sua formação na escola de Princeton a discussão está além da modernidade, por isso o uso de Reid, mas para os católicos do Brasil a questão está mais voltada para aspectos políticos. Por isso o nascimento da filosofia brasileira tem duas importantes forças, o empirismo com uma visão bem sensualista, algo típico do século que passa a evidenciar a tecnologia, ou no caso dos dois países, podemos dizer sobre os efeitos do desenvolvimento da tecnologia, enquanto o Brasil tenta se aproximar dela.

4.1.3. Quanto ao Ecletismo

Um documento apontado por Azzi mostra que em 1794 o conde Resende promoveu a abertura da Academia, mas fechou-a após poucos meses, em vista da crescente mentalidade liberal entre seus membros (Cf. AZZI, 1991, p. 32).

AZZI mostra em suas pesquisas a carta ao secretário lusitano Martinho de Melo e Castro, datada de 29 de dezembro de 1794, o conde informava que os sócios da Academia mostravam-se favoráveis “às erradíssimas máximas dos franceses”. O cunho liberal motivado pela filosofia se vê no estatuto de um dos presos desta academia, é claro, preso por medo do vice-rei que temia uma possível insurgência como a ocorrida em 1789. O documento transparece a visão liberal e mostra que a base filosófica estava entre o grupo, por exemplo, no ponto terceiro: O objeto principal será a filosofia em toda a sua extensão, no que se compreende tudo quanto pode ser interessante (Cf. 1991, p. 27).

¹⁸¹ Os norte-americanos puseram em prática velhas filosofias e tomaram de empréstimo visões do mundo, antes que qualquer sistema original brotasse da nova terra. Os indivíduos que primeiro tocaram essas praias, que conquistaram sua independência da Inglaterra, alagaram-lhe a vasta fronteira, civilizaram o país e com ele prosperaram, não careciam de sabedoria prática. Ao contrário, havia entre eles homens capazes de encontrar novas e melhores aplicações para ideias velhíssimas. (...) A velha mentalidade norte-americana abrange as ideias religiosas, morais, políticas e sociais que amoldaram a vida no novo mundo. (STROH: 1968, p.13).

Duas outras instituições importantes podem ser apontadas aqui para melhor nos ajudar na compreensão da relação entre a filosofia e a religião no século XIX no Brasil: As academias de Pernambuco, entre elas o seminário de Olinda, e a Escola de Itu, que gera a importante figura do futuro regente Feijó que abriu um curso de filosofia racional e moral, no qual passou a utilizar os princípios filosóficos de Kant, assimilados na realização de seus estudos de filosofia junto aos franciscanos de São Paulo.

Sabemos que o cristianismo estava presente nas conotações políticas por meio de interesse dos padres católicos, diferente da França, por exemplo, com a Revolução Francesa. No Brasil a filosofia estava envolvida com questões como liberdade da Colônia e como isso seria ratificado pela vontade de Deus antes da Independência. Como também sabemos que outros mais conservadores faziam forte oposição contrária às ideias liberais e iluministas mesmo depois da independência brasileira.

Azzi destaca a figura de D. Romualdo Antônio Seixas, que era um grande prelado da história do catolicismo brasileiro. O episcopado deste bispo foi muito longo, estendendo-se de 1827 a 1860. Um defensor ativo da coroa tanto no período de regência e depois no período do império, ou seja, um defensor da monarquia como regime ideal, e religião deveria ser freio da contestação social (Cf. Azzi, 1991, p. 174-175).

Desta forma, podemos dizer que os elementos política, filosofia e religião formam o substrato contextual do desenvolvimento da sociedade brasileira no século XIX, contudo, como segue a nossa linha de raciocínio, temos como finalidade compreender o encontro dos princetonianos com este contexto, desta forma focamos mais na religião por agora.

O ciclo de formação da corrente abrange cerca de três lustros como diz Paim, a fase de fundação se dá em contato com a filosofia de Cousin e com os divulgadores tais, como Frei José do Espírito Santo, da Bahia, que ensinou no Seminário da Ordem naquela província, antes de 1833 e Salustiano José Pedroza que lecionou no Espírito Santo, em 1942. Este último viveu na França onde se aplicou a estudos filosóficos, fez o curso de Direito em que bacharelou-se no fim

dos anos 20 (Cf. Paim, 1986, 42). Além dos dois, temos no Rio de Janeiro Domingos José Gonçalves de Magalhães que também estudou na França e trouxe a forte influência de Cousin. Outro também é Antônio Pedro Figueiredo (1814-1859) que traduz o Curso de História da Filosofia Moderna, de Victor Cousin, cujo primeiro volume circula em 1843 e o segundo volume, em 1844.

Paim entende que esta escola era singular, porquanto estava mais interessada em um sistema de cunho mais filosófico, enquanto as outras consistiam nos partidários do empirismo mitigado e nos tradicionalistas católicos. Os primeiros mais políticos, enquanto os tradicionalistas católicos mais preocupados com os dogmas católicos. E também existe outra classe que seria os kantianos, que segundo Paim estava mais ligada à questão política também (Cf. Paim, 1986, 44).

4.1.3.1. Victor Cousin representante do ecletismo

Victor Cousin (1792-1867) representante do ecletismo filósofo e político francês, nasceu em Paris. Estudou na Universidade de Paris e na Escola Normal Superior. Nesta passou a ser professor, depois mestre de conferências e diretor. Na Sorbonne, foi professor em 1815, inicialmente como suplente de Royer-Collard, depois como titular. Suspenso em 1821, a pretexto de ser liberal, foi restituído posteriormente. Esteve duas vezes na Alemanha, em 1817, quando contatou a Hegel e Schelling, e em 1824. Cresceu em influência política, ocupando diversos cargos, como diretor da Escola Normal, reitor da Universidade, e, em 1840, Ministro da Instrução Pública da França. No golpe de Estado de 1852 perdeu a Cátedra na Sorbonne (Cf. REALE, 1991, p. 260).

Para as convicções de Cousin os sistemas filosóficos podem ser vistos como aspectos da mesma grande e única verdade. No seu pensamento ocorrem elementos que procedem de Descartes, Escola Escocesa, Kant, Hegel, e ainda pelo voluntarismo de Maine de Biran. Seu ecletismo não é uma dialética de contraditórios, mas um equilíbrio progressivo dos sistemas na descoberta da verdade. O erro puro é impossível nos sistemas filosóficos e o espiritualismo¹⁸²

¹⁸² Com efeito, o espiritualismo "ensina a espiritualidade da alma, a liberdade e a responsabilidade das ações humanas, as obrigações morais, a virtude desinteressada, a dignidade da justiça, a beleza da caridade". Ademais, o espiritualismo ensina também que "além dos limites deste mundo há um Deus", que cria a

eclético de Cousin é a base de sua filosofia, na qual rejeita igualmente a demagogia e a tirania, ensinando todos os homens a respeitarem-se e a amarem-se, o que levaria pouco a pouco as sociedades humanas à verdadeira república. Em 1828 se afasta do idealismo alemão para acentuar a visão cartesiana e da escola escocesa.

Não podemos deixar de apontar o que Cousin pensava de Reid. Nossa pesquisa mostra que na vasta obra de Cousin existe o espaço para uma em especial: "A Filosofia Escocesa", que teve quatro edições. Reid foi apresentado para Cousin por meio do filósofo escocês discípulo de Thomas Reid, William Hamilton que produziu uma catalogação das obras de Reid, e dedicou este material a Victor Cousin. Nele temos todo o Pensamento de Thomas Reid, a obra se chama "As Palavras de Thomas Reid", de 1848. Cousin então se ateve à Filosofia Escocesa e esta passou a ter uma forte influência em seus escritos. Ressalto alguns dos trechos destas obras:

Cousin chama o trabalho de Reid como memorável, suas aplicações são chamadas de método de filosofia original e suas implicações são consideradas imortais (COUSIN, 1864, p. 5). Cousin acredita que Reid dá um golpe definitivo e destruidor na teoria das ideias e representações de Hume, e restaura a percepção natural do espírito humano (1864, p. 6).

Para nós pouca honra está se dando a Reid, pois ele conseguiu ajuntar elementos para triunfar sobre o ceticismo, um passo importante para ele que foi um discípulo do idealismo de Locke. Sua obra representa um enaltecimento do homem e da democracia ao mostrar que tal homem pode compreender o mundo exterior, valorizando seus sentidos, sem elementos intermediários que representem o mundo, pois suas faculdades que lhe dão segurança. Reid é corajoso em tomar um caminho diferente de Locke, Berkeley e Hume, pois enquanto estes diminuíram a ação natural de Deus dada ao homem para interpretar a natureza, Reid pelo contrário a enalteceu (COUSIN, 1864, p. 8).

humanidade, que lhe confia fim nobre e que "não a abandonará no curso do misterioso desenvolvimento do seu destino". Mas não é só isso, pois o espiritualismo é a filosofia que "sustenta o sentimento religioso" e que "favorece a verdadeira arte (...)" (Cf. REALE/ANTISERI, 1986, p. 261).

Segundo Cousin, Reid é incontestavelmente um dos grandes comissionários da natureza humana e, depois de Kant, o primeiro metafísico do último século. Depois de ler suas obras ele entendeu o quanto elas são incomparáveis, suas doutrinas são diferentemente sensíveis e infinitamente profundas. Há grande relevância em ler sua obra sobre o senso comum e creio que isso o ajuda a fundamentar o método psicológico (Cf. Cousin, 1864, p. 9).

Para Cousin, Kant e Reid estão em pé de igualdade:

Kant e Reid atacaram as leituras trágicas, de forma nobre e respeitosa de seu tempo, eles reivindicaram contra um modo de filosofia que não dava dignidade a humanidade, um caminho aberto por muitos empiristas, mas que foi evidenciado por um forte argumento que poderia fazer deste século o século do ceticismo pela vontade de Hume (COUSIN, 1864, p. 8).

Para Cousin, Reid foi um filósofo inovador que deu voz à filosofia escocesa no mundo, e isso lhe dá também um grande valor no presente (Cousin, 1864, p. 11). Para ele a importante filosofia do senso comum agracia e deve ser valorizada na eminente filosofia contemporânea (Ibidem, p. 12).

Cousin escreveu os trechos acima em 1857, no auge no espiritualismo eclético e por isso podemos entender que todos que admiravam esta escola filosófica, minimamente entenderam o valor dado por Cousin a Reid. Isso chama a atenção para entender que mesmo despercebidos os intelectuais brasileiros estavam atentos à escrita do senso comum por meio de sua referência maior, ou seja, Victor Cousin.

Na obra máxima de Thomas Reid,¹⁸³ o filósofo do Senso Comum, Victor Cousin encontrou muito de sua inspiração (Cf. BROADIE, 2002, p. 210) fazendo do Senso Comum escocês o material básico nas escolas francesas. A filosofia de Reid continuou sendo aplicada na escola francesa até 1890 por recomendação do próprio Cousin (Cf. BROADIE, 2002, p. 211).

¹⁸³ Falo do trabalho que reúne todas as obras de Thomas Reid: *The Works of Thomas Reid*. 5ªed., Endiburg: Maclachlan and Stewart, 1858. 914 p.

Desta forma, a filosofia de Reid foi muito usada pelo contexto filosófico francês. Maine de Biran (1776-1824) abraçou a filosofia de Condillac (1715-1780), mas com muitos pressupostos de Reid. Biran se tornou um moderador entre os ideais da Revolução Francesa e os ditames de Bonaparte. Biran trabalhou como Cônsul e foi um dos responsáveis pelas implantações de fundações intelectuais para um novo sistema de ensino e da Lei (Cf. BROADIE, 2002, p. 212-213).

Outro fato histórico: em 1832, Victor Cousin foi apontado como conselheiro da Universidade de Sorbonne e, no seu planejamento curricular para as escolas, encontra-se o espírito da Filosofia Escocesa integrado com o das tradições francesas. Deus é o fundamento das verdades eternas, dos princípios e valores absolutos. Basta ao homem seguir a razão para atingir a verdade e a moral perfeitas. Teve Cousin a oposição dos positivistas. Liberal, defendeu a laicização do ensino. Dada a integração de Cousin no poder, sua filosofia teve aspecto oficial desde a revolução de julho de 1830 até 1848, fim da monarquia constitucional de Luiz Filipe de Orléans.

Por enquanto em minha pesquisa não entro na questão sobre o Positivismo. Ao que me parece, pelo o que pude pesquisar, revela muito sobre embates envolvendo fé e razão. Creio que neste campo, tanto católicos como protestantes demonstram a importância do sentimento religioso mesmo antes do desastre científico de duas grandes guerras.

Por hora, esta pesquisa nos coloca em sintonia com o ambiente do protestantismo brasileiro em seu início e estruturação. Esse início nos mostra que tanto na política como no meio intelectual houve espaço para tolerância em meio àquilo que o protestantismo pode oferecer como elemento agregador para os interesses dos políticos e da classe intelectual.

Nota interessante repassada por Paim aponta que os pensadores brasileiros de filosofia da época estão interessados no contexto europeu por meio do entendimento de Victor Cousin: os pontos abordados acreditavam que o espírito humano jamais chegaria a uma situação de plenitude e, simultaneamente, apostavam na possibilidade infinita de seu aprimoramento. Entendiam ainda que a filosofia estava vinculada a um determinado tempo histórico, achando-se,

portanto as convicções que nutriam condenadas à inevitável superação (Cf. PAIM, 1986, p. 3-4).

Estes fatos terão grande influência na vida cultural brasileira. Os políticos da Constituinte argumentavam com ideias típicas iluministas:

Joaquim Manuel Carneiro da Cunha, Deputado da Paraíba do Norte, na sessão de 05/11/1823, defendendo a liberdade religiosa, argumentou: “...doe-me, Sr Presidente, que no Século das Luzes, no Século 19, e no meio desta Assembleia, ainda haja quem pretenda combatê-lo, quem nos queira reduzir ao tempo em que até era sacrilégio falar no Diabo! (A sua palavra foi logo após o longo discurso de Silva Lisboa, que combatia a liberdade religiosa) (COSTA, 2004, p. 341-342).

Sobre isso cometa Ribeiro:

Entre os constituintes evidencia-se a presença de ideias relativas à liberdade de culto como direito inerente ao ser humano; ao Estado cabe proteger esse direito. Essas ideias partilhadas por membros do clero e por leigos, indicam a influência e penetração do iluminismo, na formação dos próceres políticos e religiosos brasileiros. Embora ‘essencialmente cristão e católico’ [...](RIBEIRO, 1973, p. 30).

A próxima fala registra a admiração pragmática e preocupada com desatenção tecnológica de outros países por meio de intolerância religiosa. Observe que há um vínculo entre fé protestante e progresso:

A História nos ensina quantos males se tem seguido da intolerância, e quantos bens tem produzido a política abservância (sic) de se tolerarem diversos Cultos. Um mal entendido selo da Religião Católica levou os nossos maiores talar com ferro e fogo todos os miseráveis que não professam esta Religião. A Ásia, a África, e a América foram o teatro de tão sanguinolenta devoção; e mesmo em Portugal, a exemplo dos espanhóis, o celebre e sábio Rei D. Manoel fez lançar fora vinte mil famílias de Judeus, que, segundo o grande historiador Damião de Góes, por não quererem mudar da crença de seus pais. Levaram para diversas partes da Europa as artes, indústria, comércio, e avultadíssimos cabedais, que foram enriquecer diversos países. A revogação do Edito de Nantes produziu iguais males à França; e os huguenotes, que pela

sabedoria do grande Henrique IV, se desafrontaram das profiosas perseguições, e da memória horrível do dia de S. Bartolomeu, viram-se forçados a deixar o pátrio solo, vindo em grande parte povoar e agricultar os países da América do Norte...

Convém, portanto, Sr. Presidente, confessar que a tolerância assim regulada não ofende a Religião, e promove os interesses políticos e sociais (COSTA, 2004, p. 341-342).

Diante disso, Mendonça, salienta alguns pontos que já nos dão reposta à questão da moral contra-reformista. Abaixo englobo as teses que ele apresenta em seu livro sobre a Introdução do Protestantismo no Brasil:

- “O segmento liberal da sociedade brasileira, adepto da ideologia do progressismo, ansiava por uma nova educação que substituísse o sistema escolástico dos jesuítas” (MENDONÇA, VELASQUES. 2ª Ed. 2002, p. 73).
- “O sistema educacional que os missionários norte-americanos trouxeram obteve grande êxito junto à elite brasileira” (Ibidem).
- “Embora a elite liberal brasileira não estivesse interessada na ‘religião’ protestante como tal, ela escolheu os missionários como arautos do liberalismo e do progresso” (Ibidem).

As teses de Mendonça nos ajudam a verificar que é coerente dizer que a igreja evangélica é a provável fonte de questionamento da moral contra-reformista. Neste caso, é importante ler o próprio Mendonça e verificar sua sensibilidade frente a um conceito reformulador:

O núcleo da mensagem missionária protestante era a conversão do indivíduo de sua vida pecaminosa (modo de vida anterior) à vida regenerada por Jesus Cristo (novo modo de vida expresso numa nova ética). A conversão se constituía numa opção individual e podia romper os mais fortes laços familiares e sociais. Num sentido mais amplo, o indivíduo rompia os “grilhões imutáveis das tradições da antiga sociedade...”. Assim, pode-se entender o que afirmou Ewbank ao descrever o povo brasileiro, sua cultura e sua religião: “As relações sociais e civis seriam rompidas” caso a pregação protestante tivesse êxito. Ora, os liberais sabiam perfeitamente que só uma ruptura de mentalidade da sociedade brasileira abriria caminho para uma nova

sociedade, modernizada e progressista ((MENDONÇA, VELASQUES. 2ª Ed. 2002, p. 74).

4.1.3.2. Filosofia eclética e o protestantismo da filosofia do Senso Comum de Princeton

A corrente eclética representa o primeiro movimento filosófico plenamente estruturado no Brasil. Suas ideias penetraram fundo em amplos setores da elite nacional e chegaram a se transformar no suporte último da consciência conservadora em formação (Cf. PAIM, 1976, p. 75).¹⁸⁴ No que segue, abordo alguns detalhes desta conjuntura.

4.1.3.2.1. Anseio de modernidade e o protestantismo

Há um anseio de modernidade, um sentimento de atraso pairava sobre a ideia de uma América e Europa desenvolvida e um país que corria para alcançar tais possibilidades, tais como:

- Valorização de experimentação científica.
- Manter a estrutura nacional com a formulação produtiva.
- Adesão ao empirismo: A ideia de modernização passava pela compreensão de uma modernidade anglo-saxônica.

Mas o fator fundamental é a ênfase em Victor Cousin (1792-1867) como um ícone para a intelectualidade brasileira. Creio que para um país que almejava ser moderno, mas ao mesmo tempo tinha bases tão fortes na religião, nada melhor do que abraçar uma filosofia que pode ter tudo isso junto, a filosofia do espiritualismo ou ecletismo. Essa era a filosofia baseada no pensamento de Cousin.

O ecletismo defendia a necessidade de empregar os métodos de observação e da experimentação; porém acreditava em uma terceira faculdade

¹⁸⁴ O tema desenvolvimento filosófico das ideias no Brasil exige compreender a particularizada forma de desenvolvimento do pensamento nos países da América Latina e a manutenção da religião, tendo em vista que por volta de 1790 não há mais ênfase na religião, o iluminismo é uma forma de mostrar que a teologia não poderia fazer parte do contexto acadêmico. Se Schleiermacher tem uma importância na sua obra sobre religião mostrando que a mesma é constitutiva do ser humano que o conecta com o que está ligado ao transcendente, no Brasil o protestantismo tem um valor fundamental por meio das estruturas posteriores que minimizaram os efeitos do positivismo, uma forma mais clara dos frutos do Iluminismo no Brasil.

que o possibilitava ultrapassar a sensação e a vontade ativa, a razão, ou seja, este seria o método psicológico de Cousin. “Trata-se da *razão*, que estabelece seus princípios (substância e causalidade) e intervém como ponte entre subjetividade e a objetividade” (PAIM, 1967, p. 78).

Antônio Paim identifica que o historicismo cousiniano foi o fator de grande influência na mentalidade brasileira devido à busca por mudanças no quadro nacional (PAIM, 1967, p. 80): Afinal de contas Cousin acreditava que o desenvolvimento histórico da filosofia se constituía de ciclos, cujos momentos “eclodiriam através de oposições” (Ibidem, p. 80). Assim, o ponto de contato da filosofia de Cousin com a filosofia de Hegel com respeito à formação do espírito era o carvão que alimentava a caldeira da locomotiva do projeto liberal.

Os representantes desta escola no Brasil eram da classe alta, homens como Monte Alverne (1784-1855), o diretor da Faculdade de Medicina Moaris e Vale (1824-1886), Domingos de Magalhães (1811-1882), Tobias Barreto na década de 60 em sua formação intelectual eclética.

4.1.3.2.2. Anseio de modernidade e o protestantismo: tolerância e absorção moderna

Da filosofia eclética baseada em Cousin o que de fato é importante por hora, em termos de identificação com a tolerância religiosa, é o intercâmbio do pensamento nacional com o protestantismo no Brasil, isso devido ao espírito de tolerância que há na filosofia cousiniana e as características científicas que vinham no bojo dos protestantes de missão.

Podemos dizer que a base do presbiterianismo brasileiro foi toda montada em Princeton:

O ensino é outra forma de avaliarmos a influência de Princeton, segundo as pesquisas de Ribeiro que além de identificar a posição de homens como Simonton, Blackford e Conceição na formação da geração de pastores brasileiros, o uso de Turretini e Hodge era constante, desde as aulas livres dadas pelo Rev. John Rockwell Smith até a formação do Seminário de Campinas. Ribeiro mostra:

[...] Os brasileiros Jerônimo Gueiros, e Samuel Falcão adotavam o texto de A. A. Hodge Esboços de Teologia, na tradução de Schneider; Falcão traduziu para o português, somente publicado após sua morte, D.S. Clark, Compêndio de teologia Sistemática, um livro que Clark dedica a seus mestres princetonianos Archibald Alexander Hodge; Francis L. Patton e John Cairus. Antônio Almeida, modelador dos estudos de Antigo Testamento no Recife, firmou ali a lição de Erasmo Braga em Campinas: expor e analisar com os alunos as teorias de Alta Crítica, mas não deixá-los envolver-se em "questões meramente acadêmicas." [...] Parece-me evidente que os missionários da Velha Escola, tanto de Nova York (alguns), como de Nashville (quase todos), reuniram-se aos nativos para criar o Seminário do Sínodo (e, pois, rejeitar o Instituto Teológico do Mackenzie já com professor de tempo integral, McLaren, e classe funcionando precariamente) porque temiam que um seminário sob a orientação de Nova York viesse a ser Nova Escola (Waddell já adquirindo sabedoria, ao propor que Nova York prosseguisse de qualquer forma, ignorando o Sínodo, pedia um professor conservador de Antigo Testamento, o que, naturalmente, acalmaria esses temores) (1991, p. 204-205).

As ênfases nas obras da Velha Escola estão patentes tanto nos ensinamentos que confirmavam o valor da inspiração e inerrância das escrituras, mesmo esse tema sendo usado mais de forma defensiva quanto ao contexto católico do que uma luta entre modernistas e fundamentalistas,¹⁸⁵ teve como fonte metodológica as obras de A. A. Hodge, como podemos ver no documento da imprensa Evangélica de 17 de janeiro de 1878, na página 22, depois de uma abertura e a apresentação do curso regular que seria de seis anos de estudos divididos entre vários assuntos quanto acaba ano, mas o que nos chama a atenção é que a partir do quarto ano estuda-se na teologia de A. A. Hodge e C. Hodge (Imprensa Evangélica, in RIBEIRO, 1981, p. 356).

¹⁸⁵ RIBEIRO relata um aspecto interessante no testemunho de um dos grandes líderes da Igreja Presbiteriana em seu início, ao responder, em 1932, à pergunta: "por que a controvérsia modernismo x fundamentalismo não agitou o Brasil?" Erasmo Braga escreveu: "a maioria dos líderes poderia ser classificada como fundamentalista, mas poucos são extremados. Têm surgido alguns caçadores de heresias, mas há poucos hereges para caçar. O centro do interesse da igreja (protestante) no Brasil é evangelização e não controvérsia doutrinária. Os que têm lido Crítica Bíblica e teologia de linha modernista são prudentes e não inserem em seu trabalho a inútil complicação de 'questões meramente acadêmicas'. Nos seminários, habitualmente, essas questões são discutidas com franqueza. Os jovens estudantes são informados dos problemas e habilitados a enfrentá-los, enquanto preservam seu contato intelectual e espiritual com as congregações de fiéis, nas quais prevalece um espírito notavelmente conservador" (1991, p. 198).

Ressalto as teses de Ribeiro que demonstram que a influência do pensamento de Princeton forma o quadro dos primeiros teólogos do Brasil. RIBEIRO diz que “a Velha Escola subjaz à nossa mística e à nossa teologia” (1991, p. 199). Ele também mostra que Reforma [sic] no Brasil, vem por meio da Teologia de Princeton que trouxe a Bíblia infalível, no quadro de referência empírico-indutivo (1991, p. 199).

Por isso mesmo, as ciências receberam ênfase no preparo dos pastores. Por exemplo, ao abrir-se o Seminário no Rio de Janeiro, com coleções de comentários da Bíblia, chegaram instrumentos para o ensino de astronomia e física, de ciências e matemáticas. Anos mais tarde ainda veremos Erasmo Braga, Deão em Campinas e professor de Hebraico, dando aulas de recuperação em química a um aluno que ali chegou sem conhecimento satisfatório dessa ciência (1991, 360).

RIBEIRO percebeu que realmente a teologia de Princeton, com seu método empírico-indutivo, considerava o ensino das ciências subordinado à Teologia¹⁸⁶ (1991, p. 199). Em outro lugar este autor cita as palavras de Robert L. Dabney:

Quando examinamos o seu sino (da Bíblia), vemos aí familiarmente afirmadas as mesmas verdades quanto aos caminhos e à vontade de Deus, que facultam-nos a explicação daquele "curso da natureza" que observamos ao redor de nós, com suas leis mais profundas. A providência, que atualmente experimentamos neste livro, manifesta exatamente o mesmo sistema de cousas. Ainda mais: os menos doutos dos escritores destas Escrituras Sagradas anunciam habitualmente como suas máximas familiares aqueles princípios do governo no divino que são as conclusões de nossa experiência mais extensa, a saber: o vínculo inevitável entre o caráter e o destino; a dependência da posteridade sobre as virtudes dos antepassados; a superintendência de uma vontade secreta, mas soberana, sobre as volições dos agentes livres" [...] A convicção era de que ciências naturais e teologia são irmãs; à medida que cientistas passaram a negar o ensino bíblico em nome de suas descobertas, com o apoio às vezes discreto, às vezes explícito de teólogos Nova Escola, os teólogos Velha Escola passaram a insistir que

¹⁸⁶ RIBEIRO fala do 2º presidente do Princeton College, Samuel Stanhope Smith, que dizia que a Bíblia oferece pleno e satisfatório comentário sobre o livro da natureza (1991, p. 199).

o conhecimento das ciências naturais fosse parte da formação de pastores, para que pudessem resistir racionalmente aos arreganhos da credulidade. Thornwell propôs, em 1859, que se estabelecesse no Columbia uma cadeira que exibisse a harmonia da ciência com os registros de nossa fé, e refutasse as objeções do Naturalismo infiel (Dabney, Robert L., apud in RIBEIRO, 1991, p. 200).

A teologia de Princeton modelou a formação, as prédicas e a ação pastoral com preocupações acadêmicas nas formações dos pastores e, conseqüentemente, a formação por meio das escolas oriundas de seus fundadores influenciados por Princeton que tinham como base um vínculo entre fé nas Escrituras e o envolvimento com as ciências. É desta forma que observamos uma filosofia de educação vinculada posteriormente nas ideias na Instituição Mackenzie que até hoje trabalha o tema de vinculação entre fé e ciência.

4.1.3.2.3. Anseio de modernidade e o protestantismo: um olhar protestante no Brasil

Para ressaltar este tópico nada melhor do que apontar a fala de protestantes no Brasil em meio a estes momentos, por isso ressaltamos a figura de Fletcher e Simonton.

Podemos perceber como a estrutura de Princeton estava presente naqueles que foram os primeiros e tiveram contato com os brasileiros, para isto ressaltamos pontos evidentes na obra de dois homens importantes para a história desta denominação: Rev. James Cooley Fletcher e Rev. Ashbel Green Simonton

Rev. James Cooley Fletcher (1823-1901): Sabemos por meio da pesquisa de Vieira que o Rev. Fletcher foi ordenado em 1851, pelo presbitério de Muncie, Indiana, e que era de uma família rica, seu pai era banqueiro. Teve uma formação intelectual muito boa pela Philips Exeter Academy, Brown University e Princeton Theological Seminary, ele também estudou na França e na Suíça por um ano (Cf. VIEIRA, 1980, p. 65, 62). Para a pesquisa temos, portanto, um presbiteriano que estudou em Princeton e que avaliou o ambiente brasileiro, o que nos interessa neste contato é nos trazer impressões sobre o contexto cultural, mais propriamente o filosófico.

Ele chegou ao Brasil no mesmo ano de sua ordenação, sua missão era servir aos marinheiros residentes no Rio de Janeiro, comissionado pela União Cristã Americana Estrangeira e pela Sociedade Americana de Amigos dos Marítimos, cuja incumbência era servir aos marinheiros e famílias, muitos atingidos com a Febre Amarela (Cf. REILY, 1984, p. 73-74).

Sabemos que antes de vir ao Brasil, Fletcher avaliou o campo brasileiro através do trabalho do agente da Sociedade Bíblica Americana, o metodista Daniel P. Kidder (1815-1891) (VIEIRA, 1980, p. 62).

Fletcher desempenhou tarefas missionárias e também foi capelão da Legação Americana, tendo se tornado secretário interino da Legação nos anos de 1852 e 1853, é forçado a voltar para os Estados Unidos devido aos problemas de saúde da família e financeiros. Depois de algum tempo o pioneiro do presbiterianismo tornou-se agente da Sociedade Bíblica Americana de 1854 a 1856,¹⁸⁷ neste período fez muitas viagens pelo Brasil (Cf. REILY, p. 67).

Costa aponta Fletcher como o incentivador da distribuição da Bíblia pelo Brasil:

Fletcher tinha consciência da necessidade de se disseminar a Palavra de Deus no Brasil; pensando nisso, ele escrevia insistentemente às Sociedades Bíblicas Americana e Britânica a fim de convencê-las a abrir agências no Brasil. Finalmente, motivada pelos apelos de Fletcher, a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (fundada em 1804), enviou o seu primeiro agente oficial, o Sr. Richard Corfield de Liverpool, que estabeleceu no Rio de Janeiro o primeiro depósito permanente de Bíblias no Brasil em 1856. Corfield empreendeu diversas viagens, especialmente nos estados de São Paulo e de Minas Gerais (COSTA, 1999, p. 146).

Por certo, este homem deve ser ouvido quando fala do Brasil. Ele tem um interesse reformado, isso fica evidente na apresentação que o caracteriza como reformado nas primeiras linhas introdutórias do capítulo 3 do livro O Brasil e os Brasileiros:

¹⁸⁷ Em 1854, antes de retornar ao Brasil, Fletcher foi procurado por Daniel Kidder para que completasse a sua obra *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil* (Cf. COSTA, 1999, p. 145).

[...] a baía e a cidade do rio de janeiro encerram grande interesse para o estudante de história em geral, e ainda mais para o cristão protestante como sendo a porção do Novo Mundo onde a bandeira da Reforma foi pela primeira vez desdobrada... (KIDDER & FLETCHER, 1941, p. 44).¹⁸⁸

Fletcher e Kidder mostram que o Brasil ficou em dia com o desenvolvimento liberal quando em uma nota da edição de 1866 da obra “O Brasil e os Brasileiros” ressalta a forma como a tolerância religiosa¹⁸⁹ estava atingindo de fato a Colônia portuguesa (Cf. KIDDER & FLETCHER, 1941, 62). O que isso implicava para os brasilianistas era que de fato a Coroa e sua estadia na Colônia, devido aos entraves de França e Portugal, pela Providência, o Brasil estava mais moderno, mais pronto e acordado para o século XIX, sendo estes os elementos elencados por Kidder e Fletcher:

1. Antes da entrada da Família Imperial portuguesa os livros e os leitores eram raros na Colônia (Cf. p. 69).
2. O espírito de iniciativa e produção industrial eram como que desconhecidos (cf. p. 70)
3. A fundação da tipografia, sendo publicado um jornal oficial (ibidem).
4. Instituíram as academias de medicina e belas artes (ibidem).
5. A Biblioteca Real, contendo 60 mil volumes, foi aberta para a livre consulta do público (ibidem).
6. O Brasil passa a ver a importância das comunidades estrangeiras (ibidem).
7. A importância das ideias americanas assimiladas pelos brasileiros como a independência das colônias Norte-

¹⁸⁸ Em outro lugar os autores ainda comentam: É interessante considerar o fato de que, quando a Reforma ainda estava em sua infância, o propósito de propagar o evangelho em regiões distantes do mundo preocupava o ardor dos cristãos na cidade de Genebra, ainda em vida Calvino, Farel e Teodoro de Beza. Dificilmente se encontraria mais remoto exemplo do esforço missionário dos protestantes (KIDDER & FLETCHER, 1941, p. 55).

¹⁸⁹ É muito interessante a análise de Scampini que identifica o grande valor da questão religiosa no Brasil que perdurará de 1822 até a proclamação da República, o fato de que as constituições estavam dando espaço para uma importante liberdade religiosa: “Não há engano em afirmar-se que a Questão Religiosa foi uma das causas da proclamação da República. O conflito religioso que de 1872 a 1875 sacudiu profundamente o Brasil inteiro e abalou em suas mesmas bases o Império, foi o mais grave erro político do 2º reinado” (Scampini, 1978, p.44). No mesmo sentido se expressa José Beozzo, quando afirmar que a Questão Religiosa “começou a minar e desestabilizar o Império” (BEOZZO, 2005, p. 41).

Americanas. Fato que no Brasil foi minimizado por meio de concessões entre portugueses e nativos brasileiros.

Estes fatores foram importantes para uma modernização do Brasil segundo Fletcher, e por certo aqui fala o homem que reconhece em sua base americanizada e princetoniana a importância de um país que cresce em seu desenvolvimento cultural e científico.

Outros elementos ressaltados por Fletcher: Depois de 07 de setembro de 1822 a figura de Dom Pedro II se torna um destaque para Fletcher em seu Livro o Brasil e os Brasileiros. Primeiro quanto à Constituição de 1823 que é vista por Fletcher “como o mais liberal de todos os documentos similares oferecido por um povo Sul-Americano. Em seus sábios e tolerantes princípios, e em sua adaptação ao país para que foi elaborada, só é secundada pela Confederação Anglo-Saxônica da América do Norte” (p. 83).

A medição de um país que deixou envolver-se pelas ideias mais liberais pode ser notada em alguns aspectos:

O Brasil se abriu religiosamente e por isso cresceu em todos os sentidos, pois recebeu influências de países anglo-saxões e isso não se limitou apenas a questões como independência, mas para uma abertura cultural, veja como ele ressalta isso ao fazer uma comparação entre Brasil e México:

As razões pelas quais, sob os desígnios da Providência, notam-se as grandes divergências entre os resultados das Constituições Brasileira e Mexicana, podem ser assim brevemente resumidas: — o Brasil, conservando mesmo uma coroa monárquica hereditária, compreendeu mais plenamente o elemento democrático; reconhecendo embora estabelecida pelo Estado a religião Católica Romana, garantiu, com a simples limitação dos campanários e sinos, os irrestritos direitos de culto para todos os credos; estabeleceu processos de julgamento público, o "habeas-corpus" e o júri.

O México, na sua Constituição, copiou a dos Estados Unidos, mas afastou-se desta em dois pontos particulares da maior importância, lembrando os atores ambulantes que se desviam da tragédia original quando avisam que o "Hamleto" vai ser representado menos o papel do

Príncipe da Dinamarca. A Constituição mexicana institui uma religião exclusiva com todo o rigoroso fanatismo da Velha Espanha; e omitiram nela os julgamentos públicos e a intervenção do júri. Os pontos de partida do Brasil e do México foram inteiramente diferentes: o primeiro favorecido de começo com uma forma de governo e princípios liberais ultrapassou o segundo em tudo aquilo que constitui a verdadeira grandeza de uma nação (p. 85).

O que isso me faz pensar é que o primeiro protestante presbiteriano que comenta sobre o que se pensa no Brasil enaltece a figura das aberturas liberais, mesmo sendo no tempo de uma monarquia e que também consegue perceber que os princípios liberais são importantes para uma nação, como foi para sua nação americana. Fletcher é um princetoniano que tem olhos para criticar o que há de ruim na nação como corrupção e intrigas partidárias, mas consegue ser imparcial ao perceber que o Brasil caminhava para um desenvolvimento diferente de países que se fecharam para um olhar contra-reformado como foi o México. Temos nisso a questão religiosa sendo enaltificada e criando caminhos mais democráticos.

Em outro lugar exaltando ainda mais o liberalismo oriundo das aberturas progressivas da pátria, comenta:

O governo de Dom Pedro I se continuou por dez anos, e, durante esse período, o país inquestionavelmente fez maiores progressos intelectuais do que nos três séculos que vão da descoberta à proclamação da Constituinte Portuguesa em 1820 (p. 86).

Ou seja, o Brasil se modernizou depois de uma abertura mais eficiente em direção às ideias que como vimos estavam mais próximas ao pensamento sensualista e empirista de Silvestre Pinheiro, podemos pela lógica assim concluir, ou ao que podemos chamar de empirismo brasileiro.

Quanto ao imperador Pedro II recebeu a mesma admiração de Fletcher, um homem que é fruto de sua época. Um intelectual dedicado a fenômenos naturais como um estudioso de química e topografia, uma forte inclinação para a filologia, tendo em sua biblioteca histórias bibliográficas e várias enciclopédias. O que chamou atenção de Fletcher foi a forma como estava familiarizado com a

literatura moderna inglesa, alemã e americana, a ponto de ressaltar o condecoramento de D. Pedro II como membro honorário da “New York Historical Society”:

Em 1856, o Excelentíssimo Sr. Luther Bradish, digno presidente da “New York Historical Society”, na reunião de Julho dessa Associação, propôs D. Pedro II, para membro honorário dessa culta corporação. A proposta foi seguida pelo marechal S. Bidwell, Esq., e não preciso dizer que a votação se deu por aclamação. A mesma sociedade, numa reunião seguinte, ouviu do reverendo Dr. Osgood, a seguinte observação a respeito do Imperador do Brasil: “D. Pedro II, pelo seu caráter, seus gostos, aplicação, e conhecimentos em literatura e ciência, eleva-se acima da sua austera posição fortuita de Imperador, e, assume um lugar no mundo como um homem” (Cf. p. 271).

Outro detalhe que chama atenção de Fletcher é quanto à literatura depois da independência de Brasil. Ele percebe que os brasileiros possuíam um governante aberto para importantes gostos literários e científicos, certamente isso levaria ao progresso (FLETCHER, 1941, p. 289). Somando a isso ainda havia livrarias cheias de obras francesas e com forte estoque de obras de filosofia (Ibidem).

Fletcher entende que um dos elementos mais importantes da elite moderna do Brasil é a liberdade de imprensa, o que pode ser um dos grandes instrumentos de divulgação da fé protestante, e o fator importante é a divulgação da Bíblia.

Entendo que não encontraremos uma fala mais direta em Fletcher sobre a filosofia brasileira, mas podemos entender que o uso da filosofia do Senso Comum, a exemplo de outros princetonianos e discípulos, fica evidente na defesa da fé por meio da defesa da Bíblia.

A importância da Bíblia é enfatizada em quase toda a obra, é claro que este caminho é evidenciado posteriormente como uma forma de divulgação da fé protestante, o principal intuito do trabalho missionário, mas Fletcher deixa transparecer que

há outros meios, além dos periódicos, para o progresso dos brasileiros em assuntos de ciência e belas letras. Aos vários colégios, escolas e academias descritas em outro capítulo, devemos acrescentar certo número de instituições públicas e associações cujo programa é cultivar a literatura e a ciência, bem como difundir conhecimentos (FLETCHER, 1941, p.297).

Fletcher tinha interesse de mostrar o Brasil como campo missionário, uma espécie de divulgação das duas possibilidades, comércio e religião, desta forma vinculou a possibilidade de desenvolvimento tecnológico, isso significava progresso e ao mesmo tempo obter através das amizades com a alta sociedade a fim de “obter proteção oficial para si e para seus colegas” missionários (Cf. Cf. VIEIRA, 1980, p.67). Creio que a visão de Fletcher se assemelha ao conceito Calvinista que tanto o comércio como a religião fazem parte dos dois livros que são fundamentais para vida, a revelação geral que se dá pelo entendimento do universo por meio da natureza das atividades científicas e a revelação especial, intimamente ligada à religião tendo como principal objeto a Bíblia. (apud VIEIRA, 1980, p.65).

Viera aponta uma carta de Fletcher ao Journal of Commerce de New York, nela ele escreve:

Sei que alguns podem dizer que não é do papel de um clérigo missionária estar envolvendo-se com negócios. Mas creio que tenho uma visão mais alta do que o mero interesse mercantil do meu país, pois sou dos tais que creem que a religião e o comércio são servos que, unidos com a bênção de deus, servem para promoção dos interesses mais nobres e mais altos da humanidade (FLETCHER, Journal of Commerce, 6 de setembro de 1862, apud VIEIRA, 1980, p. 65).

A obra de Fletcher lhe dava esperanças quanto ao futuro, como ele mesmo ressalta: “Pode ser que não vejamos convertidos por anos, mas ainda assim, devemos aprender a trabalhar e esperar e no tempo próprio colheremos se não houvermos desfalecido” (Cf. VIEIRA, 1980, p.67).

Ashbel Green Simonton (1833-1867): Contudo sabemos que o trabalho presbiteriano começou de fato no Brasil por meio de um princetoniano por nome

Ashbel Green Simonton¹⁹⁰, que começou seus estudos em setembro de 1855 (SIMONTON, 1982, p.104).

É curioso perceber que Simonton foi estimulado a fazer missões pelo principal teólogo de Princeton Charles Hodge (1797-1878). Nas palavras de Simonton verifica-se como os ideais de Princeton estão nítidos em termos de educação e conversão:

Ouvi hoje um sermão muito interessante do Dr. Hodge sobre deveres da igreja na educação. Falou da necessidade absoluta de instruir os pagãos antes de poder esperar qualquer sucesso na propagação do Evangelho e mostrou que qualquer esperança de conversão baseada em obras extraordinárias do Espírito Santo comunicando a verdade diretamente não é bíblica. Esse sermão teve o efeito de levar-me a pensar seriamente no trabalho missionário no estrangeiro. O pequeno sucesso que aparentemente apresentam as operações missionárias tem-me levado a não pensar em ser missionário, mas vejo que estava enganado. Que os pagãos devem ser convertidos a Deus está claramente revelado nas Escrituras, e estou convencido de que o dia deles se aproxima rapidamente. Os que estão hoje trabalhando preparam o caminho e Deus não deixará que seu trabalho seja em vão (SIMONTON, 1982, p. 107).

Simonton chega ao Brasil no dia 12 de agosto de 1859. Com sete anos de trabalho conseguiu ver o desenvolvimento da Igreja Presbiteriana do Brasil com três igrejas (Rio de Janeiro, São Paulo e Brotas), quatro pastores e um seminário com quatro alunos nativos. Para nossa pesquisa fica evidente uma das mais importantes realizações desse missionário: a criação da imprensa evangélica. Neste ponto em que queremos ressaltar o pensamento Princetoniano no contexto cultural brasileiro ressaltaremos o ponto de vista de Simonton quanto à cultura brasileira, para isso sigo a linha de estudos de Costa, que mostra dados importantes sobre como Simonton via as necessidades de todas as classes populares brasileiras e salientando então a necessidade e importância da Imprensa Evangélica, o primeiro periódico evangélico na América do Sul (COSTA,

¹⁹⁰ Em outro lugar ele ainda escreve: “Estou pronto para desistir do mundo com suas riquezas e honras, e ir a qualquer lugar aonde Ele me envie a Seu serviço.” (Diário – 20/01/1856) uma linguagem até semelhante de Desroche: “motor da busca por um mundo melhor” (DESROCHE, 1985 a, p. 160). Esta NOTA nos aproxima mais da compreensão histórica de DELUMEAU (1989, p. 260), o que na minha opinião é algo próximo de uma realidade no caso de Simonton.

2003, p. 179).Concordo com Costa quando diz que “é pela imprensa que temos acesso mais direto ao pensamento de Simonton” (Ibidem, 179).

A Imprensa surge da necessidade de desenvolvimento do homem como cidadão da terra e cidadão dos céus, o típico lema das faculdades inglesas e americanas:

O fim que tem em vista a redação da Imprensa Evangélica pode ser explicado em bem poucas palavras.

De comum com a maior parte dos que têm refletido sobre a situação do país, estamos convencidos de que a primeira necessidade do presente é o desenvolvimento intelectual e moral de todas as classes do povo e é nossa também convicção geral de que toda a esperança de sólido progresso e de estabilidade só pode firmar-se na difusão geral de verdadeiros princípios morais e religiosos (I.E, 21/10/1865)¹⁹¹.

A missão do Jornal também é apontada, novamente na mesma linha, em uma questão de valorização da Bíblia e das ciências:

Segundo a opinião mais em voga, todo o remédio está na intervenção dos poderes do estado e todo o dever do indivíduo se limita a reclamar intervenção.

Aqui divergimos.

Creemos que é indispensável o concurso de todas as inteligências, e que qualquer esforço sincero para difundir uma instrução verdadeiramente moral e religiosa, é digno de louvor.

A existência da imprensa Evangélica é o resultado desta convicção, e ela se dedicará à explicação e disseminação dos preceitos e doutrinas do Evangelho - única fonte quer da moral, quer da religião -, único código que, bem entendido e fielmente observado, pode promover e assegurar a felicidade individual e social de qualquer povo (Ibidem).

Segundo a pesquisa de Costa muitos dos assinantes eram da Corte, ou seja, intelectuais (Cf. Costa, 2003, p186) “entre eles padres católicos, pessoas de alta posição e intelectuais; entre eles, o jovem cronista, Machado de Assis, que fez referência ao jornal quando discute a questão da liberdade religiosa” (Ibidem,

¹⁹¹ Estas notas, a parti daqui, serão apresentadas pelas iniciais: IE: Imprensa Evangélica.

191). Um sinal do interesse de uma classe que via nas informações protestantes, para além das questões religiosas, uma real possibilidade de modernidade.

Os temas giravam em torno da apologia à liberdade religiosa até a separação da Igreja e o Estado. O evangelho deveria ser visto como a solução para todos os que estão separados de Deus, a Escritura Sagrada deveria ser a única regra de fé e prática não precisando de nada além (IE 5/11/1864). Costa ainda enfatiza uma série de erros apontados pela Imprensa Evangélica: “É erro julgar que sem o auxílio de uma revelação divina o homem pode obter um conhecimento perfeito de Deus e dos seus deveres para com ele”. Em outro lugar ressalta também: É erro ensinar que a Escritura Sagrada é obscura. E mais: É erro dizer que a leitura das Escrituras não convém ao povo. É erro afirmar que há outra regra da fé fora da Escritura. (Cf. Imprensa Evangélica apud COSTA, 2003).

A importância da Bíblia fica constantemente definida na Imprensa:

A Bíblia em grande parte é história, e o plano da nossa redenção atravessa longos séculos, começando a descobrir-se a Adão e Eva e alcançando o seu perfeito desenvolvimento com a descida do Espírito Santo no dia de Pentecoste.

Se queremos compreender a Bíblia e torná-la compreensível aos outros, é mister darmos a devida importância à sua forma histórica. É necessário acompanhar passo a passo o desenvolvimento do plano de Deus em relação à nossa raça e comentar os fatos na ordem em que se sucedem (Cf. IE, 16/02/1867).

Simonton sentia a necessidade de atingir realmente um melhor desenvolvimento intelectual para o Brasil. Podemos ver isso em algumas de suas conversas com o Sr. Eubank, um americano que residia no Brasil e possivelmente foi um dos importantes apoiadores de seu trabalho missionário, as crianças de Eubank participaram da primeira Escola Dominical realizada na casa de Simonton. Por exemplo, sobre as condições do Brasil, cujo teor ressaltava a importância da construção de escolas:

O plano de uma escola protestante aqui, de grau elevado, para ingleses e os brasileiros que quisessem frequentá-la, tem ocupado muito de meus

pensamentos ultimamente. O Sr. Eubank diz que seria possível e que muitos brasileiros apoiariam a ideia (SIMONTON, 1982, p. 158).

Simonton ressalta a importância da tecnologia. Também neste sentido fica evidente seu espírito princetoniano, como podemos ver na seguinte afirmação:

Saí em viagem para Itapetininga na companhia do Sr. Rainhard, a 22 de janeiro. Passei duas noites em casa do Major Paulino Íris, "liberal exaltado" que culpa o governo por todos os vícios e deficiências nacionais, e contudo tem pouca confiança na estrada de ferro em construção. Em casa dele encontrei dois padres; discuti com o mais jovem (e mais inteligente), padre Francisco, sobre a conveniência de colocar a Bíblia nas mãos do povo. Daí passamos a outras divergências entre Católicos e Protestantes. Foi agradável e, como disse ele, proveitoso. A seu pedido enviei-lhe uma Bíblia.

No sítio de João Carlos Nogueira passei mais tempo. É uma família em extremo hospitaleira e acolhedora. Tive a satisfação de me sentir bem-vindo, e a mesa era excelente, embora servida muito informalmente; mas a casa desmazelada, suja, sem assoalhos, com falta de janelas, de portas; porcos, galinhas, cachorros, vacas, cavalos, e mulas — tudo entrava, enquanto pelo piso de terra engatinhavam crianças brancas e pretas. Tornava-se difícil apreciar a hospitalidade. Nunca vi família tão excelente, com suficientes recursos, viver tão mal. Escravos por toda a parte, uns atrapalhando os outros; tábuas abandonadas na serraria a 100 jardas de distância; não consigo entender tanto descaso e negligência. Dia após dia eu observava e me maravilhava do processo como se dirigia a empresa toda. Ao ver João Carlos, um dos brasileiros de coração mais bem formado, em outros aspectos um homem de bom senso, viver daquele modo, minha confiança no Brasil e nos brasileiros diminuiu. [...] Discuti com os senhores Q. e D. a conveniência de usarem arados em vez de pás (SIMONTON, 1982 p. 170-171).

Creio que Watanabe identifica bem o pensamento do princetoniano quanto ao que Simonton percebe que poderia fazer em sua missão no Brasil depois de contatos como o narrado acima. Pensar em escolas e pensar numa imprensa é na verdade fazer uma avaliação de que muito no Brasil dependia de uma reforma em todo o sistema de educação e religioso.

As reflexões de Simonton e de outros missionários a respeito do "cristianismo brasileiro" são difusas, mas nelas estavam implícitas a ideia

de superioridade cultural norte-americana e protestante e, por conseguinte, a inferioridade moral, cultural e religiosa do catolicismo e dos brasileiros. Para Simonton, era "reconhecida a superioridade intelectual e moral da população que procura as igrejas evangélicas", pois "o evangelho dá estímulo a todas as faculdades do homem e o leva a fazer maiores esforços para avantajá-lo na senda do progresso", algo que ele não via no Brasil (cf. WATANABE, 2012, p. 68).

Em minha opinião creio que Simonton vê a possibilidade de reformar o Brasil, de transformá-lo em um país moralmente melhor e tecnologicamente melhor. Desta forma, pensamos que a mentalidade princetoniana faz com que o Brasil seja visto como um etos de transformação. Daí a importância da educação e das escolas.

Por isso, a formação dos pastores nos moldes de Princeton seria uma forma de preparar obreiros para modelar esta cultura. E percebemos que isso seria repassar a base epistemológica para os nativos. Observe como a base tinha toda uma formulação princetoniana.

A necessidade de um Seminário fazia parte dos planos de Simonton para incentivar a criação de um corpo eclesiástico nacional, forma esta que poderia amenizar a grande defasagem quanto ao número populacional em detrimento da quantidade de missionários. Somando ao fato de que Fletcher preparou o caminho para os seus companheiros por meio do contato com a elites, Simonton trabalhava de forma semelhante, seu estilo se dava na tradução de livros evangélicos para o português, uma preocupação de como preparar a nova liderança. Esse estilo estava mais para uma atuação intelectual e de planejamento (WATANABE, 2012, p.76). O que faz Watanabe reconhecer que Simonton era um "interlocutor privilegiado entre os missionários norte-americanos e brasileiros e a junta de missões", bem como uma articulista político entre missionários e representantes políticos do Império (ibidem). Alguém que tem estas qualidades se tornou um exemplo claro de formação dos novos pastores, e por certo a criação do seminário era apenas uma forma de se ratificar este tipo de influência de uma forma mais objetiva.

O seminário foi organizado por Simonton, em 14 de maio de 1867, meses antes de sua morte (09/12/1867) e funcionava em um dos andares da missão, num sobrado à Praça da Aclamação (LESSA, 2010, p. 103), hoje atual Praça da República no Rio de Janeiro. Os professores eram três: o próprio Simonton, como já mencionamos, foi aluno de Charles Hodge, obra que ressalta o Senso Comum em interação com o pensamento reformado e que estudaremos no último capítulo de nossa pesquisa. Charles Wagner lecionava grego e história eclesiástica; e o Rev. Schneider, ciências e matemática.

Em relatos do jornal o Puritano, um dos alunos Antônio Bandeira Trajano, comenta que a Junta de Nova Iorque havia aprovado o plano e providenciou recursos e equipamentos: “Chegaram todos os compêndios e livros para o estudo, e ainda os instrumentos de física e astronomia” (Cf. TRAJANO apud RIBEIRO, 1987, 211). O que me chama atenção neste ponto é que a educação está voltada para obras de Hodge. Primeiro pelo fato de Hodge ser a excelência da teologia na época, por ter sido o professor de Simonton, e por depois de algum tempo Schneider (1832-1910) traduzir a obra de A.A. Hodge, *Esboços de Theologia*. Schneider escreveu e também traduziu outra obra de Charles Hodge, *O Caminho da Vida*, por isso diz Ribeiro: “A Teologia de Princeton modelou a prédica, a polêmica e ação pastoral dos introdutores presbiterianos da Reforma no Brasil” (RIBEIRO, 1991, p. 201).

Os primeiros alunos foram Antônio Bandeira Trajano (1843-1921), que foi designado para os campos das Igrejas de Brotas, Jacutinga e Rio Novo; Modesto Perestrello Barros de Carvalhosa (1846-1917), que foi pastor em Lorena; Miguel Gonçalves Torres (1848-1892), que foi pastor em Minas Gerais, nas Igrejas de Caldas, Machado e Borda da Mata; Antonio Pedro de Cerqueira Leite (1845-1883), designado para o campo de Sorocaba, indo até Faxina.

Durante algum tempo a formação dos alunos ficou sob tutela devido ao fechamento do Seminário no Rio. Por isso, os líderes naquele momento resolveram fundar outro Seminário, ideia que se concretizou em 1892, perdurou até 1894, e em 1893 inicia-se um Instituto Teológico com 5 alunos e depois, em 1895, as duas instituições são fundidas, em São Paulo. Em fevereiro de 1907 o seminário é formado definitivamente em Campinas (RIBEIRO, 1991, p. 193-209).

4.1.3.2.4. Educação protestante

No que se refere à interpretação da inserção protestante no Brasil, penso como Míguez Bonino, quando afirma que a leitura deste processo como parte de uma conspiração norte-americana não se sustenta:

Excluindo as coincidências no tempo, muito poucas evidências respaldam tal teoria. Seria necessário, inclusive, precisar argumentos de datas, já que o projeto imperialista dos Estados Unidos só toma corpo na América Latina após a guerra da secessão naquele país (1860), quando a presença protestante já tinha aqui mais de duas décadas. Em todo caso, é antes à influência e pressão britânicas desde as guerras de independência que se deveria atribuir (para o bem ou para o mal) a abertura do panorama religioso no continente (MIGUEZ BONINO, 2003, P. 10).

Contundo, quanto ao panamericanismo, expressão cunhada a partir da segunda metade do século 19, os ideais republicanos e libertários podem ser considerados uma espécie de penetração ideológica norte-americana ao continente (MIGUEZ BONINO, 2003, p. 11). Este é um aspecto do rosto protestante brasileiro.

Por outro lado, sabe-se que o sistema progressista brasileiro ansiava por uma educação que substituísse o sistema escolástico dos jesuítas. E para isso era necessário tomar o caminho das nações desenvolvidas, com um sistema mais voltado para a ciência e a técnica. Neste sentido, gostaria de ressaltar dois pontos levantados por Mendonça:

Na realidade, a elite brasileira, em grande parte liberal, não estava interessada na “religião” protestante, mas na educação que os missionários ofereciam. Estava ansiosa pelo progresso, e os colégios protestantes constituíam boa alternativa, pois sem descuidar dos aspectos humanísticos, ofereciam aos alunos instrução científica, técnica, física (educação física) em proporção muito acima da educação tradicional, tanto em intensidade como em qualidade. Daí o grande sucesso da educação protestante desde o seu início em 1870 (MENDONÇA, VELASQUES, 2002, p. 73).

Mesmo não sendo evidente a conversão de católicos ao protestantismo, como ressalta Mendonça, podemos dizer que a influência intelectual é um fator de grande valor para, pelo menos no Brasil, causar mudança com a oportunidade do protestantismo de missões. Toda estrutura filosófica está por trás disto, creio que não temos como evidenciar a matriz filosófica do realismo do senso comum de forma plena, mas quando ajuntamos a efervescência intelectual com base nos pensadores ingleses, no ecletismo e no que seria uma educação protestante, podemos nos aproximar de respostas sobre as razões deste encontro entre Princetonianos e brasileiros, o que envolve fé e intelectualidade, a última sendo serva da primeira no protestantismo princetoniano. Creio que temos então indícios interessantes sobre como se deu a implantação do protestantismo e a assimilação de suas bases filosóficas no Brasil.

Em outro lugar Mendonça ainda registra: “*No Estado de São Paulo, por exemplo, missionárias educadoras protestantes foram chamadas a colaborar na reforma do ensino empreendida em princípios do século XX*” (MENDONÇA, VELASQUES, 2002, p. 74).

Creio seja este o ponto no qual enfatizamos o resultado mais direto do trabalho protestante. A questão então é: Qual o tipo de educação? Qual a base americana trazida pelos americanos?

A educação como o caminho evidenciado para manter um discurso favorável aos americanos ou posteriormente como um discurso imperialista, creio eu, não pode ficar tão nítido, ou tão clara esta resposta, principalmente na segunda metade do Século XIX. Não vejo como definir um discurso fundamentalista aqui, até o início de nossa pesquisa que aborda as décadas do devido século, mas creio que o espírito dos missionários atingidos pelos relatos de homens como Fletcher não são imperialistas. Há propósitos proselitistas; mas há o desejo de ajudar o próximo, de melhorar uma nação, como também vimos durante o sermão que despertou Simonton para missões.

Termino esta parte de meu trabalho olhando para obra de Míguez Bonino e ressalto o ponto em que o autor de fácil expressão demonstra uma perspicácia que lhe é peculiar:

O rosto “conquistador” da política “panamericana” dos Estados Unidos desperta, como sabemos, reações distintas nas elites governantes da América Latina. Alguns governos querem conservar relações “europeias” como freio de contenção; outros propõem uma espécie de “pan-americanismo” bolivariano. E quase todos se manifestam – sinceramente ou não – contrários a intervenções armadas. Por volta da década de 1880 os Estados Unidos começam a redefinir sua política em termos de “panamericanismo” e em 1888 convocam a Washington todos os países latino-americanos para participar da Primeira Conferência Internacional de Estados Americanos. [...] gerando um forte cheiro de farisaísmo na diplomacia norte-americana (MIGUEZ BONINO, 2003, p. 11).

Míguez Bonino mostrará que reação a este tipo de interferência americana na América Latina se dará até duas ou três décadas mais tarde do período que mencionei, por meio do protestantismo latino-americano com a preocupação ligada ao anti-imperialismo.

Outra definição de Bonino é que o projeto liberal fracassou:

Em primeiro lugar, por causa da ambiguidade de uma postura teológica que não permitiu aos dirigentes missionários, em sua maioria, integrar o projeto em sua autocompreensão teológica e por causa de uma insuficiência analítica que não percebeu a incompatibilidade entre projeto da “democracia do desenvolvimento humano” e a razão econômica e política que ditava o funcionamento do “panamericanismo” dos Estados Unidos. Em segundo lugar, porque não chegou a penetrar mais do que em pequenos grupos dos membros de suas próprias igrejas e menos ainda nas igrejas das correntes de santidade e fundamentalistas que entraram em grandes ondas na América Latina já desde o final do século e de alguma maneira impregnaram todo o protestantismo latino-americano. Em terceiro lugar – e fundamentalmente – porque o projeto em si era inviável na América Latina: as próprias elites que auspiciaram topavam com as impossibilidades devidas à estrutura social e à sua própria ambivalência e acabaram derrotadas ou absorvidas no modelo capitalista dependente (MIGUEZ BONINO, 2003, p. 11).

Creio que outras instituições podem ver no contato protestante com uma nação católica nuances proselitistas, mas o que o movimento missionário trouxe

para o Brasil, foi ampliar os horizontes frente à modernidade.¹⁹² O que não podemos fazer é um julgamento quanto à intenção dos missionários; o que concluo é “causa e efeito”, neste momento. As motivações podem até ser não tão honrosas, mas os efeitos são reais. Creio que Ribeiro enxergou bem isso:

É a sociedade onde se produziu o prefácio de Ruy a O Papa e o Concílio (1877); dos maçons anticlericais, com o formidável Saldanha Marinho à frente (A Igreja e o Estado, 1875); e do próprio imperador avesso a clericalismo e a frades, extintor de ordens monásticas. Apelar para a autoridade "da igreja", ou "do Papa" seria pouco útil. Restava a Bíblia, como queriam os protestantes. O recurso às "Bíblias falsificadas", além de outras vantagens, deu aos evangélicos aliados formidáveis, como o General Abreu e Lima, As Bíblias Falsificadas, 1865.

Não somente convocaram a edição católica da Bíblia para provar suas doutrinas: passaram a anunciar pela imprensa a concessão de prêmio a quem comprovasse divergências de substância entre Bíblias "de Londres" e "de Nova Iorque" e a edição católica. (Apócrifos excetuados, é claro). Ninguém ganhou o prêmio.

A posição da Bíblia na formulação da doutrina, soberana em Princeton até cerca de 1920, de tal forma imbuiu nossa Reforma que somente em meados da década de 1930 tivemos aqui uma questão "modernista"; e mesmo então os dissidentes procuravam demonstrar que errado estava nosso entendimento da Bíblia, e não a Bíblia (RIBEIRO, 1991, 198).

Até aqui foi importante ressaltar que os protestantes não entram no cenário intelectual brasileiro com uma nova escola, pois tanto no empirismo brasileiro como dentro do ecletismo, que representa uma forma mais personificada da filosofia brasileira, encontramos traços do Senso Comum por meio do sensualismo, que busca por modernidade a sua maneira e neste contexto o protestantismo oferece uma opção de crítica e, ao mesmo tempo, de avanço modernista.

¹⁹² Braga e Grubb ao tratar da ação protestante na área de ensino do Brasil perceberam isso em 1932, na obra *The Republic of Brazil*: “A moderna escola primária no Brasil é produto do esforço missionário. Após a proclamação da República, a província de São Paulo reorganizou o seu sistema escolar estadual e todo o seu sistema de educação primária de acordo com o modelo das escolas missionárias, nas quais as crianças têm sido educadas. De São Paulo está reforma educacional espalhará para outras partes do território nacional”.

5. A FILOSOFIA DO SENSO COMUM E A FORMAÇÃO DO ROSTO PROTESTANTE PRESBITERIANO BRASILEIRO

A leitura da Bíblia e minhas relações com os protestantes fizeram logo de mim um mau candidato e mais tarde péssimo padre romano (CONCEIÇÃO, 1900, p.2).

5.1. O Senso Comum como Matriz Filosófica

A presença de princetonianos no Brasil carrega os traços de uma matriz filosófica. Reconhecemos esta particularidade pela educação recebida no Primeiro Seminário, enfatizada principalmente pelas leituras sugeridas, logo depois, por um espírito lutador contra as questões racionalistas. É claro que nas décadas de 60 e 70 do século XIX os principais discursos dos missionários e pastores autóctones era a favor das Bíblias protestantes e não sobre a veracidade da palavra de

Deus¹⁹³. A metodologia dos debates tinha como pressuposto o Senso Comum quanto à argumentação a favor das Bíblias usadas pelos protestantes: ou seja, você tem o objeto a ser avaliado no caso a Bíblia e o exame deste objeto se dava pela metodologia do Senso Comum. Vejamos o exemplo ressaltado por Ribeiro:

A consequência mais evidente é o quadro de referência à pregação e da controvérsia com a Igreja Romana. Os missionários, invariavelmente, entravam em qualquer polêmica, escrita ou oral, com a condição de que as posições em confronto fossem provadas pela Bíblia, somente pela Bíblia e claramente pela Bíblia. Os líderes católicos-romanos brasileiros deixaram-se envolver, e com esperteza pouco produtiva, recorreram ao expediente das “Bíblias falsificadas”, em que impugnavam as edições das Sociedades Bíblicas, porque não incluíam os Apócrifos; proibiam sua leitura e as queimavam em público. Os evangélicos, que passavam a ter a vantagem do martírio, alegremente convocavam à arena a “Bíblia Católica”, para usá-la como fonte de verdade, e para comparar os textos alegados com as edições “Protestantes”. O resultado era arrasador, contra o polemista católico, já então de todo enleado na malha tecida pela autoridade infalível da Bíblia, combinada com o método de pesquisa empírico indutivo, que somente admitia ao debate fatos bíblicos, i, e, textos. O número de pessoas que, assim, aderiram à Reforma é imenso e de boa qualidade (RIBEIRO, 1991, p. 197 grifos meus).

O que Ribeiro menciona é que o sistema de exame empírico indutivo era a forma ensinada por Hodge, com a aplicação da metodologia que mais se aproxima do Senso Comum, não havia necessidade de embates acadêmicos de cunho apologético, pois o movimento protestante estava mais ocupado em se estabelecer como alternativa de fé, dentro de um proselitismo missionário típico das ações de evangelização mundial das agências surgidas depois dos grandes avivamentos, os seminários foram então municiados contra esta possibilidade de combate à fé, pois os assuntos contrários à fé estavam presentes nas obras de Hodge.

¹⁹³ Vários artigos da Imprensa Evangélica demonstram a efervescência da discussão em torno das Bíblias “protestantes” demonstrando que este era o principal assunto entre as questões que envolviam a implantação do protestantismo no Brasil (Cf. COSTA, 2003, p. 210). Isso mostra a importância dos colportores no Brasil no início da implantação do protestantismo, pois por meio deles o principal veículo de divulgação desta forma de fé sempre foi a Bíblia (Cf. RIBEIRO, 1991, p. 1520).

Creio que Ribeiro em suas pesquisas nos ajuda a perceber mais dos traços da matriz filosófica no contexto brasileiro na medida em que em seus relatos encontramos algumas sínteses:

Os sentidos nos dão percepção da realidade exterior, e as percepções comuns à humanidade são verdadeiras; além disso, temos um “senso moral” que nos dá acesso ao mundo de nossa mente. Esta epistemologia reforça a Nova Lógica de Francis Bacon, pois a observação empírica e o raciocínio indutivo levam ao conhecimento; justifica Issac Newton que da observação dos fenômenos repetitivos, onde há uma constante, conclui a lei que rege os fenômenos observados e regem todos os que forem análogos (RIBEIRO, 1991, p. 196).

Mais adiante ainda diz Ribeiro:

Dos dois elementos primeiro indicados, autoridade final, plena e infalível da Bíblia, e Senso Comum que leva à epistemologia empírico-indutiva, resultaram é claro, consequências no processo de introdução e implantação da Reforma na religião, no Brasil (RIBEIRO, 1991, p. 197).

Ribeiro mostra que questões modernistas só atingirão o Brasil em 1930, e que a solidez do valor da Bíblia foi amplamente ratificada no Brasil, ela perdurou de 1860 até meados de 1930.¹⁹⁴ Para Ribeiro isso é um sucesso, uma forma de demonstrar como foi bem implantada no Brasil pelos alunos da Escola de Princeton a mentalidade ortodoxa protestante presbiteriana (RIBEIRO, 1991, p. 197).¹⁹⁵

Outro dado que mostra a importância do Senso Comum na formação dos primeiros pastores brasileiros está na ênfase do método do Senso Comum que permeia a teologia e vai para todos os campos. Ribeiro ressalta:

Por isso mesmo, as ciências receberam ênfase no preparo dos pastores, e ao abrir-se o seminário no Rio, com coleções de comentários da Bíblia chegaram instrumentos para o ensino de astronomia e física, ciências

¹⁹⁴ Diz Ribeiro: “A posição da Bíblia na formulação da doutrina, soberana em Princeton até cerca de 1920, de tal forma imbuíu nossa Reforma que somente em meados da década de 1930 tivemos aqui uma questão “modernista”; e mesmo então os dissidentes procuravam demonstrar que errado estava *nosso entendimento da Bíblia*, e não a Bíblia”.

¹⁹⁵ Entendo que os autores que avaliam esta compreensão histórica estão mais próximos da posição de DELUMEAU (1989, p. 260). O que na minha opinião é algo próximo de uma realidade quanto a visão destes missionários.

entregues a Schneider, juntamente com as matemáticas. Anos mais tarde ainda veremos Erasmo Braga, Deão em Campinas e professor de Hebraico, dando aulas de recuperação em química a um aluno que ali chegou sem conhecimento satisfatório dessa ciência (RIBEIRO, 1991, p. 199).¹⁹⁶

A questão é: Por que estudar as outras ciências além da teologia em Princeton e depois aqui no Brasil? Simples, preparar pastores com conhecimento das ciências naturais seria preparar pastores para que pudessem “resistir racionalmente aos arreganhos da incredulidade” (RIBEIRO, 1991, p. 199). Esse foi o uso básico da forma de usar o Senso Comum na implantação da fé protestante no Brasil.

Desta forma, nossa concentração está em entender que Princeton via a necessidade de concentrar a ideia empírico indutiva da matriz filosófica do Senso Comum juntamente com a teologia, mostrando que tanto fé como razão faziam parte da mesma orientação divina. Claro que isso era importante, mas a forma mais direta de influência desta matriz estava nos escritos de Charles Hodge, por isso dediquemos algum tempo para escrever sobre ela e suas defesas do Senso Comum:

5.1.1. O Método em Charles Hodge Professor de Simonton em Princeton

O Senso Comum, no qual os homens formam suas opiniões concernentes à mente e suas operações, que pode ser chamado de o *caminho da analogia, ou caminho dos primeiros princípios* (REID, 1858, p. 193) naturalmente compreende a percepção e, depois de cada analogia, formula as conjecturas. Desde então, a inteligência deriva em grande parte da **percepção**; esse é o poder¹⁹⁷, tão enfatizado nos Ensaios de Thomas Reid.

¹⁹⁶ A nota que Ribeiro ressalta é sobre o aluno Miguel Rizzo, alguém que se tornará um dos grandes pregadores da época.

¹⁹⁷ Os ensaios que foram publicados em 1785 e 1788 reforçam essa ideia de “poder” compreender as coisas. Daí os títulos Poder do Homem e Ensaios no Ativo Poder da Mente Humana. No primeiro Ensaio temos uma valorização da linguagem, ou poder para expressar nossos sentidos externos; nele se valoriza a memória, a concepção, a abstração, isso tudo com base na analogia. O segundo tem aspectos mais aplicativos, ou mais práticos, uma obra mais social; seria ver o poder da percepção em sua contribuição quanto a moral.

As percepções possuem utilizações muito consideráveis nos usos científicos e facilitam a concepção das coisas, quando elas não são facilmente apreendidas, e para conduzir-nos para as prováveis conjecturas sobre suas naturezas e qualidades isso requer mais preocupação com a mente.¹⁹⁸

Argumentos por percepção estão sempre à mão e se desenvolvem espontaneamente em uma imaginação frutífera, enquanto argumentos que são mais diretos, e mais conclusivos, frequentemente requerem dolorosa atenção e aplicação: e então fazem de forma geral disposto a encontrar a verdade. Se então atenciosamente examinarmos os sistemas de antigos filósofos, outros concernentes ao material do mundo, outros relacionados à mente, verificaremos que os tais construíram sobre as fundações da percepção. Seria dar conta das leis da natureza que fazem com o homem pode conhecer.¹⁹⁹ Por exemplo, segundo Charles Hodge,

Bacon delineou um estrito e severo método de indução; desde o seu tempo este método tem sido aplicado com muito sucesso em algumas partes da filosofia da natureza, e dificilmente outro método seria utilizado. Mas não há assunto no qual se faça tanto uso como o caminho analógico do pensamento e do raciocínio, como naqueles concernentes a mente e a suas operações; para deixar clara as distintas as noções destas operações no próprio caminho, e, a razão sobre eles, requer o hábito de atenta reflexão, dos quais poucos são capazes, e que, até por estes poucos, podemos atingir sem muito trabalho (REID, 1858, p.193).

¹⁹⁸ Quando nós queremos os meios mais imediatos de conhecimento. Quando eu considero que o planeta Júpiter é igual ao planeta Terra, girando redondo em seu próprio eixo, iluminado pelo sol e que ele está cercado por outros vários planetas, e que como a Terra ele é iluminado pela lua, eu estou apto a conjecturar por analogia que, como a Terra, por esses meios é provido para ser habitado por várias ordens de animais, assim o planeta Júpiter é, por aquele meio, provido por muitos propósitos: e não tendo nenhum argumento mais direto e conclusivo para me determinar nestes pontos, eu me rendo, por este raciocínio, um grau de consentimento proporcionado por esta força. Então eu absorvo, que a planta muito semelhante à *solanum* nestas flores e frutificações, e um ser informado, que depois é um venenoso, eu estou apto para analogia para ter algumas suspeitas de forma: mas neste caso, eu tenho as mais diretas e certas evidências; e então eu devo a verdade, não a analogia, que iria me encaminhar ao erro.

¹⁹⁹ Com certeza a filosofia de Bacon faz parte das concepções de Reid, mas se faz necessário dizer que este utilizava muito do método dedutivo-teórico-crítico, que pode ser assim explicado: pouco importa se a teoria se origina da experiência, da tradição, de mitos ou sonhos. A experiência, neste método, não é fundamento, mas elemento para a prova. Assim podemos definir que o caminho dedutivo-teórico-crítico submete as teorias originárias do pensar humano e das hipóteses deduzidas a um exame lógico e empírico.

Alguns homens são aptos para formar suas noções de coisas difíceis de serem apreendidas, sendo menos familiares, desde sua analogia para coisas que são mais familiares.²⁰⁰

Por considerável parte da vida nós podemos pensar nada mais do que os objetos dos sentidos, uma crença na existência presente do objeto; “e o que temos na memória é uma crença em sua existência passada e a crença na sua existência futura é resultado de nossa compreensão presente” (Cf. REID, 2013, p. 199). Na filosofia do Senso Comum há uma valorização do que Reid chama de Princípio Indutivo, “nele se fundamenta não apenas a percepção adquirida, mas todo o nosso raciocínio indutivo e todo o raciocínio de analogia” (ibidem, p. 200). Creio que compreender Reid neste sentido é identificar sua matriz filosófica:

Se qualquer leitor imaginar que o princípio indutivo pode ser reduzido àquilo que os filósofos normalmente chamam de *associação de ideias*, deixe que ele observe que, por esse princípio, sinais naturais não são associados somente à ideia, mas a crença das coisas significadas. Pois bem, isso pode, sem propriedade, ser chamado de uma associação de ideias, a menos que ideias e crença possam ser uma mesma coisa. Uma criança associou uma alfinetada à dor; logo, ela acredita e sabe que coisas estão naturalmente conectadas. Ela sabe que uma sempre guiará a outra. Se qualquer pessoa chamar isso de associação de ideias, contesto não apenas as palavras, mas creio que essa pessoa fala com pouca propriedade. [...] E essa presciência não é o efeito do raciocínio, mas um princípio original da natureza humana, que eu chamei de *princípio indutivo* (REID, 2013, p. 201).

Confiando então que a natureza nunca engana e que sua linguagem é uma linguagem verdadeira, e que somente erramos quando a interpretamos erroneamente, entendemos a exaltação por parte de Reid da obra de Bacon que ele diz ser “uma gramática da linguagem da natureza” (REID, 2013, p. 202). Sendo assim, a obra de Charles Hodge é na minha opinião uma exaltação ao princípio indutivo.

²⁰⁰ Isso, se um homem vive uma vida de navegante, entre outros assuntos quaisquer; é bem, que a linguagem e as noções próprias para sua própria profissão estão infundidas de forma muito subjetiva, e todas as coisas são medidas pelas regras da navegação: e se ele mostrar que dentro de sua cabeça a filosofia concernente às faculdades da mente, ele pode ser duvidado, mas ele iria esboçar suas noções de como fabricar um barco, e então ele poderia achar na mente marinheiros, mastros, lemes e bússola. Sensivelmente, objetos de um tipo ou de uma ordem, não menos ocupam o engrosso o resto do gênero, que coisas relativas para com a navegação, o homem que é navegante.

Avaliemos alguns pontos a respeito da forma de se fazer ciência que encontramos na obra máxima de Charles Hodge, a sua Teologia Sistemática. Vejamos como os argumentos de Hodge podem ser compreendidos e ao mesmo tempo nos dão a ideia a respeito do pensamento do Senso Comum na formação do rosto protestante brasileiro.

Em toda ciência há dois fatores: fatos e ideias; ou, fatos e a mente. Ciência é mais que conhecimento. Conhecimento é a persuasão do que é verdadeiro sobre evidência adequada. Os fatos da astronomia, da química ou da história, porém, não constituem a ciência dessas áreas do conhecimento. Tampouco o mero arranjo ordenado dos fatos equivale à ciência. Os fatos históricos postos em ordem cronológica são meros anais. A filosofia da história pressupõe que esses fatos estão compreendidos em suas relações causais. Em cada área, o homem de ciência presume entender as leis pelas quais os fatos da experiência são determinados; de modo que ele não só conhece o passado, mas como prediz o futuro. Os astrônomos podem prever a posição relativa dos corpos celestes por muitos séculos vindouros. O químico pode dizer com certeza qual será o efeito de determinadas composições químicas. Se, pois a teologia é uma ciência, então ela deve incluir algo mais do que o mero conhecimento dos fatos. Deve abranger uma exibição da relação interna desses fatos, um com o outro, e cada um com o todo. Deve ser capaz de demonstrar que, se um for admitido, os outros não podem ser negados (HODGE, 2001, p. 2).

Como ele vê a Bíblia no sistema do Senso Comum:

A Bíblia é um sistema teológico não mais que a natureza é um sistema químico ou mecânico. Encontramos na natureza os fatos que o químico ou o filósofo mecânico tem a examinar, e à luz deles pode verificar as leis pelas quais são determinados. E assim a Bíblia contém as verdades que o teólogo precisa coligar, autenticar, organizar e demonstrar em sua relação natural umas com as outras. Isso constitui a diferença entre teologia bíblica e a teologia sistemática. A função da primeira é asseverar e declarar os fatos da Escritura. A função da segunda é tomar esses fatos, determinar sua relação entre si e com as outras verdades cognatas, bem como vindicá-las e mostrar sua harmonia e consistência. Essa não é uma tarefa fácil, nem de somenos importância (ibidem).

O ensino teológico baseado no Senso Comum de Reid deve ser feito como toda ciência deve ser entendida:

Deus não ensina astronomia nem química aos homens, mas lhe fornece os fatos dos quais essas ciências são construídas. Tampouco ele nos ensina teologia sistemática, mas nos exhibe na Bíblia as verdades que, apropriadamente entendidas e organizadas, constituem a ciência teologia. Como fato da natureza se acham todos relacionados e determinados pelas leis físicas, da mesma forma os fatos da Bíblia se acham todos relacionados e determinados pela natureza de Deus e de suas criaturas. E como ele quer que os homens estudem suas obras e descubram sua portentosa relação orgânica e harmoniosa combinação, assim sua vontade é que estudemos sua Palavra, e aprendamos que, como os astros, suas verdades não são pontos isolados, mas sistemas, ciclos e epiciclos, numa infindável harmonia e grandeza (HODGE, 2001, p. 3).

Depois disto Hodge evidenciará que o método da filosofia do Senso Comum é o melhor método, mas antes critica os seguintes métodos:

O especulativo: que é uma forma mais *a priori* que determina o que é verdadeiro por meio de lei nas mentes, ou de axiomas envolvidos na constituição do princípio imaginativo dentro de nós. Segundo ele, as formas deste método especulativo são:

- Deísta racionalista: os que negam que possa existir qualquer fonte de conhecimento de coisas divinas na natureza e na mente humana. São os filósofos racionalistas que se baseiam em axiomas morais e metafísicos deles, pressupõe verdades práticas que possam existir.
- Dogmática: tenta colocar a razão acima das evidências bíblicas. Uma estrutura escolástica com axiomas pautados na filosofia de Leibniz. “Os homens laçam certos princípios chamados axiomas, ou primeiras verdades da razão, e deles deduzem as doutrinas da religião por meio de um método de argumento tão rígido e inclemente como aquele de Euclides”.
- Transcendentalista: Não existe uma fonte mais elevada da verdade além da razão. Não admitem nenhuma outra revelação autoritativa além daquela encontrada no homem e no desenvolvimento histórico da raça.

O método místico: Pode-se confiar nas emoções de duas formas, supernatural e natural. Na primeira, o indivíduo tem uma comunhão direta com a alma; e, pela excitação de seus sentimentos religiosos, comunicando-lhe intuições da verdade e capacitando-a a obter verdades inatingíveis, uma espécie de intuição da divina verdade. Já a segunda forma não é Deus, e sim a consciência religiosa natural dos homens, como excitada e influenciada pelas circunstâncias individuais, que se torna fonte de conhecimento religioso. Isso porque todo homem tem uma consciência religiosa. Esse método encontrou em Schleiermacher seu mais distinto e influente defensor, cujo “Glaubenslehre” se acha construído nesse princípio.

E, por fim, temos o método gerado pelo Senso Comum, o que Hodge chama de indutivo, ele explica da seguinte forma:

- 1) Ele pressupõe a fidedignidade de seu senso perceptível. A não ser que confie no testemunho bem autenticado de seus sentidos, ele se vê privado de todos os meios de prosseguir suas investigações. Os fatos da natureza se revelam às faculdades de nosso sentido e não podem ser conhecidos de nenhuma outra maneira.
- 2) Ele deve também pressupor a fidedignidade de suas operações mentais. Deve tomar por certo que pode perceber, comparar, combinar, lembrar, inferir; e que pode tranquilamente confiar nessas faculdades mentais em seu exercício legítimo.
- 3) Ele deve também confiar na infalibilidade daquelas verdades que não são aprendidas da experiência, mas comunicadas à constituição de nossa natureza. Que o próprio efeito deve ter uma causa; que a mesma causa, sob iguais circunstâncias, produzirá efeitos semelhantes; que uma causa não é mero antecedente invariável, mas contém em seu âmago a razão por que o efeito ocorre.

Para Hodge, o Senso Comum é um caminho totalmente confiável. Nesta nota podemos observar como há uma crítica a Hume de uma maneira quase explícita, bem como uma exaltação como a que Reid faz da figura de Newton :

Que um corpo pesado cai ao solo é um fato familiar. A observação mostra que esse não é um fato isolado; senão que toda matéria se inclina para outra matéria; que essa tendência ou atração ocorre em proporção à quantidade de matéria; e sua intensidade decresce em proporção ao ângulo da distância dos corpos atraídos. Quando se descobre tudo isso ser universal e constantemente o caso dentro do campo de observação, a mente se vê forçada a concluir que há alguma razão para isso; noutros termos, que é uma lei da natureza na qual se pode confiar além dos limites da observação real. Como essa lei sempre operou no passado, o cientista se assegura de que ela operará no futuro (Cf. HODGE, 2001, p. 9).

Para ele, essas leis ou princípios não se derivam da mente e são atribuídas aos objetos externos, derivam e deduzem-se dos objetos e são impressas na mente.

O que podemos observar é que os teólogos de Princeton que formaram o bloco de estudantes, e futuros pastores no Brasil, tinham com esta formação a ideia do Senso Comum de forma bem diluída na metodologia assimilada para entender e pesquisar a teologia.

A Bíblia ficou entendida como matéria de pesquisa para o teólogo como era a natureza para o cientista. O conceito de exame das Escrituras Bíblicas era para Hodge um objeto semelhante como a química, ou como a medicina. Por isso o Senso Comum na teologia deve ser visto como uma maneira de conceber e avaliar o objeto Bíblia e assumir os seus conteúdos. Pois somente a “Bíblia pode ser vista com a religião do protestante” (HODGE, 2001, p. 8). Todos os fatos sobre Deus devem vir da Bíblia, e o “teólogo tal como o cientista deve guiar-se na coleta dos fatos pelas mesmas regras que governam o cientista” (Ibidem).

Na metodologia do Senso Comum usada para Bíblia a coleta deveria ser feita com muito cuidado antes de se mostrar o fato para o mundo científico. Outro detalhe importante é quanto à abrangência e possível exaltação em busca, pois quando lhe falta isso os erros são tão desastrosos como os cometidos contra Copérnico. A indução completa é o que faz com que o teólogo esteja tranquilo quanto ao que diz, e que para isso não seja tentado a perverter os dados

pesquisados. “A ciência não pode criar fatos; deve recebê-los como são” (HODGE, 2001, p. 9).

A experiência religiosa não está menosprezada aqui, Hodge acredita no testemunho interno do Espírito Santo e essa experiência também pode ser explicada pela Bíblia (1 Cor. 2: 4). Segundo ele: “Esse ensino interior produz uma convicção e nenhum sofisma pode obscurecer, nenhum argumento pode abalar” (Ibidem) ²⁰¹. Em outro lugar escreve: É preciso ter em mente, contudo, dois pontos. Primeiro, que esse ensino ou demonstração interior do Espírito se confina às verdades objetivamente reveladas nas Escrituras. Ele é concedido, diz o apóstolo, a fim de podermos conhecer as coisas gratuitamente concedidas, ou seja, a nós reveladas por Deus em sua Palavra (1Co 2.10-16). Portanto, não significa a revelação de novas verdades, mas uma iluminação da mente, para que ela aprenda a verdade, a excelência e a glória das coisas já reveladas.

Em que repousa tudo isso:

1) A confiança no inconfundível testemunho de nossos sentidos é uma das leis da fé que Deus imprimiu em nossa natureza; à luz da autoridade dessas leis, é impossível que nos emancipemos. 2) A confiança em nossos sentidos é, portanto, uma forma de confiar em Deus. Supõe que ele nos colocou debaixo da necessidade de erro, para assumir que não podemos seguramente confiar em diretrizes nas quais, por uma lei de nossa natureza, ele nos constrange a confiar. 3) Toda base da certeza em questões ou de fé ou de conhecimento é destruída se a confiança nas leis de nossa natureza forem abandonadas. Nada é então possível senão absoluto ceticismo. Nesse caso, não podemos saber que nós mesmos existimos, nem que existe um Deus, nem a lei moral, nem qualquer responsabilidade para o caráter ou a conduta. 4) Toda revelação externa supernatural é dirigida aos sentidos. Os que ouviram a Cristo tiveram de confiar em seu sentido auditivo; os que leem a Bíblia têm de confiar em seu sentido visual; os que recebem o testemunho da Igreja, fazem-no pelos sentidos (HODGE, p. 45).

Outro grande estudioso do protestantismo, Mendonça, é quem, creio eu, melhor captou isso na matriz presbiteriana:

²⁰¹ Isso parece estar próximo da compreensão de Severino Croato principalmente quanto a questão da providência divina gerando paz ao apontar para o transcendente (CROATO, 20010, p. 79).

O fenômeno da conversão instantânea não ocupa de modo exclusivo a história da expansão do protestantismo no Brasil. Embora não tenhamos dados seguros para comparação, é certo que outro tipo de conversão tenha também o seu lugar nas histórias de vida de muitos protestantes. Há indicações biográficas de conversões que se deram após muitos anos de aprendizado das doutrinas protestantes. Embora as lideranças eclesiais sempre busquem no neófito aquele momento decisivo em que ele, por um ato de vontade, resolveu dar o passo de ingresso na igreja como adepto, não se despreza um longo aprendizado. A experiência de muitos protestantes mostra mesmo que a aprendizagem anterior torna a conversão mais confiável para a liderança. Nas igrejas presbiterianas, por exemplo, o rito de ingresso de um candidato na comunhão da igreja é precedido de um exame de conhecimentos bíblicos e doutrinários. Há mesmo aulas de preparação prévia em classes especiais. Creio que, pelo menos entre os presbiterianos, o aspecto epistemológico é mais importante do que a experiência emocional da conversão (MENDONÇA, 1995, p. 200).

Mendonça, ao longo de seu raciocínio, mostra que a questão princetoniana está evidente na epistemologia do Senso Comum entre os brasileiros, e se dá pela forma de supervalorizar o conceito de conhecimento por meio de exame dos novos candidatos. Sobre isso, a sua opinião é para mim uma verdadeira compreensão da matriz do Senso Comum aplicada, como vimos em Hodge pela metodologia desta matriz filosófica na Bíblia:

Não seria demais lembrar aqui a concepção teológica que valoriza a ação do intelecto no processo de conversão, embora não tenha eu encontrado referência específica sobre sua influência na teologia dos missionários, mas que de algum modo deve ter ocorrido em meio às refregas teológicas que precederam a era missionária (MENDONÇA, 1995, p. 201).

Creio que o estudioso enxergou que o momento vivido pelo protestantismo americano, e de maneira particular na formação do seminário de Princeton, gerou uma matriz, que usando da formulação do Senso Comum, foi transportada como uma forma de vencer uma ameaça racionalista, que só poderia ser vencida por uma ação racionalista por meio desta aplicação nos ensinamentos passados para os

estudantes preparados para tal implantação do protestantismo, ou novos adeptos do protestantismo no Brasil.²⁰²

O que podemos perceber é que no primeiro momento, essa base estruturada no Senso Comum, tinha uma formulação acadêmica e estava presente na formação dos pastores e as mesmas eram usadas para formalizar o conhecimento bíblico, formando um rosto protestante. Mendonça comenta:

O púlpito desempenhou no Brasil um triplo papel: o de polemizar contra a Igreja Católica, o de infundir moral e o da explanação bíblica. Este último papel talvez tenha sido responsável pela única via pela qual o protestantismo pode mostrar sua presença na cultura brasileira. O conhecimento das línguas bíblicas, a prática da exegese e da hermenêutica sobre os textos sagrados produziu filólogos e gramáticos conhecidos (MENDONÇA, 1995, p. 205).

5.1.2.1. José Manoel da Conceição e a Filosofia

Dentre todos os pastores que temos, daqueles que fizeram parte da primeira leva, o que talvez mais se destaca é justamente alguém que viveu um contexto acadêmico, foi católico, ou seja, padre, e que mudou suas opiniões e ações depois de ter contato com pessoas que foram formadas e influenciadas em Princeton. Desta forma, deste momento em diante faremos uma tentativa de compreensão sobre uma área mais voltada para a matriz que estamos identificando na pessoa do ex-padre.

José Manoel da Conceição nasceu e viveu em um momento, como já vimos, de grande mudança no contexto cultural, toda efervescência ocorrida pela vinda da Coroa pelo iluminismo português nas academias brasileiras, pela independência do Brasil e, de forma mais acentuada, a abertura religiosa ocorrida pelo tratado da amizade, que traz ao Brasil uma grande quantidade de estrangeiros protestantes. Ele então terá contato com toda esta fervência política, social, econômica, cultural e religiosa.

²⁰² Creio que Bittencourt Filho tem uma resposta que esclarecerá o sucesso do encontro dos protestantes com os católicos, e como que a primeira terá sucesso em sua implantação, uma esteve comprometida com a outra quando José Manoel da Conceição trouxe dados da matriz religiosa da fé brasileira para o quadro da segunda forma (Cf. BITTENCOURT FILHO, 2000, p. 44). Creio que isso seja mais conveniente do que a posição de na compreensão do senso comum, numa linha mais próxima de Bourdieu da “subversão da ordem simbólica” (1999, p. 70).

Esses acontecimentos marcam os tempos de menino de Conceição. É nesse contexto que o jovem vai crescendo e vivendo suas experiências religiosas. José Manoel da Conceição nasceu em 11 de março de 1822 e foi batizado em 24 do mesmo mês, em São Paulo (Cf. LÉONARD, 1950, p. 16).

5.1.2.1.1. O catolicismo de José Manoel da Conceição

Seguindo a linha de raciocínio de Vieira podemos entender que o catolicismo que vivia Conceição passava por elementos de conflito. Como sabemos, os jesuítas sempre fizeram parte da história de Portugal, e também do Brasil. São os responsáveis pela propagação das principais ideias contra-reformista entre lusitanos e brasileiros (VIEIRA, 1980, p. 53).

Foram séculos de luta contra o pensamento moderno, na área filosófica houve por evocação de Tomás de Aquino²⁰³ na fundamentação da física aristotélica, um embate que defendia a fé por meio e formas substanciais e acidentais.

Paim ressalta os cinco pontos que caracterizam a moral contra-reformista, depois de avaliação de várias obras do século XVI a XVIII:

1. O homem está na terra por simples castigo,
2. A condição de peregrino destina-se a fixar o lugar na vida eterna,
3. O homem é um vil bicho da terra e um pouco de lodo,
4. Condenação da riqueza,
5. A pobreza é uma virtude (Cf. PAIM, 1996, p. 18-20).

Todos estes pontos salientam o pessimismo quanto à realidade da modernidade, isso ficou impregnado de tal forma em nossa moralidade social básica que há um desdém ao lucro, toda riqueza pode causar temor e tudo isso

²⁰³ A moral tomista é igualmente uma adaptação da ética de Aristóteles. O homem deve desejar o bem e o bem para Aristóteles está intimamente ligado à questão da inteligência. Como o ato mais elevado da consciência é a contemplação do divino, para Aquino devia realizar-se dentro dos limites da existência terrena, quer dizer, em condições precárias. (Cf. JEAUNEAU, 1963, p. 84-85.)

possivelmente pode ser desnecessário a uma vida que almeja apenas uma passagem do mundo do castigo²⁰⁴.

Esta foi a preocupação de Pombal atento com as questões mais visíveis; segundo ele, Portugal estava atrasado em relação às demais nações europeias. Um aglomerado de questões políticas, econômicas, sociais, filosóficas que são perpassadas pela questão religiosa. Parece que isso foi assim até que, em Portugal, religiosos passam a ser influenciados por ideais jansenistas.

Como sabemos a Igreja Católica no Brasil estava submissa à Coroa, por isso, por meio das ordens de Pombal, jesuítas foram expulsos do Brasil, e por isso o jansenismo²⁰⁵ tornou-se uma alternativa entre um posicionamento mais próximo do reformado e ao mesmo tempo um movimento que não se desliga da fé católica. Segundo Léonard sua importância se fundamentava em três premissas:

- Fomentação de uma piedade austera,
- Culto das Sagradas Escrituras e
- Independência com relação a Roma (LÉONARD, p. 38).²⁰⁶

²⁰⁴ Paim registra ainda que, “o socialismo surgiu com uma reação moral dos intelectuais aos efeitos sociais da Revolução Industrial, com a formação de grandes aglomerações urbanas e o trabalho fabril baseado em jornadas intermináveis”. Motivação moral essa que pode ser reavaliada se verificarmos o atraso que é disposto no presente momento frente ao contexto moderno de nossa pátria. Como ressalta Paim numa comparação que denota dois pontos de vista: Nos fins desse último século, Brasil e Estados Unidos dispunham de contingente populacional assemelhado, por volta de 3 milhões de pessoas. A distinção radical consistia na base moral e nas tradições culturais configuradas. Ali, havia o predomínio da convicção (puritana) de que o sucesso na obra (e, portanto, o enriquecimento) poderia tornar-se indício de salvação. Aqui, com idêntico propósito de salvar a alma, a franca opção pela pobreza.

²⁰⁵ Movimento criado pelo bispo holandês de Ypres, Cornelius Jansenius (Jansen), no século XVII. Este movimento, derivado do Cristianismo, baseou-se numa doutrina que contemplava a conciliação da liberdade humana com a graça emanada por Deus. Esta doutrina nasceu de uma interpretação livre dos escritos de Santo Agostinho feita por Jansenius na sua obra "Summa Agustinus seu doctrina S. Agostini de humanae naturae sanitae, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses" (publicada em 1640). Nesta obra, extremamente controversa e que foi condenada pela Igreja nos anos de 1641 e 1642, Jansenius utilizou princípios de caráter reformista (sobretudo de Calvino) (Cf. Jansenismo. In Infopédia [Em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2012. Disponível na <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$jansenismo](http://www.infopedia.pt/$jansenismo)> acesso em 11/2011.

²⁰⁶ LÉONARD ainda ressalta: Uma piedade austera: quadro diferente do que até agora vimos, que vai do vivo ao equívoco. Não que este quadro seja falso, mas é necessário completá-lo, nele colocando em lugar de destaque a Congregação dos Padres do Patrocínio, cuja história, esboçada, merece ser conhecida nos seus detalhes. Agrupava sacerdotes seculares, reunidos em Itú (São Paulo), ao redor do famoso Pe. Jesuino de Monte Carmelo, cujo nome leigo era Jesuino Francisco de Paula Gusmão. É conhecido seu grande valor como pintor, músico e arquiteto. O que nos Importa aqui, entretanto, é o clima espiritual de rigorismo e exigência religiosa em que viviam, numa época de enfraquecimento espiritual, o Pe. Jesuino, seus filhos Elias de Monte Carmelo e Simão de Monte Carmelo, outros como João Paulo Xavier e Antônio Joaquim de Melo. Esse grupo exerceu grande influência sobre o clero de seu tempo; sabe-se que Feijó a ele pertenceu de 1818 a 1821. Não foi apenas

Vieira destaca este importante ponto:

O jansenismo, como é amplamente conhecido, foi o nome dado à tentativa de reforma e reavivamento dentro da Igreja Católica, no século XVII, baseada nos preceitos religiosos de Fleming Cornelius Otto Jansen (1563-1638), Bispo de Ypres. (...) Jansen tentara reformar a Igreja Católica, sugerindo a mudança da sua teologia do tomismo para o Augustinianismo. De certo modo, Jansen reagia também contra o protestantismo, se bem que muitos de seus ensinamentos religiosos fossem parecidos com o de João Calvino (...). O processo de crescimento para conhecer a Deus, de acordo com Jansen, exigia, entre outras coisas, a leitura diária da Bíblia. No entanto, porque Jansen também acreditava na sucessão apostólica, sustentava que esta relação íntima entre o homem e o Criador só podia ser obtida por meio da Igreja Católica (VIEIRA, 1980, p. 29).

Convém ressaltar então que a realidade evangélica começa com um movimento de grande expressão em nossa pátria, o jansenismo, fator que explica bem o contato de protestantes com católicos e posteriormente o movimento missionário²⁰⁷. Isso é muito desenvolvido por Vieira:

É muito interessante notar este sentimento quase ecumênico que existia entre jansenistas e protestantes no Brasil. A antiga literatura e a correspondência protestantes claramente exemplificam isso. Um caso

uma piedade “jansenista” o que os catecismos de Lião e Montpellier ensinaram aos sacerdotes brasileiros, mas ainda o amor às Escrituras, como base primordial da fé e da vida religiosa. Não nos sendo possível folheá-lo aqui, baseemo-nos na apreciação que encontramos no *Dictionnaire des Hérésies*, do abade Migne, sobre o Catecismo de Montpellier (49): “Divulga-se no T. II, II parte, II seção, cap. II, par. 30, que a leitura da Sagrada Escritura, tanto do Antigo como do Novo Testamento, DEVE SER A OCUPAÇÃO DIÁRIA DOS FIÉIS. Esta proposição, tomada assim de modo indefinido, é falsa, injuriosa à Igreja e contrária a seus usos” (LÉONARD, p. 38).

²⁰⁷ Não queremos aqui excluir outro grupo importante do protestantismo no Brasil, **o protestantismo de colônia**. Sua influência também pode ser percebida, como resalta Boanerges Ribeiro, mas como foi uma das primeiras formas de protestantismo no Brasil, ainda estava muito limitado pelas leis contra expansão na pátria: “Embora os evangélicos de Colônia não se preocupassem com proselitismo entre brasileiros, contudo inseriam-se na organização social do País, interpretavam com liberdade as restrições constitucionais e seu culto; estabeleciam o culto; ingressavam nas agendas do sistema de parentesco (batismo, casavam, sepultamento) até então monopolizadas pela religião do Estado – e faziam-no decididamente, mesmo antes das acomodações necessárias no sistema jurídico, com conhecimento e, por assim dizer, a convivência das autoridades. Ingressavam nos cenários com seus cemitérios, seus templos, suas casas pastorais, suas escolas. Conservavam a homogeneidade comunitária, educando os filhos em suas escolas, sob a direção de professores protestantes. E algumas famílias católicas romanas enviaram seus filhos a essas escolas”. (cf. RIBEIRO, 1991, p. 11). Não quis entrar neste contexto com as questões que envolvem as outras possíveis linhas que são compreendidas como pentecostais por exemplo. Mais dados sobre isso é necessário enfatizar obras como a de CARMELO ALVAREZ, (1981, p. 20ss).

que serve de exemplo foi a cordialidade que existiu entre o Padre Antônio Diogo Feijó e o metodista Daniel P. Kidder. As visitas que este fez a Feijó foram vividamente descritas no seu livro, *Sketches of Residence and Traveis in Brazils*.

É digno de nota que a afinidade que existia entre o Padre Feijó e o missionário metodista foi extensiva a outros protestantes. Em 1836, como Regente do Império, Feijó, que em 1828-29 apoiara o projeto de lei que expulsava do Brasil os frades ultramontanos estrangeiros, deu ordem ao ministro plenipotenciário brasileiro em Londres, o Marquês de Barbacena, para entrar em contato com os Irmãos Morávios e convidá-los a virem para o Brasil a fim de catequizar os índios (VIEIRA, 1980, p. 31).

Sobre este possível contato com o Jansenismo ainda comenta Mathias:

O jansenismo nos parece ter sido importante fator na vida de Conceição. Esse ecumenismo anterior a ele parece lhe ter alcançado. Não vemos nele, ao longo de toda a sua ação e, em suas palavras, uma postura radicalmente anti-ecumênica. A isto pode ser acrescentado o tripé jansenista apresentado por Léornard, pois a vida de nosso personagem é uma vida de dedicação, de não encarar Roma como o centro do mundo (ainda que considere o catolicismo como único e verdadeiro representante do cristianismo) e, conforme nos informa a maioria de suas biografias, de contato com a Bíblia já por volta dos 18 anos (MATHIAS, 2008, p. 56).

Podemos ver isso nas palavras do próprio Conceição:

Fui muito devoto até os 16 anos. Foi meu mestre de primeiras letras o virtuoso Jachinto Heliodoro de Vasconcelos. Depois que a religião começou a influir no meu coração, comecei a sofrer de melancolia pelo retrospecto que fazia sobre minha vida passada; na mesma religião, porém, tenho achado remédio para curar essas chagas, e ao traçar estas linhas sinto que minha esperança e consolação são plenas no meu divino Redentor Jesus Cristo (S. João 1a. Ep. II, 2º). Aos 18 anos comecei a ler a Bíblia. Apenas tinha lido os três primeiros capítulos do Gênesis quando notei que a prática e doutrina da Igreja Romana, faziam

oposição direta e irreconciliável com a palavra de Deus. Gen. 2.24, S. Mat. 19.5 (Cf. CONCEIÇÃO, in O Puritano, 1900, p. 2).

Podemos perceber o espírito contra-reformista sendo já identificado e combatido aqui. Em outro lugar ainda diz: "Admitido na sociedade da mesma vi que todos se empregavam na leitura da Bíblia e de outros livros espirituais. Visitei depois quase todas as casas dos Alemães; em toda a parte, sempre o mesmo quadro de culto e religião!" (CONCEIÇÃO, in O Puritano, 1900, p. 1).

Entendo que o contato com o jansenismo, e somando a isso o proceder bíblico dos protestantes, gerou em Conceição os sentimentos de crítica contra-reformistas que identificam os aspectos notórios de compreensão moral por meio da visão civilizatória e a importância da Bíblia.

Comecei a deduzir então os seguintes razoamentos: "Quem sabe se os estrangeiros têm tanta religião como nós brasileiros?... Quem sabe se a religião deles é a mesma que a nossa religião?! Ah! Quem sabe se eles não são mais religiosos do que nós, visto que são também mais civilizados do que nós!..."

Assim discorria eu comigo mesmo. Contava então de idade vinte anos. (Cf. CONCEIÇÃO, in O Puritano, 1900, p. 1).

De cara percebemos que a importância do contato com os protestantes gerou nele uma série de características que se assemelham ao pensamento protestante.²⁰⁸

5.1.2.1.2. A formação de José Manoel da Conceição

Dentre as poucas informações que temos sobre sua formação acadêmica sabemos que Conceição durante a sua primeira fase de estudos assimilou bem o latim, além das 4 operações: quebrados, decimais e proporções, catecismo, história

²⁰⁸ Aqui, se tivéssemos este foco apresentariamos as grandes questões que envolve o conceito de "sagrado". Tão importante na visão de Caillois quando ressalta que o sagrado "...é uma qualidade que as coisas não possuem por si mesmas: acrescentasse-lhes uma graça misteriosa..." (CALLOIS, 1988, p. 19). Bem como as de uma força com que o homem deve contar (ibidem), e soma-se a isso as perspectivas de terror, de mistério e de fascínio de Otto, suscetível de um processo evolutivo (OTTO, 1992, p. 128). Ou bem mais como a compreensão de Eliade, uma experiência que coloca o homem diante de um fato inegável que o chama (ELIADE, 1986, p. 76).

sagrada. A Constituição do Império e o Catecismo de Montpellier eram usualmente os livros de leitura, esta foi à primeira base de ensino de José Manoel (Cf. RIBEIRO, 1979, p. 26). Já na segunda formação temos uma pista sobre as leituras de sua geração:

No Curral dos Bichos, que era como os veteranos chamavam ao Curso Anexo da Academia Jurídica, tudo era também novidade para o rapaz de Sorocaba. Uma mocidade turbulenta e boêmia, que lia poetas franceses, que se dividia entre o romantismo cada dia mais forte e o ceticismo filosófico, quando não pulava cercas, nas caladas da noite, para roubar galinhas (RIBEIRO, 1979, p.32).

Ribeiro destaca o seguinte quanto aos seus estudos de filosofia:

Lecionava filosofia o padre Francisco de Paula Oliveira, que a irreverência dos rapazes alcunhara "padre Mimim". Mandava-os adquirir o Antônio Gennense, em latim, e marcava cada dia a lição a estudar. Na aula seguinte os alunos deviam repetir de cor o texto marcado, passando então o professor a explicá-lo. Seus comentários eram um amálgama de Kant com os franceses em voga. Às vezes o entusiasmo arrebatava o mestre, que declamava, para a classe atônita: "O espaço é meu; Kant m'o deu!" Também se usava ler então, na filosofia, um alemão traduzido: Storckman (RIBEIRO, 1979, p.32).

Sobre esta formação, podemos dizer que eles abraçavam uma lógica aristotélica de Antônio Gennense, que pode ser encontrado também como Genuense, que foi um dos principais autores que constituíam a formação básica do curso de filosofia em Coimbra, sua obra era usada para matérias de Lógica, Metafísica e Ética. Esta obra foi combatida por Pombal por seu puro aristotelismo (Cf. CUNHA, 2007, p.52). Já quanto a Kant e autores franceses podemos perceber então o que já tratamos do ecletismo no Brasil e desta forma fica evidente que José Manoel da Conceição é fruto de sua época, sobretudo o que mencionamos aqui:

- Reformas pombalinas;
- O empirismo, ou sensualismo de Silvestre Pinheiro;

- O ecletismo espiritualista tendo como forte base Victor Cousin (que a meu ver é chamado por Ribeiro como “autores franceses em voga”);
- O próprio senso comum, que muito se assemelha ao contexto de Conceição;
- Fora os aspectos teológicos entre ultramontanismo e jansenismo.

De cara percebemos que a importância do contato com os protestantes gerou nele uma série de características que para um jovem de 20 anos se assemelham ao pensamento protestante.

Na cidade de Rio Claro, Blackford ouviu falar de um padre protestante, que aconselhava sempre a leitura da Bíblia,²⁰⁹ um pregador do Evangelho de forma revolucionária, mas que estava afastado, cuidando de uma chácara. Sobre esse encontro, Boanerges Ribeiro escreve: “Mas nesse dia de novembro de 1863 o missionário não percebeu que acabava de encontrar o homem que iria abrir o caminho da Reforma em São Paulo e Sul de Minas” (RIBEIRO, 1979, p.103).

A amizade de Blackford com José Manoel da Conceição aconteceu de maneira empolgante. O curioso foi que Blackford não percebeu a importância de ter um homem como aquele no trabalho missionário. O interessante é que dali surgiu o desejo por contato com correspondência assídua entre os dois homens; até que, ocorreu um encontro numa quinta-feira, 19 de maio de 1864. Dava-se início ao vigor, no meio de lutas e crise, do espírito missionário de um homem, que se tornou o primeiro missionário protestante (RIBEIRO, 1979, p. 109). Depois de longas conversas com Blackford, toma a dura decisão de ser protestante. Estudou as doutrinas reformadas e professou sua fé em Cristo. Acredito que aqui, provavelmente, ocorreu o contato do futuro ex-padre com a filosofia do Senso Comum por meio dos ensinamentos de Alexander Latimer Blackford (1829-1890) e Simonton.

Como estamos verificando a matriz filosófica do presbiterianismo, por hora vamos definir nossa linha de pesquisa nestas duas únicas pistas para entender o

²⁰⁹ A chegada de Bíblias, como vimos acima, o território para o protestantismo estava de fato bem preparado. Os elementos são estes: Sociedades Bíblicas, os madeirenses que vieram com o Dr. Robert Reid Kalley, as condições políticas favoráveis e por fim a pregação do padre protestante José Manoel da Conceição (RIBEIRO 1981, p.13).

que pensava o primeiro e o mais importante elemento de desenvolvimento e divulgação da nova fé no Brasil, repito as duas notas de Ribeiro que já citei acima para continuar nossa linha de raciocínio:

Uma mocidade turbulenta e boêmia, que lia poetas franceses, que se dividia entre o romantismo cada dia mais forte e o ceticismo filosófico (RIBEIRO, 1979, p.32).

Lecionava filosofia o padre Francisco de Paula Oliveira, que a irreverência dos rapazes alcunhara "padre Mimim". Mandava-os adquirir o Antônio Gennense, em latim, e marcava cada dia a lição a estudar. Na aula seguinte os alunos deviam repetir de cor o texto marcado, passando então o professor a explicá-lo. Seus comentários eram um amálgama de Kant com os franceses em voga (RIBEIRO, 1979, 32).

Conceição era um devoto perseverante de sua fé, mas que podia desde o início de sua vida acadêmica seguir outros caminhos, Ribeiro comenta isso desta forma:

Mas enquanto colegas seus saíam embriagados com a Razão, e tardiamente iluministas, "ilustrados", cétricos e destruidores da fé, José Manoel não saiu assim. Anos mais tarde, e já pregador evangélico, escrevera sob o título "Ilustração":

"Ó meu Deus! Eu respeitarei a religião do ignorante, a fé daqueles que não têm tantas ocasiões de conhecer-vos, de venerar-vos de modo mais digno. Jamais servirei à vaidade e presunção, de tal sorte que abale a fé piedosa dos outros com palavras e ações inconsideradas" (RIBEIRO, 1995, p. 19).

Léonard entende que as relações com protestantes desde cedo formaram o homem que tinha mais prazer em testemunhar suas convicções morais devido a este contato que muito lhe chamava atenção²¹⁰. Pois desde cedo teve a preocupação com a moral protestante em termos de cumprimento do domingo, oração e leitura da Bíblia, o que gerava o testemunho em meio à vida cética de

²¹⁰ Emile G. Leonard (historiador francês das mentalidades, especialista em história do protestantismo) entende que Calvino é o pai de uma nova civilização e também de um tipo de homem, o reformado (Cf. LÉONARD, 1988, p. 309), e que esta influência esteve fortemente no Brasil (LÉONARD, 1988, p. 56-57). A mesma compreensão tem Costa quando mostra que Calvino valoriza o ser humano com ser criado a imagem e semelhança de Deus (Cf. COSTA, 2009, p. 25). Os mesmos assuntos foram trabalhos por Abrahan KUIPER que entende que o calvinismo é um sistema de vida (2002, p. 20) e McGRATH (2004, p. 70).

muitos que estudavam naquele seu contexto acadêmico (LÉONARD, 1950, p. 56, cf. também, RIBEIRO, 1979, p. 27; VIEIRA, 1980, p.31).

O que nos cabe aqui é entender que os escritos da vida estudantil dos alunos²¹¹ da década de 40 do século XIX giravam em torno do que vimos acima, o empirismo e o espiritualismo eclético.²¹² Defendo a ideia de que seja a segunda escola objeto de estudo do aluno de Sorocaba.

O que temos aqui nestas duas notas sobre o contexto acadêmico de Conceição, é que o mesmo poderia ser um incrédulo, alguém que meramente olharia para fé como uma forma de manter o *status* e por fim um político em meios às causas iluministas. Quando observamos sua posição: "Ó meu Deus! Eu respeitarei a religião do ignorante, a fé daqueles que não têm tantas ocasiões de conhecer-vos, de venerar-vos de modo mais digno. Jamais servirei à vaidade e presunção, de tal sorte que abale a fé piedosa dos outros com palavras e ações inconsideradas" (RIBEIRO, 1995, p. 19), podemos alcançar o quanto a Bíblia tinha valor e peso em suas decisões.

Mas continuemos com os elementos levantados para compreender o seu desafio no contexto acadêmico.

1. Mocidade turbulenta e boêmia, que lia poetas franceses, que se dividia entre o romantismo cada dia mais forte e o ceticismo filosófico (RIBEIRO, 1979, p.32).

²¹¹ José Manoel da Conceição estudou como candidato a sacerdote entre 1940 a 1942 (Cf. RIBEIRO, 1995, p. 18).

²¹² Durante o Período regencial, diante ao caos social gerado durante a hegemônica administração liberal, ajudou para que surgissem os primeiros elementos antagônicos contra o iluminismo brasileiro. É importante observar que, com o fim do ensino dos jesuítas a forma da filosofia passa a ser de um método de escrita puramente ensaístico, gerando contribuições de pessoas de diversas áreas do conhecimento. O maior polo formador da erudição filosófica serão as faculdades de direito como Faculdade do Largo de São Francisco, em São Paulo e a Faculdade de Direito de Olinda. Muitas contribuições para a filosofia serão através de juristas, romancistas, poetas e políticos. Em 1838 foi criado o elemento de transformação para as ciências sociais, com o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, gerando o início para o estudo da historiografia do Brasil. Com o objetivo de compreender os elementos da integridade nacional será o foco da reflexão de Francisco Adolfo de Varnhagen.

Em reação ao iluminismo, o ecletismo surgiu como uma fusão do espiritualismo metafísico, fruto do racionalismo francês de René Descartes, e do empirismo inglês de John Locke sendo o maior expoente o educador francês Victor Cousin. O ecletismo vai ter grande adesão na primeira metade do século XIX, por diversos setores da sociedade brasileira, como o poeta Gonçalves de Magalhães, pintor Pedro Américo e o médico Eduardo Ferreira França e Antonio Pedro de Figueiredo. Será característica a influência do indianismo como forma de buscar os valores de identidade da nação brasileira.

Quanto ao ponto que mais nos chama atenção é a opção por Kant do padre Francisco de Paula Oliveira, para isso chamamos atenção dos leitores para as explicações de Paim:

O interesse pelo idealismo alemão, na Europa, corresponde sem dúvida ao fenômeno posterior à sua emergência. Silvestre Pinheiro Ferreira, que viveu na Alemanha entre 1802 e 1809, tendo nessa oportunidade se interessado vivamente pelo desenvolvimento da filosofia e da ciência alemãs, deixa a impressão de que ali ainda encontrara o sistema Wolff-Leibniz na condição de momento insuperado. Contudo, movidos pela mesma insatisfação que Silvestre Pinheiro Ferreira manifestara em relação à filosofia dominante, intelectuais brasileiros são levados a se interessar pelas ideias de Kant, no mesmo ciclo. Coube a Miguel Reale o grande mérito de ter não apenas delineado os contornos principais do evento como de haver destacado suas virtudes e defeitos (Cf. PAIM, 1986, p. 37).

Para melhor entender em que contexto Conceição está envolvido em suas aulas como acadêmico chamo atenção para a explicação de Paim por meio de Reale:

Reale identifica quatro fases na influência alemã no Brasil, sendo as três primeiras dominadas pela figura de Kant e, a última, por múltiplas fontes inspiradoras. A primeira fase é contemporânea do ciclo da Independência e, a segunda, do período imperial posterior aos anos cinquenta. A terceira fase é mais conhecida, porquanto abrange a Escola do Recife. A última compreende a fase atual (Cf. PAIM, 1986, p. 37).

Para a nossa pesquisa nos interessa a primeira fase, sendo que nela encontramos a importante figura da chamada geração da Independência, que produziu vários títulos e, sobretudo pela sua densidade cultural, como o atestam as figuras de Martim Francisco,²¹³ de José Bonifácio, o Patriarca da Independência, do padre Diogo Antônio Feijó e tantos outros.

²¹³ Martim Francisco formou sua cultura na Universidade de Coimbra, mas percorreu os principais países da Europa, se enfrontando nos estudos fundamentais do início do século passado. Ao volver ao Brasil, na primeira década do século passado, deu início a um curso de filosofia, no qual a figura central foi Immanuel Kant. Talvez seja surpreendente que mesmo antes da Independência brasileira, talvez entre 1804 e 1810, Martim Francisco tenha dirigido e desenvolvido no Brasil um curso sobre a filosofia de Kant. Escreveu mesmo um livro manuscrito dedicado à Filosofia Transcendental de Kant. Infelizmente este livro desapareceu. Porém, não há dúvida alguma sobre a sua existência (Cf. PAIM, 1986, p. 38). Paim ainda continua: “Acha-se igualmente estabelecido que o contato inicial com as ideias de Kant se daria através da

O padre Diogo Antônio Feijó (1784/1843), figura central na história política do primeiro Império, é um influenciador dos professores de Conceição. Feijó elaborou pequeno compêndio, reeditado pelo Instituto Brasileiro de Filosofia, com introdução, em que analisa a significação da obra e do evento, de autoria de Miguel Reale. Acerca desse texto diria Reale no artigo antes mencionado: "Embora homem de Igreja, Feijó ensinava aos seus alunos noções de filosofia, começando por dizer que esta pode ser considerada de três maneiras: uma dogmática, outra cética e, uma terceira, crítica". Ele assumia desde logo a preferência por uma filosofia crítica. O criticismo de Feijó é, evidentemente, incipiente, mesmo porque se tratava de manuscrito para fins de iniciação, dedicado a seus alunos, no Colégio do Patrocínio. Não era evidentemente um livro para o grande público, mas um trabalho de caráter didático, destinado à ilustração de seus discípulos (Cf. PAIM, 1986, p. 39).

Isso nos faz entender, segundo a nota de Ribeiro, o porquê de Conceição não tomar a linha cética.²¹⁴ Com certeza temos nesta compreensão muitas repostas sobre a matriz filosófica inicial de Conceição. Como apontado por Ribeiro os comentários eram um amálgama de Kant com os franceses em voga

Lecionava filosofia o padre Francisco de Paula Oliveira, que a irreverência dos rapazes alcunhara "padre Mimim". Mandava-os adquirir o Antônio Gennense, em latim, e marcava cada dia a lição a estudar. Na aula seguinte os alunos deviam repetir de cor o texto marcado, passando então o professor a explicá-lo. Seus comentários eram um amálgama de Kant com os franceses em voga. Às vezes o entusiasmo arrebatava o mestre, que declamava, para a classe atônita: "O espaço é meu; Kant m'o deu!" [...].

No entender de Reale:

obra *Filosofia de Kant ou princípios fundamentais da filosofia transcendental*, em francês, de Charles Villers, aparecida em 1801. A obra de Villers seria popularizada no Brasil e em Portugal por Francisco Bento Maria Targini, Visconde de São Lourenço (1756-1827), ao promover, em 1819, uma edição verdadeiramente monumental do poema *Ensaio sobre o homem*, do poeta inglês Alexandre Pope (1688-1744), nela inserindo extensas notas, entre estas a exposição de Kant por Villers. Mais detalhes constam da nota publicada pela *Revista Brasileira de Filosofia* (29 (115): 360-362, jul./set., 1979)".

²¹⁴ A nota é esta: Mas enquanto colegas seus saíam embriagados com a Razão, e tardiamente iluministas, "ilustrados", céticos e destruidores da fé, José Manoel não saiu assim. Anos mais tarde, e já pregador evangélico, escrevera sob o título "Ilustração".

Kant é recebido mais como filósofo da Ilustração, aberto aos problemas do liberalismo e, sobretudo, por sua posição intermediária, visto o criticismo como uma terceira posição entre a **atitude dogmática**, de um lado, e a **atitude cética**, de outro. O que interessa sobretudo a Feijó é essa posição de meio-termo, de tal maneira que lhe propiciasse conciliar, até certo ponto, a tradição escolástica com os novos valores que emergiam sob o influxo da Revolução Francesa.

Diversos registros apontam outros partidários do kantismo no mesmo ciclo, inclusive na recém-estruturada Faculdade de Direito de São Paulo (Cf. REALE IN PAIM, 1986, p. 39 grifos meus).

Neste sentido Conceição tomou uma posição mais próxima à crítica, pois as ideias liberais o tiraram da compreensão dogmática, contudo já sabemos que ele não tomou uma linha cética, como já vimos no seu parecer:

Ó meu Deus! Eu respeitarei a religião do ignorante, a fé daqueles que não têm tantas ocasiões de conhecer-vos, de venerar-vos de modo mais digno. Jamais servirei à vaidade e presunção, de tal sorte que abale a fé piedosa dos outros com palavras e ações inconsideradas. (RIBEIRO, 1995, p. 19)

5.1.2.1.3. Os franceses em voga

Se os filósofos franceses que estavam em voga eram tema comum entre os acadêmicos, as chances de contato de Conceição com as obras de Cousin são muito grandes, tendo em vista a importância deste filósofo para a intelectualidade brasileira.

Os franceses são grande referência neste momento na vida dos brasileiros. Para os intelectuais da época Cousin é um ídolo e os seus seguidores têm de entender muito bem o sistema de Spinoza, assim como o ceticismo e o misticismo.

Como já vimos acima o ecletismo espiritualista aparece no Brasil por meio de obras como de Victor Cousin, entre 1833 a 1848, isso ocorre nos principais centros culturais do país, o que evidencia a adesão de círculos mais amplos. Conforme pesquisa de Paim, Sacramento Blake indica ter sido Frei José do

Espírito Santo "o primeiro brasileiro que vulgarizou as doutrinas da escola eclética, fundada em França por Victor Cousin e Royer Collard (Cf. PAIM, 1986, p. 44)." Trata-se de franciscano, natural da Bahia, e que ensinou no Seminário da Ordem naquela província.

É, portanto, por volta de 1833 que começam a emergir duas personalidades marcantes na formação da escola eclética, nas duas províncias mais importantes: Bahia (Salustiano José Pedroza) e Rio de Janeiro (Domingos José Gonçalves de Magalhães).²¹⁵

Paim sobre isso comenta:

Esse núcleo de fundadores da corrente eclética ocupa desde logo uma posição singular, porquanto interessado na efetivação de um debate de cunho filosófico. As outras facções não tinham idêntico empenho. Consistiam nos partidários do empirismo mitigado e nos tradicionalistas católicos. Os primeiros, a julgar pelos documentos que se preservaram, ocuparam as cadeiras públicas de filosofia, integrantes do sistema de aulas régias, baseado no ensino de disciplinas isoladas, então vigente. Mas haviam vinculado essa doutrina ao liberalismo de índole radical e estavam empenhados na ação política correspondente. O tradicionalismo católico, a julgar pela atividade que desenvolvia na Bahia, reivindicava a pura e simples adesão aos dogmas cristãos. Por iniciativa própria não iniciaria nenhum debate — mesmo porque não dava maior importância à razão —, embora se haja lançado à arena, ameaçado pela ascensão da escola eclética. Os kantianos, ao que parece, estavam como os empiristas mitigados, envolvidos com a ação política, que consumiria todas as suas energias, como era o caso de Diogo Antônio Feijó (1784/1843) e Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775/1844) (Cf. PAIM, 1986, p. 44).

É certo que a possibilidade do debate filosófico se deve atribuir também à ascendência do liberalismo de índole moderada, dando início, nos começos dos anos quarenta, à reforma política que iria pôr fim ao ciclo das revoluções armadas. A circunstância se reflete no aparecimento dos periódicos de cunho

²¹⁵ No esforço em prol da conquista dos espíritos para o ecletismo destacam-se outras personalidades, além de Pedroza e Magalhães, e os citados franciscanos Monte Alverne e Espírito Santo. Cabe mencionar Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859) que traduz o Curso de História da Filosofia Moderna, de Victor Cousin, cujo primeiro volume circula em 1843 e, o segundo e terceiro, em 1844 (tipografia de M. F. de Faria, Recife).

cultural, encerrando o monopólio quase virtual do periodismo político nos últimos decênios. Contudo, a presença dos ecléticos espiritualistas determinou que nesse movimento os temas filosóficos viessem a assumir a posição que de direito lhes correspondia.

O que é interessante aqui é que o espiritualismo é uma espécie de afastamento em relação ao sensismo de Condillac e o reaparecimento da consciência, não somente como lugar privilegiado de investigação e fonte de verdades certas, mas também como princípio ativo e autônomo (Cf. REALE, ANTISERI, 1986, p. 260).

Os pensadores franceses, os ecléticos, encontram em Victor Cousin o seu representante mais destacado. Mas Reale e Antiseri ressaltam que esta produção filosófica tem em suas origens muita proximidade com a Filosofia do Senso. Ao comentar:

Pierre Laromiguière (1756-1837) pôs ao lado e acima da sensibilidade a reflexão ou consciência, que reage ativamente à sensibilidade com a atenção. É interessante o seu trabalho sobre Os paradoxos de Condillac, que Laromiguière publicou em 1805. Já Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1843) e Théodore Jouffroy (1796-1842) estão próximos à filosofia escocesa do senso comum. Para Jouffroy, o sujeito não se reduz de modo algum ao conjunto mais ou menos articulado e ordenado de suas sensações, posto que não se pode negar a existência da consciência: esta é "o sentimento que o eu tem de si mesmo", não tanto como consciência passiva das sensações, e sim muito mais como princípio ativo e causante das mesmas manifestações espirituais ou mentais (Cf. REALE, ANTISERI, 1986, p. 260 grifos meus).

Em outras palavras: Será que Conceição teve contato com a filosofia do Senso Comum? Será que ele estava envolto por questões acadêmicas que tratavam o senso comum "pelos franceses em voga"? Estas informações nós não temos. Apesar de achar muito difícil que isto não tenha acontecido, mas devido à falta de dados quanto ao material, e tendo somente pistas o que nos cabe é saber que as informações trazidas pelas pesquisas de Ribeiro, nos mostram os detalhes mais externos do contexto acadêmico dos anos de estudo em que José Manoel da Conceição viveu em São Paulo.

5.1.2.1.4. Conceição e as influências dos Princetonianos

Em 1863 Conceição recebe a visita de Blackford,²¹⁶ e desta forma suas convicções quanto à mudança para o presbiterianismo se tornam mais fortes. Vejamos suas impressões do seu primeiro encontro:

Via-se como alguém que precisa de salvação, um Zaqueu:

Dirigiu-me a palavra, e se quisera descrever qual só sonora é a sua voz. dir-se-ia que emprestei aos mais inspirados poetas o que de mais fantástico têm eles exprimido em seus quadros. Era um Pastor evangélico que acabava de entrar na casa de um novo Zaqueu (CONCEIÇÃO, in. Puritano. Ano II, nº 57, 05 JUL. p.2).

Como alguém que precisava de liberdade e de socorro:

Já lá vão quase dois anos que isso aconteceu. Se eu quisera seguir todo o impulso do meu coração, agora minha expressão pecaria por idolatria porque esse Pastor domina meu coração como amigo. Refiro-me, porém, inteiramente às impressões daquele feliz encontro.

Minha situação era singular, todas as cordas que me haviam prendido ao meu velho mundo, se tinham relaxado. Eu começava a sentir por tudo quanto me cercava um amor mais nobre. Acabava de percorrer um horizonte, tinha tocado suas raias.

Levantava os meus olhos aos montes, procurando donde me virá o socorro, porque muito tempo fora peregrina minha alma! O meu socorro veio do senhor que fez o céu e a terra. (Ps. 119.120). Nossos destinos são seus anjos. O Pastor amigo chegou no momento próprio e esperado, antes ou depois o plano teria sido desconcertado, a Providência não o teria presidido. Rápida foi nossa entrevista, assim convém as mensagens do Senhor; os corações se compreenderam, as mãos se deram mútua e fraternalmente. Uma grande aliança se tinha contratado, uma eternidade de gozo inundava minha alma (CONCEIÇÃO, in. Puritano. Ano II, nº 57, 05 JUL. p.2).

²¹⁶ O local do encontro: Contemplava um dia em minha janela o gado que pastava e retouçava-se no verde, à margem do Curumbataí. Aproximaram-se de minha humilde habitação dois cavaleiros. A um deles conhecia eu já de longa data, o outro, porém dócil, belo como a estrela da alva em uma manhã de Setembro, angélico na forma, mostrava em suas faces cor de neve, como um perfeito jardim, onde o louro desses finos e ondulados cabelos assentava magnificamente nas rosas do semblante e nos favos de romã de seus lábios. Eu nunca vira antes a forma em uma expressão de tanta dignidade!

Exalta a obra missionária americana:

Na Igreja Romana deixou de existir esse espírito de proselitismo, que não pode ser senão a expressão de tudo que há de mais nobre na terra, e esta expressão caracteriza o tipo norte-americano. Esta ilustre raça, única no mundo em seu gênero, cujas tradições e história os fortes não mencionam sem tremor, os fracos sem louvor, desde que compreendo que o Evangelho é - "a virtude de Deus para da salvação a todo que crê", não somente não se envergonha do Evangelho, senão também o prega, fazendo compreender ao mundo inteiro sua doutrina, instituição, intuito, fé, longanimidade, caridade, paciência, perseguições, vexações (CONCEIÇÃO, in. Puritano. Ano II, nº 57, 05 JUL. p.2).

Os americanos fizeram dele um verdadeiro cristão,

Sim!... Eu estava convencido que o evangelho romano não era o evangelho de Jesus, sabia-o de cor, pregava-o com facilidade, mas o ponto característico de diferença, a chave para possuir a virtude de Deus que dá salvação a todo o que crê, eis o que me faltava, e eu não sabia o que me faltava, pelo que não podia gozar da paz de Deus que é o tesouro que compreende, todas as bênçãos da redenção, economia divina do plano da obra da justificação do pecador. Foi só do instante em que compreendi que o sangue de Jesus Cristo purifica de todo o pecado que também comecei a senti-lo, e começando a sentir, achei o que a minha vida procurava debalde fora do Evangelho, a Paz da alma que o mundo não pode dar e nem tirar.

Mas os instrumentos de Deus merecem ser conhecidos, reconhecidos e venerados pelos homens. Havia já alguns dias, que gozava da sociedade a mais agradável em que jamais me achara. Era o círculo o mais alto a que a maior ambição podia aspirar. A minha cegueira levou-me até inculcar modificações na economia doméstica!...

Preferira morrer à míngua nas solidões, devorado pelas feras, envenenado pelas serpentes, ao sujeitar-me às condições de uma vida nobre, ativa e consagrada à missão de Jesus Cristo (CONCEIÇÃO, in. Puritano. Ano II, nº 57, 19 JUL. p.2).

Conceição fala como um reformado, sinal de que sua transformação se deu também no aspecto intelectual, na assimilação da cartilha de Princeton:

A Providência os tem sustentado incorruptíveis, no meio da corrupção, em uma longa série de séculos para que a Humanidade inteira, vendo as suas obras glorifique ao Pai no Céu.

O Brasil também os reconheceu com o título de: "Descendentes dos rígidos Puritanos".

A reforma vem do Norte.

Não chegou ainda o dia em que a humanidade inteira se há de convencer que o Evangelho não somente nos procura o Céu, porém nesta mesma vida só por ele pode um povo atingir o bem no seu destino. Jesus, escolhendo para seus apóstolos homens sãos, afeitos ao trabalho e de costumes simples, mostrou que tais devem ser todos os cristãos. E Jesus Cristo era ontem, e é hoje: o mesmo também será por todos os séculos. Amém (Hebreus 13:8) (CONCEIÇÃO, in. Puritano. Ano II, nº 57, 19 JUL. p.2).

A postura teológica de Conceição é a mesma assumida pelos Princetonianos, fazendo com que Ribeiro o englobe no mesmo grupo:

Conceição foi, evidentemente, autodidata, com a natural influência de Blackford e Simonton; conhecemos sua tendência teológica pelo voto de 1868, no Presbitério, contrário à reunião com a Nova Escola. A posição teológica de Schneider encontra-se em sermões, e no fato de ter sido ele o tradutor de A. Hodge, Esboços de Teologia.

O Seminário Western, onde Blackford se formou, adotava a Teologia de Princeton; era professor de Teologia Sistemática o Dr. William Swan Plumer, famoso pregador e primeiro moderador da Assembleia Geral Velha Escola no ano da Separação, 1837. Foi sucedido na cadeira por Archibald Alexander Hodge, filho de Charles Hodge, que ali permaneceu de 1864 a 1876, quando foi ser assistente de seu pai em Princeton (RIBEIRO, 1991, p.202-203).²¹⁷

Compreendendo a doutrina que agora aceita Conceição, podemos notar que ele não assumiu a posição de ministro evangélico sem antes estudar e compreender como pensavam os americanos:

Permaneceu em São Paulo até o dia 24, e manteve com Blackford várias palestras longas e interessantes. Acabou por compreender que, possuidor de convicções evangélicas, não podia continuar com Roma.

²¹⁷ Ribeiro afirma: Creio que se pode afirmar que nosso núcleo inicial de reformadores, com variantes individuais inevitáveis, foi modelado pela teologia de Princeton (cf. RIBEIRO, 1991, p.202-203).

Firmou então seu plano: estudaria primeiro as doutrinas reformadas, no sossego da chácara; depois, publicamente professaria sua fé em Cristo, e enfrentaria a controvérsia subsequente, e inevitável (RIBEIRO, 1979, p. 107 grifo meu).

Creemos que aqui o Senso Comum será mais um dos elementos que somam e geram a mudança para criar o novo rosto, o rosto protestante presbiteriano. Creio que a investigação de Mathias nos traz mais uma pista sobre possíveis argumentos de Conceição quanto contra o materialismo e o cientificismo do século XIX:

Se queremos imprudentemente comunicar aos homens sem preparatório alguma, verdades que são absolutamente incompreensíveis, empregadas dessa dorte, falsa e prejudicialmente, não provaremos assim a ilustração. Ilustrar é conduzir o homem pensador à meditação, para fzê-lo valoroso, e capaz de poder por si mesmo descobrir a verdade, que lhe comunicamos (CONCEIÇÃO apud MATHIAS, 2008, p. 43).

Creio que aqui temos algo que seria mais próximo dos contatos de Conceição e formulação da filosofia absorvida de Princeton. Por alguns pontos penso assim: 1 “o homem pensador à meditação” e 2) “sua capacidade de saber”. Mais adiante neste artigo citado ele comenta:

Há muitos homens incultos que são crianças a muitos respeitos, que devem ser doutrinados com grande circunspeção. Porque o exterminar de certos prejuízos e costumes úteis, usos que muitas vezes substituem a verdade mesma, de nenhum modo é isso ilustração; porém leviandade desumana, crueldade inexcedível
Respeitem-se, portanto, os costumes e usos antigos do povo, que, em falta de mais profundos esclarecimentos são aptos para guia-los e contê-los no bem (CONCEIÇÃO apud MATHIAS, 2008, p. 43).

Dentro do que pude pesquisar, creio que esta é a formulação mais próxima do Senso Comum na fala do primeiro pastor brasileiro presbiteriano.

5.1.2.1.5. O sentimento de responsabilidade

Se Conceição já recebia a influência das leituras da Bíblia, ver o povo caído na ignorância deste livro era algo motivador, mas saber que muitos deles foram atingidos pela sua pregação antiga era algo solapante e destrutivo. O Evangelho falou ao coração de Conceição de tal forma que sua retrospectiva o levava a evidenciar as missões como o objetivo principal de sua vida.

Em 1865 Conceição auxiliava Chamberlain em Brotas²¹⁸. Um terreno fértil ali se encontrava; foi antigo campo de atuação de Conceição quando padre, naquele lugar evidenciava os três anos nos quais a palavra e o exemplo do padre protestante se estruturaram. Criou-se ali o ambiente propício para penetração do Evangelho. O povo gostava da Bíblia²¹⁹, as imagens não possuíam santidade, a confissão ao padre deixou de ser obrigatória, havia sim a confissão a Deus por meio de Cristo (RIBEIRO, 1979, p. 120).

Segundo RIBEIRO, de 25 de outubro a 15 de novembro de 1865 eles ficaram em Brotas pregando o Evangelho. O ambiente favorável, graças ao desempenho de José Manoel da Conceição como vigário naquele local, deu margem para uma transformação na comunidade: reuniões com 20 e até 30 pessoas (RIBEIRO, 1979, p. 127). Durante a semana eles visitavam sítios e pregavam o Evangelho. Observa-se aqui a importância dos contatos já estabelecidos por José Manoel da Conceição, bem como a mudança de tática no movimento missionário. Passa-se agora a dar mais ênfase às famílias, a um evangelismo mais pessoal, com visita²²⁰ constante por parte de missionários, principalmente pelo formulador deste novo processo, o padre protestante.

RIBEIRO destaca sobre Brotas:

Durante muitos anos teve sede em Brotas a maior igreja protestante nacional. Dali se irradiou a pregação para Oeste e para Sul de Minas, surgindo dessa irradiação várias igrejas: Rosário do Rio Novo,

²¹⁸ Quando Blackford e Conceição chegaram em Brotas foram bem recebidos, isto por que Conceição tinha profunda amizade, um certo devotamento, tendo em vista que o ex-padre não se deixava envolver por questões políticas que constantemente evidenciavam seus inimigos (RIBEIRO, 1979, p. 110).

²¹⁹ Enquanto que na América questões como o darwinismo, o liberalismo faziam das questões ligadas ao posicionamento dos pastores uma visão apologética no Brasil a Bíblia era vista como um livro digno de toda aceitação e o único impedimento era a questão religiosa entre protestantes e católicos.

²²⁰ O método mostra a importância da Bíblia nesse processo evangelístico: “O modo de trabalho era ir de vizinhança em vizinhança e de casa em casa, pregando, lendo e expondo a Bíblia” (cf. Ribeiro, 1979, p. 125). Isso nos faz pensar o quanto a Bíblia era fator agregador na função missionária.

Cabeceira do Jacaré, Fazenda Figueira, Sítio Bom Jardim – toda região circunvizinha sob influência dos pregadores (1979, p. 131).

A evangelização de Brotas foi um marco positivo na história do protestantismo nacional²²¹, com ênfase, olhamos para a importância do padre protestante, pois sua antiga paróquia foi um solo fértil e seus paroquianos foram pólvora na disseminação da fé reformada.

Como ficou a situação do Brasil em termos de Igreja? Convém ressaltar que o trabalho estava em ritmo lento²²², restringindo-se às seguintes localidades: Rio de Janeiro, Petrópolis e Praia Grande que era Niterói, na Província de São Paulo e Brotas.

Nesses núcleos o protestantismo estava criando raízes, mas o que faltava era uma pessoa que fornecesse as condições aos missionários para que o Evangelho se estendesse para todo o país. RIBEIRO considera que isso foi possível graças à experiência de um missionário brasileiro que pode dar aos missionários estrangeiros uma perspectiva própria para a evangelização do povo brasileiro:

E nesses seis núcleos estava enterrado o protestantismo; faltavam-lhe pregadores para derramar em todo o país; faltavam aos missionários pontos de apoio ou, como hoje diríamos, neste nosso amargo pós-

²²¹ Todo o processo estabelecido desde o trabalho de José Manoel da Conceição como padre e o término como missionário, fez de Brotas um exemplo fantástico do poder de Deus em uma pátria, que mal se via conversões. No dia 13, um grupo reúne-se na casa de Antônio Francisco de Gouvêa, com o objetivo de organizar uma igreja. José Manoel da Conceição pregou para mais de 30 presentes. Algumas pessoas fizeram a pública profissão de fé e receberam o batismo: Joaquim José de Gouvêa e a sua mulher Lina Maria de Gouvêa; seus filhos Francisco Joaquim de Gouvêa e Sabina Maria de Gouvêa. Antônio Francisco de Gouvêa, sua mulher Sabina, e suas três filhas, Belmira Maria de Gouvêa, Maria Victoria de Gouvêa e Maximina Maria de Gouvêa. Severino José de Gouvêa e sua mulher Maria Joaquina de Gouvêa. Ainda teve o batismo infantil de nove crianças. Essa foi uma das maiores alegrias do missionário, pois nunca tantas pessoas haviam sido alcançadas como foi ocorrido em Brotas. No dia 14, outros se ajuntaram a igreja: Joaquim, Antonio Joaquim, Lino José, Nonório José e Cassiano, filhos de Joaquim José e Lina Maria de Gouvêa. Depois da partida de Blackford e Conceição, a evangelização em Brotas continuou de maneira graciosa. O povo era animado em falar do Evangelho e por isso o número de crentes aumentava a cada dia. Pessoas da Vila e dos sítios. Boenos, Prados, Magalhães, Borges, Oliveiras, Morais, Cardosos e Cardosas, Godois, Barros, Coutinhos e Garcias. Gente de muitas procedências e variadas famílias fez de Brotas o maior centro do reduto presbiteriano no Brasil. Casos como de João Claro Arruda e sua mulher Maria Antônia Arruda: ela, índia e João, ex-escravo e ex-sacristão de José Manoel da Conceição. Estes destaques são vistos pelas obras de RIBEIRO (1979 p. 115-121) Émile G. LÉONARD (1963, p. 58) Júlio Andrade FERREIRA (1992, p. 152).

²²² Seis minúsculos pontos: Dois no Rio, o de SIMONTON e o de KALLEY, que não superava o número de cem pessoas. Já em São Paulo havia dois campos: o da capital com um número bem pequeno de duas conversões, enquanto que em Brotas era espantoso, em tão pouco tempo um número “vigoroso e agressivo” de protestantes.

guerra, faltavam-lhes cabeças de ponte por onde penetrassem; faltavam-lhes cidades, outras regiões. José Manoel da Conceição lhes forneceu essas cabeças de ponte, abrindo para o nascente movimento protestante a província de São Paulo toda, e mais o Sul de Minas; supriu a falta de homens, entregando a constante itinerância que o esgotou; desfez a natural timidez daqueles estrangeiros pregadores unidos com eles sua sorte (1979, p. 135-136).

A partir de então aumenta a quantidade de pregações de José Manoel da Conceição²²³; isso ocorre devido ao interesse despertado pelo ex-padre que se tornou uma figura chave, evidente, de que ele seria o missionário educador de missionários²²⁴ (RIBEIRO, 1979, p. 137).

5.1.2.1.6. Os caminhos

Segue agora um resumo do desenvolvimento das atividades de José Manoel da Conceição baseada na obra de Ribeiro para termos condições de observar o quanto o desenvolvimento missionário dependeu da valorização da Bíblia.

O Caminho do Missionário:

- Sorocaba: Em 3 de março de 1866 prega em Sorocaba, em Una. Mais de 200 pessoas o ouvem e demonstram receptividade; mais da metade resolve abandonar as imagens e abraçar a Bíblia. O ex-

²²³ É interessante saber que nesse período desperta-se também a raiva dos clérigos da Igreja de Roma, e comecem a soltar uma série de boatos com a finalidade de ridicularizar e difamar o ex-padre. Acusações como: “Que padre Conceição havia enlouquecido, diziam uns; que ia se casar, aventavam outros: ia ser calvinista e se casar com sete mulheres... Não, arrematavam terceiros: vai ser judeu, porque os protestantes pagam melhor os seus rabinos”. A defesa veio do frade Monte Carmelo: “O padre José Manoel da Conceição queria *casar-se*, diziam seus inimigos para escaparem à tremenda responsabilidade de sua apostasia; queria *enriquecer-se* diziam mais: e não se lembravam que, se assim fosse, em nenhuma outra parte o infeliz podia realizar mais à vontade semelhante *desideratum* do que na igreja católica, onde tudo se faz dinheiro, aonde os próprios bispos não fazem mistério de sua avareza e de sua incontinência! Na Igreja Católica, onde os pretendidos *pastores de almas* entram pobríssimos, crivados de dívidas, e morrem legando a seus filhos e filhas, centenas de contos de réis, é que se pode enriquecer! E o padre José Manoel, protestante ou católico, edificou constantemente a todos os que o conheceram com exemplos do mais heróico desinteresse.”

²²⁴ Em 16 de dezembro de 1865 reuniram-se os missionários Ashbel Green Simonton, Alexander Latimer Blackford e Francis J. C. Schneider, na casa nº 1 da rua São José, com a finalidade de organizar o primeiro presbitério. Nesse dia foi definido que José Manoel da Conceição seria examinado, e no dia seguinte, depois do sermão de prova baseado em Lucas 4.18-19. Neste dia, o Brasil acolheu o primeiro missionário protestante brasileiro, e a Igreja Presbiteriana do Brasil recebeu o seu “Paulo”, aquele que depois de convertido seria itinerante como o apóstolo, pregando o Evangelho em vários lugares de São Paulo, Minas e Paraná (Ribeiro, 1979, p. 138).

padre manda a Blackford uma lista com mais de 90 nomes assim convertidos²²⁵.

- Porto Feliz²²⁶.
- Bragança: No dia 25 de maio chegou a Bragança, mas antes pregara na estrada do Oeste, Rio Claro, Limeira, Campinas e Belém, lugares onde muitos se interessaram.
- O caminho do Norte, São Paulo a Taubaté e depois até Ubatuba. No Vale do Paraíba pregou em Jacareí, onde não lhe cederam sala, depois foi para São José dos Campos, onde **pregou** à noite com grande auditório, depois em Caçapava, e logo a seguir em Taubaté. Enfrentou dificuldades em Pindamonhangaba, devido ao subdelegado. Gastou duras horas em Aparecida, e em Lorena não pode pregar por ordem do delegado, foi ainda para Queluz, Rezende e Barra Mansa até Piraí. No dia 26 de junho chega ao Rio, onde as notícias de suas viagens causavam alvoroço entre os missionários.
- Pregou em Lorena, depois foi de cidade em cidade voltando para São Paulo. Em agosto faz novamente o caminho da estrada do sul, pregando pelos lugares que já passou, até Itu²²⁷.

O nome do ex-padre tornou-se a bandeira para o movimento, pois sua pregação atingia multidões de pessoas. A partir destas investidas a estrada do Norte ficou aberta à ação missionária. Importante salientar que somente nas regiões onde o padre pregou a Bíblia de casa em casa é que se fixaram igrejas permanentes.

²²⁵ Ainda em Sorocaba pregou a famílias que também foram convertidas. Em uma ocasião indagado pelo sr. José Carlos Campos, respondeu que “não falara daquelas verdades antes porque era um cachorro amordaçado.”

²²⁶ Onde chegava causava sensações das mais variadas, como ser chamado de anticristo. Pregou quatro vezes, com um bom auditório, sofreu tentativas de interrupção, principalmente do vigário que em disputa com Conceição se viu tendo que sair do recinto, desta forma prevaleceu Conceição.

²²⁷ O ex-padre recebeu a notícia da excomunhão por parte da Igreja Católica, fato este que motivou a Simonton a instigar o colega Conceição a que escrevesse uma resposta, ele assim fez; tal resposta veio logo mais tarde em uma apologia de sua posição (ver Sentença de Excomunhão e sua resposta, 1867).

- O missionário visitou Santa Isabel, Nazaré e Santo Antônio da Cachoeira; passou por Bragança, Amparo e Mogi; depois foi para Ouro Fino, lá encontrou famílias convertidas por meio do testemunho de parentes de Brotas.
- Seguiu viagem para Pouso Alegre tendo um auditório de centenas de pessoas, sendo perseguido pelo vigário daquele local por causa da pregação bíblica.

A alegria de Conceição é notória ao demonstrar aos missionários que a necessidade de se ouvir o Evangelho e o poder fantástico como os fatos aconteciam, evidenciavam a necessidade do Evangelho no Brasil. O ex-padre diz:

Nós, porém, que temos visto (com nossos próprios olhos e ouvido com nossos próprios ouvidos) o poder da Palavra de Deus para conversão das almas; quer em sua letra, quer em seu espírito (Mt 21.15; Lc 19.40); nós que temos visto as crianças irem, cantando e saltando, quebrar ídolos de seus pais, e outras pregando com a Bíblia na mão a seus pais e vigários, nós sabemos, e com júbilo vos anunciamos, que a evangelização em nosso país é a realidade mais benéfica em todos os seus resultados, e temos a confiança, e ansiosamente desejamos vê-la progredir, concorrendo com quanto houver em nossa pouca força para que mais e mais Jesus Cristo ganhe almas para sua glória (1979, p. 153).

5.1.3. No ensino

Convém demonstrar o que identifica RIBEIRO ao relatar uma das discussões dos missionários referente ao Brasil:

Simonton levanta alguns pontos que para ele serão fundamentais para o desenvolvimento da obra missionária no Brasil: a santidade da Igreja dever ser mantida, na pessoa de cada um de seus membros; **Bíblias** e folhetos devem inundar o Brasil, e que cada pessoa tenha o interesse de instruir outras a respeito do evangelho; e a formação de um ministério nacional idôneo, ou seja, a maior parte de obreiros deveriam ser do próprio país, e **escolas** para os filhos dos crentes (1979, p. 190).

Dentro desta perspectiva observa-se que os princetonianos estavam aplicando as estratégias que muito evidenciam o valor da Bíblia sem o medo de questionamentos causados pela reflexão das escolas.

O ensino é outra forma de avaliarmos a influência de Princeton, segundo as pesquisas de Ribeiro, que além de identificar a posição de homens como Simonton, Blackford e Conceição na formação da geração de pastores brasileiros, o uso de Turretini e Hodge era constante, desde as aulas livres dadas pelo Rev. John Rockwell Smith até a formação do Seminário de Campinas. RIBEIRO mostra:

[...] Os brasileiros Jerônimo Gueiros, e Samuel Falcão adotavam o texto de A. A. Hodge *Esboços de Teologia*, na tradução de SCHNEIDER; FALCÃO traduziu para o português, somente publicado após sua morte, D.S. Clark, *Compêndio de teologia Sistemática*, um livro que CLARK dedica a seus mestres princetonianos Archibald Alexander Hodge; Francis L. Patton e John Cairus. Antônio Almeida modelador dos estudos de Antigo Testamento no Recife, firmou ali a lição de Erasmo Braga em Campinas: expor e analisar com os alunos as teorias de Alta Crítica, mas não deixá-los envolver-se em "questões meramente acadêmicas." [...] Parece-me evidente que os missionários da Velha Escola, tanto de Nova York (alguns), como de Nashville (quase todos), reuniram-se aos nativos para criar o Seminário do Sínodo (e, pois, rejeitar o Instituto Teológico do Mackenzie já com professor de tempo integral, McLaren, e classe funcionando precariamente) porque temiam que um seminário sob a orientação de Nova York viesse a ser Nova Escola (Waddell já adquirindo sabedoria, ao propor que Nova York prosseguisse de qualquer forma, ignorando o Sínodo, pedia um professor *conservador de Antigo Testamento*, o que, naturalmente, acalmaria esses temores) (1991, p. 204-205).

As ênfases nas obras da Velha Escola estão patentes tanto nos ensinamentos que confirmavam o valor da inspiração e inerrância das escrituras, mesmo esse tema sendo usado mais de forma defensiva quanto ao contexto católico do que como uma luta entre modernistas e fundamentalistas²²⁸, teve como fonte

²²⁸ RIBEIRO relata um aspecto interessante no testemunho de um dos grandes líderes da Igreja Presbiteriana em seu início, ao responder, em 1932, à pergunta: "por que a controvérsia modernismo x fundamentalismo não agitou o Brasil?" Erasmo Braga escreveu: "a maioria dos líderes poderiam ser classificados como fundamentalistas, mas poucos são extremados. Têm surgido alguns caçadores de heresias, mas há poucos hereges para caçar. O centro do interesse da igreja (protestante) no Brasil é evangelização e não controvérsia doutrinária. Os que têm lido Crítica Bíblica e teologia de linha modernista são prudentes e não inserem em

metodológica as obras de A. A. Hodge, como podemos ver no documento da imprensa Evangélica de 17 de janeiro de 1878, na página 22, depois de uma abertura e a apresentação do curso regular que seria de seis anos de estudos, divididos entre vários assuntos quanto a cada ano, mas o que nos chama a atenção é que a partir do quarto ano estuda-se na teologia de A. A. Hodge e C. Hodge (Imprensa Evangélica, in RIBEIRO, 1981, p. 356).

Ressalto as teses de RIBEIRO que demonstram que a influência do pensamento de Princeton forma o quadro dos primeiros teólogos do Brasil. RIBEIRO diz que “a Velha Escola subjaz à nossa mística e à nossa teologia” (1991, p. 199). Ele também mostra que Reforma [sic] no Brasil, vem por meio da Teologia de Princeton que trouxe a Bíblia infalível, no quadro de referência empírico-indutivo (1991, p. 199). Como ressalto:

Por isso mesmo, ciências receberam ênfase no preparo dos pastores, e ao abrir-se o Seminário no Rio, com coleções de comentários da Bíblia chegaram instrumentos para o ensino de astronomia e física, ciências entregues a Schneider juntamente com as matemáticas. Anos mais tarde ainda veremos Erasmo Braga, Deão em Campinas e professor de Hebraico, dando aulas de recuperação em química a um aluno que ali chegou sem conhecimento satisfatório dessa ciência (1991, 360).

Ribeiro percebeu que realmente a teologia de Princeton, com seu método empírico-indutivo, considerava o ensino das ciências subordinado à Teologia²²⁹ (1991, p. 199). Em outro lugar escreve as palavras de Robert L. Dabney:

Quando examinamos o seu sino (da Bíblia), vemos aí familiarmente afirmadas as mesmas verdades quanto aos caminhos e à vontade de Deus, que facultam-nos a explicação daquele "curso da natureza" que observamos ao redor de nós, com suas leis mais profundas. A providência, que atualmente experimentamos este livro, manifestam exatamente o mesmo sistema de cousas. Ainda mais: os menos doutos dos escritores destas Escrituras Sagradas anunciam habitualmente como

seu trabalho a inútil complicação de 'questões meramente acadêmicas'. Nos seminários, habitualmente, essas questões são discutidas com franqueza. Os jovens estudantes são informados dos problemas e habilitados a enfrentá-los, enquanto preservam seu contato intelectual e espiritual com as congregações de fiéis, nas quais prevalece um espírito notavelmente conservador" (1991, p. 198).

²²⁹ RIBEIRO fala do 2º presidente do Princeton College, Samuel Stanhope Smith, que dizia que a Bíblia oferece pleno e satisfatório comentário sobre o livro da natureza (1991, p. 199).

suas máximas familiares aqueles princípios do governo no divino que são as conclusões de nossa experiência mais extensa, a saber: o vínculo inevitável entre o caráter e o destino; a dependência da posteridade sobre as virtudes dos antepassados; a superintendência de uma vontade secreta, mas soberana, sobre as volições dos agentes livres. [...] A convicção era de que ciências naturais e teologia são irmãs; à medida que cientistas passaram a negar o ensino bíblico em nome de suas descobertas, com o apoio às vezes discreto, às vezes explícito de teólogos Nova Escola, os teólogos Velha Escola passaram a insistir que o conhecimento das ciências naturais fosse parte da formação de pastores, para que pudessem resistir racionalmente aos arreganhos da credulidade. THORNWELL propôs, em 1859, que se estabelecesse no Columbia uma cadeira que exibisse a harmonia da ciência com os registros de nossa fé, e refutasse as objeções do Naturalismo infiel (DABNEY, Robert L., apud in RIBEIRO, 1991, p. 200).

A teologia de Princeton modelou o conteúdo, as prédicas e a ação pastoral com preocupações acadêmicas nas formações dos pastores e, conseqüentemente, a formação por meio das escolas oriundas de seus fundadores influenciados por Princeton, que tinham como base um vínculo entre fé nas Escrituras e o envolvimento com as ciências. É desta forma que observamos uma filosofia de educação vinculada posteriormente às ideias da Instituição Mackenzie, que até hoje trabalha o tema de vinculação entre fé e ciência.

Nota-se que a filosofia do Senso Comum via Princeton atingiu e influenciou o presbiterianismo por meio da implantação do evangelho e na formação dos pastores. E como vimos, a principal formulação se dá pela metodologia apologética do proselitismo contra a igreja Católica, na forma de expor a doutrina bíblica presbiteriana.

5.2. Senso Comum em Décadas Posteriores no Brasil

Se no seminário de Princeton, no seu início, o teísmo calvinista era defendido como uma doutrina universal contra o racionalismo e a crença do livre arbítrio, e se lá houve uma forte valorização do senso comum pelo qual o homem pode diretamente experimentar existências reais contra o idealismo conhecendo, portanto: 1) a realidade da existência; 2) a existência de coisas mentais e 3) as

existências das verdades morais básicas, no Brasil os que seguiam a linha mais próxima desta matriz, usavam-na apenas em momentos apologéticos na metodologia de exposição da Palavra de Deus para uma pregação acatólica. Ou seja, não havia um embate direto com o racionalismo e o liberalismo, por não ter um ambiente propício para isso, mas tão somente de embates teológicos. Mais adiante a pesquisa aponta para esta possibilidade que, a meu ver, começa a ficar mais forte nas décadas posteriores (20 a 50). Por isto, no que segue ressalto a continuidade deste traço de forma leve em pesquisas sobre material desta época.

5.2.1. Revista de Cultura Religião

Trata-se da primeira revista que circulava entre os evangélicos nos anos 20 do século XX. Sabe-se que na primeira metade do século 20, os presbiterianos utilizaram amplamente este tipo de publicação, as revistas, que possuíam objetivos intelectuais e literários mais ambiciosos que os jornais, procurando atingir o público mais culto das igrejas e da sociedade em geral. Sobre esse material comenta Mattos:

Esse importante periódico foi lançado em julho de 1921, em Campinas, sendo publicado trimestralmente sob a direção dos Revs. Epaminondas Melo do Amaral e Miguel Rizzo Júnior. Teve sua redação inicialmente em Campinas e posteriormente em São Paulo, e sua publicação se estendeu até 1926. Possuía as seguintes seções: editoriais e comentários sobre o momento social e religioso, a cargo dos diretores; estudos diversos, abordando teologia e religião, filosofia, história, literatura e ciência, sob o aspecto religioso; exegética, voltada para a história, crítica e interpretação da Bíblia (inicialmente a cargo de Otoniel Mota); obra evangélica ou ação cristã, tratando de problemas do ministério, agências e métodos de trabalho; púlpito brasileiro, com sermões, meditações, esboços e ilustrações; revista de revistas ou resenha, apresentando reflexos da cultura internacional (inicialmente sob a responsabilidade de James Porter Smith) e bibliografia, magistralmente redigida por Erasmo Braga, contendo crítica, recomendação e notícias de livros (Cf. Matos, 2014, in: <http://www.mackenzie.com.br/10982.html>, acesso em 20 de abril de 2014).

Encontrei na seção Commento (sic) de 1925, que tratava da situação social e política dos evangélicos os seguintes comentários que, creio eu, sejam do próprio Miguel Rizzo Júnior, resumo os mesmo da forma que segue:

1. *A leitura popular da bíblia*: O artigo trata de informações sobre versões populares da Bíblia, uma forma de tentar trazer ao público trechos mais acessíveis, por exemplo, à juventude. Contudo, mais adiante o artigo mostra outra preocupação quanto a correntes anticristãs que tentam tirar a supremacia da verdade cristã, este é o ponto considerado.
2. *Correntes anticristãs*: A supremacia da hipótese cristã é hoje assaltada de três diferentes partes. Antes de tudo, a Psicologia põe dúvida à validade da interpretação religiosa da própria experiência religiosa. Em segundo lugar: o estudo de Religiões comparadas lança um desafio ao caráter absoluto de Cristo na sua qualidade de Salvador. E, finalmente, um paganismo novo e agressivo discute a autoridade do padrão de vida e ética do cristianismo (Cf. Revista de Religião e Cultura, Maio Junho/1925, p. 229).

O final deste artigo aborda a preocupação que segue: “É bom não esquecer que nas classes cultas do Brasil também chegam uma importação dessas ideias” (Cf. Revista de Religião e Cultura, Maio Junho/1925, p. 229).

Outro questionamento que retrata o espírito dos presbiterianos agora já firmados em solo brasileiro é mostrado na preocupação com a leitura moderna:

3. *Leituras Modernas*: Quer seja para apologia da verdade cristã alvejada pelos que estão embebidos de estudos modernos, ou quer seja

para as necessidades correntes de uma justa interpretação religiosa, ao estudante do Cristianismo impõem-se, de qualquer maneira, as leituras modernas. Não é sábio apresentarmo-nos para combates que já se deram, e nem prático abirmos mão dos recursos do século em que vivemos (Cf. Revista de Religião e Cultura, Maio Junho/1925, p. 229).

Observamos que por meio deste periódico, a linguagem não se volta tanto para a apologia da fé protestante em solo católico, mas sim dentro de outro campo, o das ideias modernas, mais ameaçadoras à fé.

4. *O testemunho histórico do NT*: A revista ainda abre espaço para tratar do lançamento de uma obra em inglês com o título: *The Problems of the New Testament To-Day*. As características levantadas pelo editor da revista apontam qualidades que ressaltam que somente no século XX é que a característica moderna de fato é uma questão que é inclusa na agenda da fé ameaçada: Ressalto alguns pontos:
 - a) Não é uma fé ameaçada.
 - b) Tem afeição apologética
 - c) Atinge com argumentação eficaz àqueles que desejam criticar as bases históricas do cristianismo.
 - d) Explica uma conexão com os reais acontecimentos e os ensinamentos reais do ministério de Jesus.
 - e) [...] a obra do pastor inglês deixa em nosso espírito e a de que, em verdade, a leitura calma e inteligente que se faça, com espírito sincero, do Novo Testamento, somente pode confirmar as convicções cristãs

que possuímos, e dar a explicação racional e única a esse milagre assombroso, que é a obra secular de Jesus Cristo (Cf. Revista de Religião e Cultura, Maio Junho/1925, p. 229).

Percebo que até aqui temos de fato uma configuração que já se aproxima de um posicionamento condizente com o contexto da Velha Princeton, há mais espaço para lutar a favor da fé contra o racionalismo, ou modernismo, desembaraçando-se das lutas pelo monopólio religioso brasileiro em seu campo, entre protestantes e católicos.

Segue agora outro importante trabalho já apontado em nossa pesquisa pelo autor Ribeiro quanto à fala de um dos importantes ícones do presbiterianismo brasileiro em comunicação direta com os americanos por meio da obra *The Peplublic of Brazil* de 1932.

5.2.2. The Republic of Brazil de 1932.

Outro testemunho que ressalto está na obra de um presbiteriano que soube como ninguém, em meados do século XX, falar sobre o contexto religioso brasileiro: Erasmo Braga. Destaco a obra *The Republic of The Brazil*, escrita por ele e pelo amigo G. Grubb, em 1932.²³⁰

São vários os pontos mostrados por Braga, um verdadeiro raio-X da cultura religiosa brasileira, mas muito mais que isso, o que nos interessa na pesquisa é a forma, mesmo que curta, dedicada pelo o autor para mostrar sua preocupação com a formação dos pastores. Primeiro ele ressalta o ponto fraco quanto ao ensino, que os conselhos devem ter um interesse vital na busca de uma saída para as dificuldades atuais nas áreas de ensino, especialmente quanto a evolução do seu trabalho sobre as igrejas nacionais, que requerem pastores bem equipados para desenvolver e levar adiante os interesses organizados por eles.

²³⁰ Erasmo Braga nasceu em 23 de abril de 1877 na cidade de Rio Claro, de uma próspera região produtora de café, e veio a falecer no dia 11 de maio de 1932 com 55 anos. Já G. Grubb nesta obra foi o responsável não pela parte escrita, mas tão somente pelos mapas, fotos e gráficos.

Quando se fala de uma fé ameaçada, a única questão que temos é a mesma já apontada por Ribeiro na sua obra *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*, então as palavras de Braga:

3) Por que a controvérsia modernista-fundamentalista não agitou o Brasil?

A maioria dos líderes neste campo pode ser classificada como fundamentalista, mas muito poucos são do grupo extremo. Houve alguns caçadores de heresia, mas são poucos os hereges a serem pegos. O evangelismo é o centro de interesse na vida da igreja brasileira e controvérsia não doutrinária. Aqueles que podem estar lendo teologia e críticas bíblicas em linhas modernistas são sábios em não trazer em seu trabalho a complicação inútil de questões puramente acadêmicas. Nos seminários as questões envolvidas nesta controvérsia geralmente são discutidas com franqueza. Os jovens estudantes são informados sobre os problemas e estão habilitados para enfrentá-los, e para preservar os seus contatos intelectuais e espirituais com as igrejas em que prevalece um espírito extremamente conservador (Cf. BRAGA/GRUBB, 1932, p. 120-121).

Este espírito parece acabar nos meados da década de 50 do século XX, trago parte de uma pesquisa que retrata isso na seguinte documentação: Primeiro Congresso Evangélico Pan-americano: Conferências e teses. O material produzido se tornou um material encadernado de 252 páginas, nele já percebemos um caminho que se inicia para uma tentativa de resposta ao liberalismo teológico:

5.2.3. Primeiro Congresso Evangélico Pan-americano

O trabalho foi desenvolvido em cooperação com o Concílio Internacional de Igrejas Cristãs, realizado em São Paulo – em julho de 1951. O mesmo foi editado pela Comissão Latino-Americana de Igrejas Cristãs, que passo a chamar de CLAIC. Vejamos o teor de sua convocação:

Segundo a providência graciosa do Deus Onipotente, o movimento evangélico na América tem três séculos de história cheia do heroísmo de nobres mártires e de vidas consagradas à proclamação da mensagem de vida eterna. Desde a morte do primeiro huguenote a James Thompson e a Joseph Lancaster (sic), com a Bíblia e só ela como guia, até o dia de hoje, este Lavro de Deus, e só ele, tem sido a esperança e a

ancorada minoria evangélica. As perseguições contínuas por parte de satanás e seus agentes têm levado os crentes e as Igrejas a recorrerem ao Livro Sagrado em busca de promessa, conforto e sustento.

O aparecimento, contudo, do inimigo, "dentro dos portões" chamado modernismo ou liberalismo que ataca a Bíblia, dúvida da sua veracidade e autoridade única, nega a expiação feita pelo nosso bendito Redentor, a sua divindade e o seu nascimento da virgem, e a ameaça de transformar-se em um movimento evangélico de âmbito universal exige que o povo de Deus tome posição contra ele (Cf. CLAIC. 1951, p.5-6).

Expressões mais pesadas como "morte de mártires", "perseguição por satanás", identificação de "modernismo e liberalismo" necessidade de "posicionamentos". Percebo que aqui temos um clima mais parecido com o da formação teológica dos pastores missionários do início do século XIX.

Observemos os objetivos do encontro que rapidamente eu reúno nos seguintes tópicos apologéticos, destaco os tópicos já outrora defendidos pelo calvinismo em Princeton:

- a) Comunhão espiritual com todos os que tenham fé, igualmente preciosa.
- b) Testemunho uníssono das doutrinas evangélicas comuns, incluindo a inerrância das Escrituras, e expiação pelo sangue de Cristo, de modo visível e pessoal. A evangelização da América Latina e o estabelecimento de igrejas nativas verdadeiras, puras, com governo próprio e que se propaguem por si mesmas.
- c) A defesa da Fé pela denúncia e renúncia de tudo o que nega ou compromete a fé uma vez entregue aos santos.
- d) A convocação de todas as Igrejas na América Latina para que tomem atitude contra apostasia do "Concílio Mundial de Igrejas", até mesmo tempo em que poderão unir-se ao "Concílio Internacional de Igrejas Cristãs" nesta luta mundial pela preservação da fé evangélica e da liberdade que a propaga (Cf. CLAIC. 1951, p.7-8).

O que nos interessa neste documento é quanto ao posicionamento científico referente à base de fé dos protestantes. Quero concentrar o meu estudo nesta parte do livro, no trabalho de Dr. Allan A. MacRae, presidente do seminário da Fé em Wilmogton, Delaware. O professor se dedicava à matéria de Antigo Testamento, vejamos suas teses e percebamos os pontos de conformidade com a visão teísta que, em minha opinião, são argumentos que se aproximam dos

trechos destacados neste trabalho na obra de Hodge e, creio, não seria forçar ao dizer que vemos elementos que parecem claramente com o Senso Comum:

Faço aqui os apontamentos de sua argumentação:

Os cristãos creem que a Bíblia é a revelação de Deus. Nada há de irracional ou desnatural sobre esta crença, pois é exatamente paralela à nossa experiência cotidiana, quando queremos conhecer um continente distante ou examinar um horário de estrada de ferro. Nada há de irrazoável então na ideia que temos de uma revelação de Deus. É natural esperar que Deus, criador do universo, se revele ao seu povo. O problema se resume no seguinte: É este livro esta revelação? Daí o nosso interesse em examinar as evidências internas e externas da Palavra de Deus (Cf. MacRae, in CLAIC. 1951, p.7-8, 1951, p. 111).

Há evidências na Bíblia que reclamam sua inerrância, e ele aponta sete pontos que esclarece:

- O próprio livro reclama para si a autoridade de revelação de Deus: Cita uma série de textos bíblicos que mostram a importância de se auto evidenciar como Palavra de Deus.
- O livro mostra uma unidade: Não há contradição em escritos que vão tão distantes uns dos outros, na pesquisa bíblica em seu interior, os textos do antigo e do novo testamento se completam.
- Os ensinamentos morais do Livro: Estes escritos morais, quando estudados livro por livro mostram que o padrão moral atinge um nível que quando comparado com outros livros que ditam trechos morais sempre caem em um pequeno problema, descredibilizando o todo daquela lei.
- Sua notável objetividade: Descreve os homens e as nações como de fato elas são; “não despreza os elementos bons e maus, e os feitos maus e bons não são olvidados. Outras nações escrevem sobre os seus heróis e os representam como justos, quase perfeitos, diferente de uma narrativa sobre Davi por exemplo.
- A pessoa do Senhor Jesus Cristo: Nunca em nenhum escrito se pensou em alguém como Jesus. Não há nada de bombástico e de artificial nele.
- A importância da Bíblia em meio ao progresso científico: A Bíblia não está fora de moda quando se fala de ciência, mesmo não sendo o seu propósito falar de ciência. Noutros escritos antigos, há muitas passagens que se tornaram absurdas e fantásticas, segundo a ciência moderna, isto é verdade até em alguns países da Igreja. Nada disso se vê na Bíblia.

Outra questão são os elementos externos, e neste ponto MacRae se concentra nos seguintes:

A arqueologia: A arqueologia aumentou tanto o nosso conhecimento dos tempos antigos que o Velho Testamento já não está só nas suas declarações. Sob a pá dos escavadores, grandes cidades surgiram do pó em muitas partes do mundo, mas particularmente no Egito, na Mesopotâmia e na Palestina. Destroços de casas, templos e palácios foram escavados. Belos trabalhos de arte foram descobertos. Um mundo novo surgiu. Da poeira dos tempos e muitos fatos mencionados no Velho Testamento encontram agora corroboração exata e específica nestes novos descobrimentos. A história do Velho Testamento já não é única. Coloca-se no meio da história universal que aparece à proporção em que fatores novos são descobertos por toda parte. A Bíblia se torna mais clara e a compreendemos melhor, não como produção artificial, mas comprovou-se que apresenta um quadro exato do plano de Deus para revelar-se no meio de fatos históricos notáveis (Cf. MacRae, in 1º Cf. CLAIC. 1951, p.7-8, 1951, p. 111).

Depois de mostrar exemplos, tais como a descoberta da antiga Nínive pelo vice-cônsul francês Emil Botta em 1842, cidade muito mencionada na Bíblia, uma cidade tão grande e poderosa que para percorrê-la levariam três dias. A descoberta da existência do rei assírio Sargão em Corbade de quadros baixo-relevo, que proclamavam a grandeza do conquistador. A descoberta do palácio de Inverno de Herodes. Ali há evidência da imitação e do luxo neste posto avançado da vida romana na Palestina. Escavações entre 1925 a 1939 reafirmam o que a Bíblia fala da grandeza de Salomão. Outro exemplo são as descobertas dos anais de Senaqueribe, e deixa claro que não derrotou o Rei, como está revelado na Bíblia.

Ele demonstra todo o interesse de estudar a evidência arqueológica e verificar sempre a segurança e veracidade das afirmações bíblicas em contra posição. Ele diz: “Nestes dias em que a incredulidade arvora o seu estandarte como nunca antes, Deus providenciou os seus preciosos tesouros que esclarecem e testificam a veracidade e a segurança da Bíblia” (Cf. MacRae, in 1º Cf. CLAIC. 1951, p.7-8, 1951, p. 113).

Outro fator apontado é a questão moral, algo tão evidente nas argumentações de Thomas Reid. Ele na verdade está se referindo aos efeitos transformadores da Bíblia na vida dos povos.

Creio que os três exemplos mostram que o desenvolvimento da mentalidade teológica e, por conseguinte, da aplicação de uma matriz filosófica procurando usar as evidências da realidade, da existência de coisas mentais, as existências das verdades morais básicas ressaltam que a matriz do Senso Comum foi e parece continuar sendo a matriz filosófica do presbiterianismo, principalmente em suas primeiras décadas no Brasil.

Sabemos que a Velha Escola dominou o Seminário de Princeton até inícios da década de 1920, bem como outros seminários como o Union e o Columbia (RIBEIRO, 1991, P. 204), mas houve uma reorganização de Princeton em 1929, havendo depois uma série de influências que caracterizaram um desligamento da teologia reformada. Desta feita foi criado um outro seminário, o de Westminster, tendo como seus principais fundadores Robert Dick Wilson, J. Gresham Machen, Oswald T. Allis, e Cornelius Van Til. Westminster continuou a exposição e a defesa da fé reformada.

Contudo, no Brasil, podemos perceber que a formulação Velha Escola demora mais em ser contestada e os relatos que temos das pesquisas de Ribeiro, é que somente no fim da primeira metade do século XX é que começa uma certa crítica, percebida pela troca da obra de Charles Hodge pela obra de Augustus H. Strong, mesmo que em Recife, Jeronimo Gueiros, continuou a usar o esboço de A.A. Hodge. Ou seja, isso nos dá base para melhor classificar a formação deste rosto e mais, nos ajudará a entender sua possível permanência no século XX. Creio que aqui tenho motivos para tentar compreender o desenrolar desta história nos próximos anos, mas só como pista, entendo que a literatura que é promovida nos seminários presbiterianos atualmente me faz entender que a Matriz Filosófica do Senso Comum ainda está nos traços do rosto protestante presbiteriano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho procurei demonstrar o caminho sobre o qual o protestantismo, tendo como sua principal forma a denominação presbiteriana, se estruturou por meio de uma matriz filosófica em seu contexto inicial e também no Brasil.

Nossa perspectiva para chegar até essa dedução nos levou a caminhar pela estrada estabelecida pelo espírito filosófico tão comum à raça humana que é o caminho da crise, talvez a mais trabalhada por vários filósofos, àquela que procura entender a possibilidade de respostas diante dos questionamentos, o uso dos métodos, ou seja, o desejo de afirmar, de dizer que se conhece, uma área mais epistemológica.

Ao longo da história, os gregos, os neoplatônicos, a filosofia patrística, as buscas exaustivas dos pensadores da Idade Média, a euforia do Renascimento, o Iluminismo e as contradições da Contemporaneidade geraram entre os pensadores momentos de fé, de credulidade o avanço em busca da possível verdade.

O período em que viveu Hume e Reid se caracteriza pela derrocada de uma geração que sai do contexto confortável da verdade já estabelecida pela ciência e suas descobertas, para um contexto cético. São dois caminhos que lembram as duas fases: por um lado Hume querendo rever o dogmatismo, principalmente quanto às ciências que procuravam estabelecer as certezas que

vinham pela experiência empírica, já por outro lado temos a figura de Thomas Reid, entendedor de que a mente funciona com os princípios inatos de concepção e crença, ele dizia que a sensação causa automaticamente a crença nos objetos externos.

Os escritos de Hume, para Reid, se tornam uma ameaça que precisa ser combatida, e para isso é necessário que uma reformulação apresentada contra os desafios céticos venha à tona. Sua solução é o Realismo do Senso Comum, filosofia que caminhará para um lado oposto dos seguidores de seu desafiador. O Realismo do Senso Comum será fruto da crise filosófica do conhecimento que causou, principalmente em Reid, uma preocupação com a ciência e conseqüentemente com a própria religião, quando o sistema de Hume tentava resgatar o lugar das ciências, mas no entendimento de Reid causava grandes males tanto à ciência como à religião.

O caminho de Reid foi ressaltado por perspectivas Newtonianas, por convicções cristãs, por um discurso mais acessível aos grupos simples que não estavam tão ligados à filosofia minuciosa de homens como Locke, Berkeley e Hume.

A confiança nos sentidos faz de Reid uma forma de contra argumentação contra o ceticismo. Os poderes ativos, a capacidade de leitura das causas, são dádivas de Deus a todos os homens²³¹. O vulgo é fundamental em todo o processo de pesquisa. É um campo de atuação no qual o homem pode confiar e pode também afirmar. Nas ciências técnicas e na moral, o Senso Comum passa a ser uma filosofia assimilada por grupos mais voltados à religião, e de matriz filosófica dos teólogos do Seminário de Princeton, da denominação presbiteriana

²³¹ Creio que isso esteja presente de certa forma nas obras antropológicas de Clifford Gertes, ele que também é um princetoniano: “Sabemos, é claro, que em Tikopia ou Timbuctu há pouca química e menos cálculo matemático; e que o bolchevismo, a perspectiva do ponto de fuga, as doutrinas da união hipostática, ou dissertações sobre a problemática mente-corpo não são exatamente fenômenos universais. Apesar disso, relutamos - e antropólogos são particularmente relutantes - em extrair destes fatos a conclusão de que a ciência, a ideologia, a arte, a religião, ou a filosofia, ou pelo menos os impulsos a que elas servem, não são propriedade comum de toda a humanidade. [...] Desta relutância surgiu toda uma tradição de argumentos cujo objetivo é provar que os povos "mais simples" realmente têm um sentido do divino, um interesse imparcial no conhecimento, uma noção da forma legal, ou uma apreciação da beleza por si mesma, ainda que essas qualidades não estejam engavetadas nos compartimentos culturais organizados e estanques que conhecemos tão bem” (Cf. GEERTZ, 2006, 112).

americana nos Estados Unidos e conseqüentemente no Brasil por meio das missões dos Princetonianos.

Meu objetivo foi procurar mostrar como a matriz filosófica do Senso Comum foi assimilada e compôs os traços do protestantismo brasileiro na denominação presbiteriana no Brasil, portanto, procurei entender como esta filosofia encontrou espaço no contexto religioso, principalmente na mentalidade dos primeiros brasileiros que foram evangelizados e, por conseguinte, se tornaram pastores, demonstrando assim o começo da formação o rosto protestante, ou dando os primeiros contornos deste rosto.

Primeiramente, apresentei o contexto histórico de formação do pensamento do pastor Presbiteriano Thomas Reid, avalei detalhes em suas obras de cunho epistemológico, o que de fato evidenciou a forma de pensar mais próxima ao calvinismo.²³² Aqui o foco está em como foi produzida esta matriz no contexto das disputas filosóficas do século XVIII. Em minha pesquisa percebo que Thomas Reid é um filósofo que produz seus paradigmas em meio a uma fé ameaçada, isso muito nos diz sobre o lugar desta filosofia em seu próprio nascedouro. Se lembrarmos Tertuliano e de Barth, constatamos que Reid caminha por uma linha diferente, entendendo que o texto bíblico de Paulo na carta aos Colossenses 2:8 não é uma contradição ao texto do mesmo apóstolo na carta aos Romanos capítulos 1 e 2, ou mesmo a forma como Paulo enfrentou os filósofos estoicos e epicureus no registro do Livro de Atos capítulo 17, mostra que um cristão deve se ater ao mundo da filosofia, pois há muitas implicâncias entre os dois temas, principalmente quando a filosofia parece ser uma voz apontando as contradições da fé.

Embora os métodos lógicos e racionais mais rigorosos sejam utilizados para a compreensão e explicação do texto, para Reid há mais coisas do que uma simples capacidade para se questionar, há poderes dados por Deus para que tais métodos se tornem eficazes. Ele insistia que a crença em todos os sentidos, inclusive nas pesquisas científicas, estava sobre o fundamento racional e empírico, uma unidade intelectual justificável entre as duas esferas, devido à credibilidade do Senso Comum e da memória, procurando entender a realidade

²³² O filósofo americano Alvin Plantinga chama atenção para uma importante similaridade entre aquilo que Reid diz a respeito de crença e o próprio João Calvino, “senso de deidade inscrito nos corações de todos”. (PLANTINGA, 1985, p.63).

diretamente, sem preconceitos ou compromissos *a priori*. Assim, Reid queria combater o ceticismo de Hume mostrando que o conhecimento fora de nossas ideias e pressuposições da razão são suficientes para alterar e derrubar qualquer evidências oriundas destas ideias.

Hume negou as realidades de relações causais, rejeitou a existência de mundo exterior, e a existência do eu, enquanto Reid, acreditava que somos constituídos de disposição de crenças com base em memórias de experiências, dispostos por certas sensações em dadas situações a crer no mundo físico e externo, e com base em certas sensações estamos dispostos a manter certas crenças sobre pessoas e fatos por elas narrados. Tais disposições de crenças com as quais fomos dotados por Deus passaram a ser a matriz filosófica para os segmentos mais ortodoxos da fé cristã, por isso essa filosofia em seus devidos aspectos foi usada pelos formadores do Seminário de Princeton, berço do presbiterianismo brasileiro²³³.

Em segundo lugar procurei evidenciar o encontro desta matriz com o protestantismo americano, considerando que o Seminário de Princeton assume esta base filosófica, tendo-a como ponto de segurança em meio à fé ameaçada pelo racionalismo, racionalismo este que beirava os muros da ortodoxia conservadora cristã no século XIX. Como esta matriz surge dos questionamentos de Thomas Reid ao ceticismo de Hume, nada melhor do que encontrar nela a segurança devida ao aspecto ortodoxo. Esta matriz tem um ar apologético que caracteriza o rosto aguerrido dos presbiterianos quanto às questões doutrinárias, principalmente quanto à existência de Deus e o valor da Bíblia, pois tal matriz por longo tempo serviu de proteção aos muros da fé deste grupo. Sua importância é tão valorizada nos recantos presbiterianos americanos que seus temas são vistos até hoje em doutrinas tais como a epistemologia reformada (Cf. PLANTINGA, 1985, cap. 5; WOLTERSTORFF, 1983, p. 52; NASH, 2008, cap. 09, 10,11; HORTON, 1998, cap. 6). Por ser um traço no rosto protestante de linha presbiteriana esta matriz esteve presente entre os evangélicos e cremos, mesmo precisando de mais tempo para continuar a nossa pesquisa, que a mesma sobrevive até hoje.

²³³ Creio que como apontado no corpo do trabalho este seja o exemplo clássico, usado até hoje, deste uso: “Cristo realmente ressuscitou dentre os mortos, foi visto e tocado (1 Jo. 1: 1-3) Os cristãos estão seguros da vida após a morte não apenas por causa de um argumento, mas também por causa do testemunho ocular (NASH, 2008, p. 422).

Posteriormente procurei mostrar como o contexto brasileiro estava em efervescente agitação intelectual e social, colando no centro da valorização as filosofias que tratavam de liberdade, de independência e autonomia, ou seja, as mudanças quanto aos paradigmas de uma nação que não estava mais tão à mercê dos traços escolásticos, mas que contemplava a modernidade inglesa e americana como possibilidade utilitarista de respostas para o progresso, já antecipando assim uma espécie de Positivismo. Contudo, tanto por parte dos primeiros missionários como pela assimilação em especial do exemplo do caso de José Manoel da Conceição, esta matriz baseada no Senso Comum foi só mais um dos elementos que se somaram para criticar a moral católica brasileira, contudo apenas entre os primeiros pastores presbiterianos, isso de forma mais velada, aparecendo apenas em debates entre intelectuais católicos e pastores quanto à luta pelo espaço entre os fiéis.

Em terceiro lugar, tratei do contexto brasileiro, tentando evidenciar na obra dos primeiros missionários, formados na Escola de Princeton, os traços de influência e ação por meio desta matriz. Principalmente em alguns dados da trajetória de Simonton e Fletcher. É claro que não observamos dados tão precisos sobre o Senso Comum em meio aos debates avaliados nos escritos de Fletcher e, quanto a Simonton, o que percebemos é algo mais envolto à defesa da liberdade religiosa e possível reestruturação do desenvolvimento intelectual e moral de todas as classes do povo numa esperança de sólido progresso e de estabilidade baseado na difusão geral de verdadeiros princípios morais e religiosos nos processos educacionais. Creio que só depois disto é que se verá os traços da matriz filosófica (I.E, 21/10/1865).

Desta forma entendemos que a filosofia do Senso Comum caracterizou o rosto do protestantismo brasileiro por ser muito mais que uma simples filosofia de ratificação da leitura bíblica usada por defensores de uma fé ameaçada, como vimos na tese de Míguez Bonino, como foi no Seminário de Princeton, pois soma-se a isso no Brasil os seus valores antiescolásticos, ou anticatólicos.

O que meu trabalho tenta trazer para uma possível discussão, é a relação entre o Seminário de Princeton e o Presbiterianismo nacional, tendo em vista o trabalho de outros pesquisadores desta questão, dentre eles Hermisten M. P. Costa, Boanerges Ribeiro e José Míguez Bonino, Velasques Filho, entre

outros.²³⁴ Entendo que mais estudos deste contexto histórico, focados na questão epistemológica, podem trazer mais esclarecimentos na tentativa de compreender mais o rosto do protestantismo brasileiro.

Ressalto novamente que os missionários protestantes presbiterianos que vieram para o Brasil no início da segunda metade do século XIX trouxeram uma interpretação calvinista da autoridade bíblica, pois permaneceram fieis à formação princetoniana que efetivou uma síntese entre ortodoxia calvinista e pietismo.²³⁵ Estes Princetonianos tinham como base epistemológica para ratificar suas conclusões a filosofia de Thomas Reid, o Senso Comum. Essa filosofia é utilizada como uma epistemologia reformada, ou calvinista. Ela é compreendida em sua formação escocesa, e conseqüentemente americana, via Princeton, como a Epistemologia Providencial. Desta forma, quando ela é assimilada pelos brasileiros por meio da pregação e da formação teológica, a mesma se torna parte do perfil presbiteriano brasileiro. Por isso relembramos alguns aspectos da pesquisa:

1. Na implantação do protestantismo no Brasil, via missionários de Princeton, não houve uma defesa intransigente²³⁶ dos princípios calvinistas por parte de missionários como Fletcher e Simonton e sim uma continuidade da leitura das escrituras sagradas pelo viés calvinista, como era feito no Seminário de Princeton.

²³⁴ Menções sobre o assunto são apontadas em trabalhos de grande valor, tais como o de Boanerges Ribeiro e Antônio Gouvêa de Mendonça e Velasques Filho, ambos ressaltando de forma brilhante a relação entre a teologia de Princeton e a formação dos primeiros pastores no Brasil. Digo isso devido ao fato dos posicionamentos de RIBEIRO quanto ao valor que dá na teologia de Princeton que tem como a base a formação calvinista, e a tese de Mendonça que diz que a formação dos pastores é por meio de movimentos de avivamentos. Entendo que devemos dar uma atenção a Princeton e no caso deste estudo aos dados de formação acadêmica dos missionários. O ponto ressaltado será o do Realismo do Senso Comum iniciado por Thomas Reid.

²³⁵ Cf. COSTA, Hermisten Maia Pereira da. *O Conceito de Escritura Sagrada no Seminário de Princeton e a sua Introdução no Pensamento Protestante Brasileiro*, p. 170. Cito esta parte: “Na avaliação da experiência religiosa é de todo importante manter continuamente à vista o sistema de verdade divina condita nas Sagradas Escrituras; caso contrário, nossa experiência, como ocorre muito frequentemente, se degenerará em entusiasmo. [...] Em nossos dias não há nada mais necessário que estabelecer na religião, uma cuidadosa distinção entre experiências verdadeiras e as falsas; para ‘provar os espíritos se procedem de Deus’ E ao fazer esta discriminação, não há outro padrão de prova senão a infalível Palavra de Deus. Tragamos cada pensamento, motivo, impulso e emoção, ante esta pedra de toque. ‘A lei e o testemunho, se não falam de acordo com estes, é porque não há luz neles’”. Cf. HODGE, Alexander Archibald. *Thoughts on Religious Experience*. Apud. COSTA, Hermisten Maia Pereira da. *O Conceito de Escritura Sagrada no Seminário de Princeton e a sua Introdução no Pensamento Protestante Brasileiro*, p. 170.

²³⁶ Como diz Bonino sobre o fundamentalismo, há duas posições, uma mais tolerante, e outra mais radical, que as mesmas “sempre existiram dentro do fundamentalismo, mas é evidente que a segunda teve maior ascendência e definiu até hoje o perfil do fundamentalismo”, porém não foi assim entre os primeiros missionários.

2. Não havia uma ênfase acentuada na defesa da ortodoxia porque o tema do liberalismo teológico, ou do conflito entre modernismo e fundamentalismo, não se fazia necessário na conjuntura local, onde predominava a preocupação pela evangelização em termos práticos.²³⁷

3. O local em que mais se vê a utilização da filosofia do Senso Comum é nos debates entre intelectuais, em dois pontos interessantes: 1^a) O Senso Comum foi utilizado em questões mais acadêmicas, na formação de novos pastores, por isso as obras de Charles Hodge, principalmente sua Teologia Sistemática, são as principais fontes de implantação desta mentalidade ratificadora da experiência religiosa no Brasil e, desta forma, delineia o rosto do protestantismo entre presbiterianos, uma das principais denominações do final do século XIX somando a isso o desejo de modernidade comum nos centros intelectuais brasileiros. 2^a) Nos debates entre os missionários e intelectuais da época, possivelmente pela assimilação entre culturas estrangeiras e nacionais, ou seja, ideias protestantes e acatólicas que encontram espaços no fervilhar de uma nação que estava se preparando para o período republicano,

4. Somando a isto a tradição liberal, que se manifesta de forma mais forte na escola empirista de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) que foi um filósofo e político português que desenvolveu em sua obra "Preleções" ideias que se assemelham às ideias de Thomas Reid.

Assim, nossa hipótese demonstrou que os protestantes trouxeram em seu bojo as formulações epistemológicas que foram passadas para um grupo de intelectuais, ou seja, os recém-formados pastores que foram evangelizados e que formaram o quadro dos primeiros pastores presbiterianos da história desta denominação. Eles foram convertidos e assimilaram as novas doutrinas que eram passíveis de ataques, mas que poderiam ser defendidas por uma base filosófica

²³⁷ Como já apontando anteriormente: Ao responder, em 1932, à pergunta: Por que a controvérsia modernismo x fundamentalismo não agitou o Brasil? Erasmo Braga escreveu: A maioria dos líderes poderia ser classificada como fundamentalista, mas poucos são extremados. Têm surgido alguns caçadores de heresias, mas há poucos hereges para caçar. O centro do interesse da igreja (protestante) no Brasil é evangelização e não controvérsia doutrinária. Os que têm lido Crítica Bíblica e teologia de linha modernista são prudentes e não inserem em seu trabalho a inútil complicação de questões meramente acadêmicas. Nos seminários, habitualmente, essas questões são discutidas com franqueza. Os jovens estudantes são informados dos problemas e habilitados a enfrentá-los, enquanto preservam seu contato intelectual e espiritual com as congregações de fiéis, nas quais prevalece um espírito notavelmente conservador. Isto é: as igrejas são conservadoras; não chego a afirmar que são "Velha Escola", porque mesmo essa controvérsia não foi explicitada aqui; mas a mentalidade conservadora, que revestia a Velha Escola Americana, domina as igrejas brasileiras. A essa mentalidade soma-se o pragmatismo nacional, de resultados (evangelização) (RIBEIRO, 1991, p. 198).

digna de respeito, o Senso Comum. Como já mencionei: no primeiro momento a mesma foi usada como um sistema metodológico no estudo da Bíblia. Por meio dos pastores que criaram suas convicções de fé em ambiente favorável para a modernidade oriunda de países como Estados Unidos da América.

Isto denota o rosto aguerrido do presbiteriano quanto aos aspectos doutrinários referentes às questões teológicas. Uma denominação que se volta mais para a letra em busca de se auto-afirmar, pois nasceu de questões voltadas aos embates de fé. Sua característica aguerrida se mostra no tipo de literatura que até hoje ressalta a importância de se defender a fé.

Isto se mostra na influência dos seguintes autores, amplamente usados na atualidade e que não foram objeto desta pesquisa. Ronald Nash, filósofo e apologeta, professor no Reformed Theological Seminary, quando ele trata em seu livro sobre problemas importantes em filosofia, especificamente sobre epistemologia escreve o seguinte:

Ao longo das seções epistemológicas deste livro, argumentei que uma mente em branco (*tabula rasa*) nada poderá conhecer: o conhecimento humano sobre qualquer coisa depende de uma posse *a priori* de categorias de pensamento inatas. Tais categorias nos pertencem em virtude de sermos criados à imagem de Deus, um fato que nos assegura que a estrutura humana de raciocínio reflete a razão divina. [...] a linguagem é um dom divino para facilitar a comunicação entre Deus e os humanos, a qual é tanto pessoal quanto cognitiva. Toda fuga da razão e da lógica é também fuga da realidade. [...] A Palavra de Deus (que inclui informações reveladas de Deus e sobre Deus) não é estranha à mente humana. A natureza de Deus ou a natureza da linguagem e do conhecimento humano não impedem a mente humana de obter conhecimento cognitivo sobre Deus e sua revelação (NASH, 2008, p. 294).

Outros autores bem usados hoje nos seminários presbiterianos são eles: Moreland e William Lane Craig, em especial na obra *Filosofia e Cosmovisão Cristã*, ao tratar sobre ceticismo ressaltam esta posição:

O indivíduo pode conhecer algumas coisas direta e simplesmente sem precisar ter critério para como ele as conhece e sem precisar saber

como as conhece, ou até mesmo que as conhece. As pessoas conhecem muitas coisas sem ser capazes de provar, ou sem compreender totalmente as coisas que conhecem. As pessoas apenas identificam as instâncias claras de conhecimento sem aplicar quaisquer critérios de entendimento ou justificação (CRAIG, MORELAND, 2005, p. 131).

Mais adiante ele ressalta a posição de Reid:

Por exemplo, o indivíduo pode iniciar com conhecimento moral (assassinar é errado) e o conhecimento legal (as taxas devem ser pagas no prazo devido), e extrapolar para a formulação de critérios de julgamento sobre o que é moral ou legal. Pode-se, então, usar critérios de julgamento sobre o que é moral ou legal. Pode-se, então, usar os critérios para casos limítrofes (dirigir intencionalmente do lado errado da rua). De modo geral, iniciamos com instâncias claras do conhecimento, formulamos critério baseados nelas e estendemos nosso conhecimento ao usar os critérios para resolver casos limítrofes, incertos (CRAIG, MORELAND, 2005, p. 131).

Outro que usa as formulações de Reid e que está cada vez em alta entre os estudiosos nos seminários presbiterianos é Alvin Plantinga. No seu livro Deus, a liberdade e o Mal, Plantinga analisa os principais argumentos a favor da existência de Deus, bem como a sua relação com o problema do mal e do livre-arbítrio. Tendo em sua argumentação muitos dos princípios de Thomas Reid. Plantinga defendeu com tal vigor a ideia de que nenhuma inconsistência havia entre a existência de Deus e o mal, que o debate passou desde então a centrar-se na ideia de que a existência de mal não é logicamente incompatível com a divindade teísta, mas que constitui um forte indício contra a probabilidade da sua existência. Na antologia Faith and Rationality (1983), por si co-organizada, está já presente o trabalho que o ocuparia nas próximas décadas: a ideia de que é epistemicamente legítimo ou racionalmente aceitável acreditar na divindade teísta sem provas. Este tema reapareceu nos seus três livros seguintes: Warrant: The Current Debate (1993), Warrant and Proper Function (1993) e Warranted Christian Belief (2000).

A filosofia de Reid mostra que no mínimo a crença do senso comum dever ser levada a sério, pois sem ela não iremos muito longe para uma análise

histórica, principalmente para quem quer estudar o presbiterianismo na América e no Brasil.

BIBLIOGRAFIA

ALADIC. *Primeiro Congresso Evangélico Pan-americano*. São Paulo: Comissão de Publicações e Literatura da Aladic, 1951.

ALVAREZ, Carmelo. *El Protestantismo Latinoamericano*. México: CUPSA, 1981.

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*, 2ª ed. Campinas, Papirus, 1994.

_____, Rubem. *O que é religião*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

AYER, A. J. *HUME*, Tradução: Luiz Paulo Rouanet, São Paulo: Ed. Loyola, 2003, 134 p.

ANTOINE, Charles. *Church and Power in Brazil*. New York: Orbis Book, 1973.

AZZI, Riolando: *A Crise da Cristandade e o Projeto Liberal: História do pensamento católico no Brasil II*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

BACON, Francis. *Novum Organum*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1984.

BARY, Philip de. *Thomas Reid e Scepticism*. London and New York: Routledge, 2002, 2003 p.

BEANBLOSSOM, Ronald E., LEHRER, Keith. *Introduction*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

BEOZZO, José. O. . *Igreja e Política*. História Viva (Edição Especial), v. 2, 2005.

BERKELEY, George. *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores vol. XXII, 1973.

_____, *Três Diálogos entre Hilas e Filonous*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores vol. XXII, 1973.

BELLO, Angela Ales. *Culturas e religiões – uma leitura fenomenológica*, Bauru, Edusc, 1998.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado – elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo, Paulinas, 1985.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. São Paulo: Vozes, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5ed. Trad. Sergio Micelli. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Razões Práticas – sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Corrêa. 3 ed. Campinas: Papyrus, 1989.

- BRAGA, Erasmo, GRUBB, G. KENNETH.. *The Republic of Brazil: A survey of the religious situation*. London: Founder's lodge, Mildmay Park, N.I.; New York City: 113 Fulton Street; Toronto: 632-634 Confederation Life Building, 1932.
- BRAGA, Erasmo. *Pan-americanismo: aspecto religioso*. Nova York: Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1916.
- BROADIE, Alexander (editor). *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*. Cambridge: University Press, 2003.
- BROOKES, Derek (Ed). *Thomas Reid. A critical edition*. Pennsylvania: University Park, 2ª Ed. 2003.
- CAILLOIS, Roger e GRUEBAUM, G.E. Von. *O sonho e as sociedades humanas*, Rio de Janeiro, 1978.
- CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- CALVINO, João. *A instituição da Religião Cristã*. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira et al., São Paulo: UNESP, 2 vols., 2008.
- _____. *O Livro do Salmos*, São Paulo: Paracletos, 1999.
- CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião*, São Paulo, 2008.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CASTINEIRA, Angel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*, Petrópolis, Vozes, 1997.
- CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO CDPB. Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846) bibliografia e estudos críticos 2010, http://www.cdpb.org.br/estudos_criticos_silvestre_pinheiro_ferreira.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. *A Ideia de Filosofia no Brasil*. Revista de Filosofia da Universidade de Coimbra, nº 39, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CONCEIÇÃO, José Manoel da. *Profissão de Fé Evangélica*. O puritano. Ano II, nº 59, 19 jul. 1900.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratados dos Sistemas*. Tradução Luiz Roberto Monzani. São Paulo: Abril Cultural, 1973. 07-49 p. (Os Pensadores, v. XXVII).

COSTA, Hermisten M. P. *O Conceito de Escritura Sagrada no Seminário de Princeton e a sua Introdução no Pensamento Protestante Brasileiro*. Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião: São Bernardo do Campo, 2003.

_____. *João Calvino 500 anos: Introdução ao seu pensamento e obra*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

_____. *A Influência da Constituição de 1824 na Implantação do Protestantismo no Brasil*. Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião: São Bernardo do Campo, 1999.

_____. *Raízes da Teologia Contemporânea*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. 431p.

CRAIG, Lane; MORELAND; J.P.. *Filosofia e Cosmvisão Crista*. Trad. Emirson Justino et al, São Paulo: Edições Vida Nova, 2005.

- CROATO, Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*, São Paulo, Paulinas, 2001.
- CUNHA, Luiz Antônio: *A Universidade Temporã: O ensino superior da Colônia a era Vargas*. 3ª ed., São Paulo: UNESP, 2007.
- DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DESROCHE, Henri. *Sociologia da esperança*, São Paulo, Paulinas, 1985.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método Para Produzir a Própria Razão e Procurar a Verdade nas Ciências*. Tradução: Thereza Christina Stummer. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. *Princípios da Filosofia*. Tradução: Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Hemus 1968.
- DOMINGUES, Mário. *Marquês de Pombal: O homem e sua época*. 3ª ed. Lisboa: Roman Torres, 1970.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- DURANT, Will. *A Filosofia de Emanuel Kant*. Tradução: Maria Theresa Miranda, Rio de Janeiro: Ediouro, sem data.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. Trad. Joaquim Pereira Neto, 2ª ed., São Paulo, Paulinas, 1989.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes 1996.
- FEARN, Nicholas. *Aprendendo a Filosofar, do poço de Tales à desconstrução de Derrida*. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR, 2001.

FILOSOFIA MORAL BRITÂNICA – *TEXTOS DO SÉCULO XVIII*. Tradução Álvaro Cabral, Campinas: Editora da UNICAMP, vol. 1, 1996.

FORACCHI, Marialice & MARTINS, José de Souza. *Sociologia e Sociedade* (Leituras de introdução a Sociologia) 17ª edição. Rio de Janeiro: LTC, 1995.

FRASER, Alexander Campbell. *Thomas Reid*. Edinburgh: Oliphant Anderson, 1898.

FREDERICK COPLESTON, S. J. *A History of Philosophy: Modern Philosophy, the british philosophers from Hobbes to Hume*. New York: Image Books, vol. V, 1994.

FERRAROTTI, F. et al. *Sociologia da religião*, São Paulo, Paulinas, 1990.

FILORAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. *As Ciências da Religião*, São Paulo, Paulus, 1999.

GALINDO, Florencio. *O Fenômeno das Seitas Fundamentalistas*. Petrópolis: Vozes, 1995.

GRAMSCI, Antônio. *Concepção Dialética da História*. 9ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

GRENZ, Stanley J. & OLSON, Roger E. *A Teologia do Século 20 – Deus e o Mundo numa era de Transição*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local*. 8ª ed., São Paulo: Vozes, 2006.

_____. *A Interpretação das Culturas*. São Paulo: LTC, 1989.

_____. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2001.

- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*, 2ª ed. São Paulo: UNESP, 1991.
- GONZÁLEZ, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão*. Da reforma protestante ao século 20. Trad. Vanuza Helena Freire de Mattos, São Paulo: Cultura Cristã, Vol. 3, 2004.
- HACK, Osvaldo Henrique. *Protestantismo e Educação Brasileira*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2000.
- HALDANE, John, READ, Stephen (editors) *The Philosophy of Thomas Reid – A Collection of Essays*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- HAUCK, João Fagundes (Et al). *História da Igreja no Brasil: A igreja no Brasil no século XIX*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- HERVIEU-LÉGER. Danièle. *O peregrino e o convertido – A religião em movimento*, Lisboa, Gradiva, 2005.
- HILL, Christopher. *Origens Intelectuais da Revolução Inglesa*. Tradução Jefferson Luís Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HONDERICH, Ted (editor). *Enciclopédia Oxford de Filosofia*. Tradução: Carmen García Trevijano. Madrid: Editora Técnos, 2001.
- HOOYKAAS, R.. *A Religião e o Desenvolvimento da Ciência Moderna*. Tradução: Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- HOORNAERT, Eduardo. *História do Cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.
- HORTON, Michael S. *O Cristão e a Cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 1998.
- HOUSTON, Joseph (Ed). *Thomas Reid*. Contexto, influência, significado. Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2004.

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. Tradução: Cláudia Berliner et. Al., São Paulo: Martins Fontes, 2004, 1053 p.

HUME, David. *Diálogos Sobre a Religião Natural*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Tradução: João Paulo Gomes Monteiro e Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores vol. XXIII, 1973.

_____. *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. Tradução: Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores vol. XXIII, 1973.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução: Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001,

_____. My Own Life. Abril de 1776, http://en.wikisource.org/wiki/My_Own_Life, acesso em setembro de 2013.

IMPrensa EVANGÉLICA, jornal publicado pelos missionários presbiterianos no século XIX a partir de 1864, Rio Janeiro.

JASPERS, Karl. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. Tradução: Leônidas Hegenberg e Octanny Silbeira da Mota, 9ª edição. São Paulo: Editora Cultrix, 1993, p. 148.

JERPHAGNON, Lucien (direção). *Dicionário das Grandes Filosofias*. Lisboa: Edições 70, 1973.

JOLIVET, Regis. *Vocabulário de Filosofia*. Tradução: Gerardo Dantas Barretto, 6ª edição. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1975, 254p.

JAMES, E.O. *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Madri, Cristiandad, 1973.

- JEAUNEAU, Édouard. *A Filosofia Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1963.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohdeb e Udo Baldur Moosburger, São Paulo: Abril Cultural, 2005 (Os Pensadores, v. XXV).
- _____, *Crítica da Razão Pura*. Trad. Afonso Bertagnoli, 4ª ed., Rio de Janeiro: Ediouro, 1973.
- _____, *Realidade e Existência*. São Paulo: Paulus, 2002.
- KIDDER, Daniel P. *Reminiscência de Viagens e Permanência nas Províncias do Norte do Brasil*. Trad. Moacir R. Vasconcelos São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1980.
- KIDDER, Daniel P. & FLETCHER, James C. *O Brasil e os Brasileiros*. Trad. Elias Dolianiti. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1941, 2 Vols.
- KUIPER, Abraham. *Calvinismo*. Trad.: Ricardo Gouvêa, Paulo Arantes, São Paulo: Cultura Cristã, 2002.
- LEEuw, Gerard Von Der. *Fenomenologia de la religión*, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- LÉONARD, Émile. *O protestantismo brasileiro – estudo de eclesiologia e história social*. São Paulo: ASTE, 1968.
- LÉORNARD, Émile G. L'Eglise presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques. *Revue Étude Évangéliques*. Ano 9. nº. 1. Ain-em-Provence, La Faculte Libre de Théologie Protesatante. jan./mar. 1949.
- _____. *O Protestantismo Brasileiro*. Tradução Linneu de Camargo Schützer. 2ª Ed. Rio de Janeiro e São Paulo: JUERP/ASTE, 1981.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1996.

_____. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Paulo: Impr. Metodista, 1988.

LOCKE, John. *Ensayo Sobre El Entendimiento Humano*. Coleção: Sección Obras de Filosofía, Fondo de Cultura, 1990.

LEITH, John H. *A Tradição Reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1997.

MATOS ALDERI. *Jonathan Edwards: Teólogo do Coração e do Intelecto*
http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_II_I_1998__1/Jonathan_Edwards.pdf

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARCUSE, L. *Filosofia Americana*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.

MARSDEN, George M.. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.

MATHIAS, Luiz Guilherme Kochem. *Ser Protestante Sendo Brasileiro: Uma leitura "tillichiana" da vida e dos escritos do pastor José Manoel da Conceição*. Juiz Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora – Instituto de Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2008.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Sociologia da Cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

McGRATH, Alister E. *Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica: Uma Introdução a Teologia Cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

_____. *A Vida de João Calvino*. Trad. Maria Lopes, São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

- _____. *Teologia Histórica*. Uma introdução à história do pensamento cristão. Trad. Susana Klassen, São Paulo: Cultura Cristã, 2007.
- McKIM, Donald K (editor). *Grandes Temas da Tradição Reformada*. Tradução: Gerson Correia de Lacerda. São Paulo: Pendão Real, 1998.
- MIGUEZ BONINO, José. *Rosto do Protestantismo Latino Americano*. Trad.: Luís M. Sander. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2002.
- MONDIN, Battista. *Introdução a Filosofia - Problemas, Sistemas, Autores, Obras*. 13º edição. São Paulo: Paulus 2002.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Roberto Leal Ferreira, Álvaro Cabral, 5º edição, São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MENDES, Marcel (org) *Simonton, 140 anos de Brasil*. Série Colóquios vol. 3. São Paulo: Editora Mackenzie, 2003.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edims, 1995.
- _____. *Hipótese sobre a Mentalidade Popular Protestante no Brasil*. Estudos de Religião n 3. Ano 1.
- _____. *Religiosidade no Brasil: imaginário, pós-modernidade e formas de expressão*. Estudos de Religião n 15. ano XII.
- _____. *Protestantes, Pentecostais & Ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. 2ª Ed., São Bernardo do Campo: Universidade Metodista, 2008.

- _____. Antônio Gouvêa. O movimento ecumênico no século XX – algumas observações sobre suas origens e contradições, in: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=236&cod_boletim=13&tipo=Artigo. Acesso em 15 de novembro de 2011.
- MOTT, John R.. *Cooperation And World Mission*. New York: International Missionary Council, 1935.
- NASH, Ronald. *Questões Últimas da Vida: Uma introdução à filosofia*. Trad. Wadislau Martins Gomes, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008.
- NEWTON, Sir Isaac. *Princípios Matemáticos*. Tradução: Carlos Lopes de Mattos e Pablo Rubéns Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores vol. XXIII, 1987.
- NICHOLS, Robert Hastibgs. *História da Igreja Cristã*. Tradução J. Maurício Wanderley. 10. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1997.
- NOLL, Mark A. (editor), *The Princeton Theology 1812-1921: Scripture, Science, and Theological Method from Archibald Alexander to Benjamim Breckinridge Warfield*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2001.
- OLSON, Roger E., GRENZ, Stanley, J.. *A Teologia do Século 20, Deus e o Mundo Numa Era de Transição*. Tradução: Suzana Klassen, 2003.
- OTTO, R. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70. 1992.
- PADOVANI, Humberto & CASTAGNOLA, Luis. *História da Filosofia*. 10^o edição. São Paulo: Melhoramentos, 1974.
- _____. *De La Marginación al Compromiso: Los evangélicos y la política em América Latina*. Argentina: FTL, 1978.
- _____. *El Reino de Dios*. Buenos Aires: Aurora, 1975.

PAIM, Antônio. *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo/Universidade de São Paulo, 1966.

_____. *O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro: 2ª ed.*, São Paulo: Convívio, 1985.

_____. *Roteiro Para Estudo e pesquisa da Problemática da Moral na Cultura Brasileira*. Londrina: UEL: 1996.

_____. *Momentos Decisivos da História do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PLANTINGA, Alvin. *Self-Profile*, Boston: Reidel, 1985.

PIEDRA, Arturo. *Evangelização Protestante na América Latina: Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. Trad. Roseli Schrader Giese. São Leopoldo: Sinodal, 2006, 2 Vol.

RAMALHO, Jether Pereira. *Prática Educativa e sociedade: um estudo de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

REID, Thomas. *An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense*; reedição baseada na edição de 1764: Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.

_____. *Essay on the Active Power in General*, [reedição baseada na edição] de 1785, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1983.

_____. *Essay on the Intellectual Powers*, [reedição baseada na edição de 1784], Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1983.

_____. *Manuscripts*, ed. Derek R. Brookes, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997.

_____, *The Philosophical Orations*. Tradução: Shirley Darcus Sullivan. University Press: The Journal of History of Philosophy, 1984.

_____, *The Works*. Edinburgh: Maclachlan and Stewart, 1858.

REILY, Dunca A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984.

REID, W. Stanford. *Calvino e Sua Influência no Mundo Ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: Semeador, 1991.

_____, Boanerges. *Igreja Presbiteriana no Brasil, da autonomia ao cisma*. São Paulo: Semeador, 1987.

_____, Boanerges. *O Padre Protestante*. São Paulo: Semeador, 1991.

_____, Boanerges. *Protestantismo e Cultura Brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.

_____, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo: Pioneira, 1991, 179 p.

_____, Boanerges. *José Manoel da Conceição e a Reforma Evangélica*. São Paulo: Semeador, 1991, 317 p.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROSSI, Paolo. *A Ciência e a Filosofia dos Modernos*. Tradução: Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. Fundação UNESP, 1992.

- RUGGIERO, Guido de. *La Filosofia Contemporanea: Alemanha, Francia, Inglaterra, América, Itália*. Buenos Aires, Aditorial Atalaya, 1946.
- RUSSELL, Allyn (Ed.). *Voices of American Fundamentalism*. Grand Papids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1976.
- RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Trad. Breno Silveira, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 3. Vol., 1957.
- SANTOS, Lyndon de Araújo. *As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e cultura na primeira republica brasileira*. São Luís: Edufma, 2006.
- SANTOS, Marta Sueli Dias (comp.). Silvestre Pinheiro Ferreira. *Bibliografia e estudos críticos*. Salvador: CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO CDPB, 2010.
- SCAMPINI, José. *A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileiras*. Petrópoliz: Vozes, 1978.
- SCHAEFER, Francis. *Como Viveremos?* Tradução: Gabriele Greggersen. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.
- SILVA, Wilson Santana. *José Manoel da Conceição: o evangelista itinerante*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2002. (Cadernos de Pós-Graduação nº 4).
- SIMONTON, Asbhel Green. *Diário, 1852-1867*. Tradução: D. R. de Moraes Barros. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1982.
- SMITH, Adam. *Uma Investigação Sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*. Tradução: Noberto de Paula Lima. Curitiba: Hemus, 2001.
- SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Editora Loyola, 1995.
- SOUZA, Silas Luiz. *José Manoel da Conceição: O padre-pastor e o início do protestantismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos. 2011.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução: Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta, 2º edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1973.

STACCONE, Giuseppe. *Filosofia da Religião*. 2. ed. Rio de Janeiro, 1991.

STROH, Guy W. *A Filosofia Americana: de Edwards, Jefferson, Emerson, Pierce, James, Royce, Santayana a Dewey*. Trad. Jamir Martins, São Paulo: Cultrix, 1968.

TREVOR-ROPER, H. R. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Lisboa: Editorial Presença/ Martins Fontes, 1972.

TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986.

_____. *História do Pensamento Cristão*, Tradução Jaci Maraschin, São Paulo, ASTE, 2004.

TODD, D. D. (Ed.). *The Philosophical Orations of Thomas Reid, delivered at Graduation Ceremonies in King`s College, Aberdeen, 1753, 1756, 1759, 1762*. Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1989.

TREVOR-ROPER, H. R. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Tradução de Maria do Carmo Cary, 7º edição. Lisboa: Editora Presença. 1972.

VELASQUES FILHO, Prócoro, MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2ª edição, São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

VERGEZ, André; HUISMAN, Denis. *História dos Filósofos Ilustrada pelos Textos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos AS, 1982.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

- WALLACE, Ronald. *Calvino, Genebra e a Reforma*. Um estudo sobre Calvino como um reformador social, clérigo, pastor e teólogo. Trad. Marco Antônio Domingues Sant'anna, São Paulo: Cultura Cristã, 2003.
- WATANABE, Thiago H. B.. *Ashbel Green Simonton*. Um peregrino em terras tropicais? Rio de Janeiro: Novos Diálogos. 2011.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*: Trad. José Marcos Mariani de Macedo, 9ª imp., São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- WELLS, David F. *The Princeton Theology*. Michigan: Grand Rapids, Baker Book House, v.1.
- WIRTH, Lauri Emílio. *Memória religiosa como fonte de investigação historiográfica*. Estudos de Religião, Ano XVII, n. 25, jul./dez. 2003.
- WOLTERSTORFF, Nicolas. *Thomas Reid And the Story of Epistemology*. Cambridge: University Press, 2004.
- WOORTMANN, Klass. *Religião e Ciência no Renascimento*. São Paulo: Ed. Universidade de Brasília, 1997.
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. 4ª Edição. São Paulo: Paulus, 2002.