

# TERÁ HOOKER ALGUMA COISA PARA NOS DIZER ?

Jaci Maraschin

## Introdução

1. O título deste ensaio nos diz alguma coisa importante a respeito de metodologia e de hermenêutica. Nos diz em primeiro lugar que não se pode fazer teologia “por amor à teologia”, pura e simplesmente. Quem se dispõe a fazer teologia dessa forma, na verdade, já deixou de ser teólogo, se é que foi alguma vez teólogo. Estudar “teologia” como forma de erudição só interessa a quem não tem coisa mais importante para fazer. Aliás, toda erudição, em si, torna-se estéril e se desliga da vida pela sua própria natureza. Essa foi, aliás, a tragédia em que caiu a filosofia grega quando desembocou no ecletismo. Filosofar passou a significar certa capacidade de citar os antigos filósofos e de tentar reorganizar o seu pensamento, não a partir de tensões verdadeiras, mas a partir da justaposição de idéias e de fragmentos de textos, numa espécie de colcha de retalhos, sem coerência e sem profundidade. A tentação da erudição está sempre presente na vida acadêmica esperando os vazios do pensamento para se instalar precisamente onde deveriam estar as verdadeiras preocupações com os problemas do contexto e com a nossa vocação intelectual no lugar onde vivemos. Assim, metodologicamente, não vamos estudar o pensamento de Hooker como se estuda um fóssil, por exemplo. Não vamos estudá-lo para citá-lo orgulhosamente, exibindo aos iletrados a nossa “cultura teológica”. Vamos estudá-lo em relação com as nossas necessidades teológicas de hoje, em primeiro lugar, porque ele está no início de nossa vida denominacional anglicana, e não vivemos desligados da história. Em seguida, porque o que ele disse na sua época talvez possa nos ajudar a dizer o que temos que proclamar nos dias de hoje, em nosso Brasil de agora.

Do ponto de vista hermenêutico, o título deste ensaio nos coloca na tradição mais recente de que é impossível recuperar-se o pensamento de um autor do passado na sua “pureza”, digamos. Qualquer autor é sempre interpretado por quem o lê. O texto que ele produziu tornou-se independente dele, por assim dizer, de tal maneira que são permitidas inúmeras leituras. O que comanda essas leituras é o interesse do grupo que se envolve com elas. Assim, não estaremos lendo Hooker como, por exemplo, eu o li pela primeira vez no Seminário Geral de Nova York, em 1955. Li Hooker pela ótica de um professor inglês que, por razões históricas, nada tinha a ver com a nossa sofrida América Latina. Mas, trinta e três anos depois, aqui no Brasil, aquela leitura não tem nenhuma relação com a leitura que vamos fazer agora. É isso que nos ensina a hermenêutica. Os textos são sempre textos para nós. São textos lidos a partir de um determinado lugar e a partir de certos interesses.

Às vezes somos tomados por determinados vícios de pensamento que atrapalham a nossa compreensão da realidade. Não se pode, pois, entrar na leitura de um texto, principalmente de um texto do passado, sem certa preparação do terreno que, segundo entendo, tem duas frentes. Uma delas, que é a mais importante, é a da consciência desse lugar onde estamos no momento da leitura. A outra, secundária, mas nem por isso sem importância, é a consciência de que o texto também esteve ligado a um determinado tempo e lugar e que havia, na ocasião, certos interesses para

defender. Não se vai, pois, à leitura deste texto (como, aliás, de qualquer outro) sem certa dose de suspeita.

Há ainda outras razões pelas quais o estudo de Hooker poderá, talvez, nos interessar hoje em dia, aqui nos trópicos. John E. Booty, professor de História da Igreja no *Episcopal Divinity School* de Cambridge, Massachusetts, (EUA), vê em Hooker um exemplo de uma teologia que vai buscar bases para a discussão de assuntos controversos, não circunscritos aos casos em discussão, mas extensivos a eles. Ele não pretende resolver as questões particulares por meio de fundamentação igualmente particular. Vai delas ao geral. Diz Booty:

Hooker enfrentava os principais problemas que estavam na base de todas as controvérsias teológicas do século dezesseis: sob qual autoridade podemos dizer que algo que fazemos pode ser positivo e agradável a Deus? Os puritanos, que suspeitavam da natureza humana, voltavam-se para as Escrituras interpretadas pelo Espírito Santo, individualmente. As Escrituras proviam a única autoridade adequada para se fazer o que seria meritório diante de Deus. Segundo Hooker, essa posição era muito estreita e demasiadamente dependente dos indivíduos, sempre inclinados a confundir “suas imaginações particulares” com as enunciações do Espírito Santo (Pref. 3.10). Os caminhos de Deus são variados e muitos (III.11.8), funcionando por meio de uma hierarquia universal de leis, e por meio de uma estrutura complexa de relacionamentos fundamentalmente harmoniosa, muito embora embotada pelo pecado humano. A razão é importante elemento dessa estrutura complexa, exercendo sua autoridade não apenas de natureza divina (II.3-4). As Escrituras pressupõem que Deus age por meio da razão quando determina o teor de sua autoridade e interpreta o seu significado. Portanto, embora sob as condições da existência humana estejam em tensão, as Escrituras e a razão (ou a natureza) precisam uma da outra.<sup>1</sup>

Outra razão está na discussão da questão da espiritualidade, tão em voga hoje em dia. Segundo o mesmo autor, a importância de Hooker não está apenas no seu interesse na oração, “mas porque todos os seus escritos demonstram profundidade espiritual”.<sup>2</sup> Não se trata de uma espiritualidade de tipo pentecostal, como estamos acostumados a ver entre nós. Nem de tipo carismático. Não gostava de manifestações individualistas nem introvertidas. Por mais inacreditável que pareça ser, sua teologia volta-se para o social. Numa época de mudanças bem mais radicais do que vemos hoje, sua valorização da tradição não significava imobilismo, pois sabia muito bem que “os tempos e as circunstâncias” deviam ser levadas a sério. A questão da espiritualidade não é, pois, tratada de modo superficial. É a própria base de onde emana o seu pensamento.

2. Vamos dar uma olhada na sua vida. Ele nasceu em Heavitree, Exeter, Inglaterra, em 1554. Seus pais eram conhecidos na cidade embora não fossem ricos. O bispo de Sarum (Salisbury) foi seu tutor em Oxford. Foi ordenado sacerdote em 1581. Casou-se em 1588 com Joan Churchman. Os primeiros quatro livros das *Leis da Política Eclesiástica* foram publicados em 1593. O quinto livro apareceu em 1597 e tinha a mesma dimensão dos quatro livros anteriores. Ele morreu em 1600. Os livros

---

<sup>1</sup> Wolf, W., ed. *The spirit of anglicanism*, p. 2;

<sup>2</sup> Idem, p. 3.

seis e oito apareceram em 1648, e o sétimo em 1662. Há dúvidas sobre sua autenticidade.

Ninguém escreveria um romance baseado na vida de Hooker. Como certos grandes homens, não foi reconhecido no seu tempo. Não foi herói de novela. Não realizou obras espetaculares. Mas nunca parou de pensar. O bispo Jewel, de Salisbury, havia escrito em 1560 *An Apology of the Church of England*. No calor do debate teológico, a Igreja de Roma tudo fazia para desacreditar a porção da Igreja que se separava da jurisdição papal. O livro de Jewel era dirigido contra Roma. Nessa obra Jewel defende as doutrinas tradicionais da fé cristã como a Trindade e os Sacramentos. Hooker, no entanto, percebia um inimigo mais perigoso do que Roma, uma vez que se insinuava no próprio interior da Igreja Inglesa e lhe minava a base católica. Tratava-se dos puritanos. Vai ser contra eles que dirigirá suas Leis trinta ou quarenta anos depois da obra de Jewel.

Hooker conhecia, igualmente, a obra de Cranmer, considerado por alguns o verdadeiro iniciador da reforma na Inglaterra. Sua obra de 1550 dá-nos um importante conselho: não há teologia anglicana; o que há é a “verdadeira doutrina católica”. Vejam o título de seu livro numa tradução mais ou menos livre: *Uma defesa da doutrina verdadeira e católica do Sacramento do Corpo e do Sangue de nosso Salvador Cristo: com uma confutação dos inúmeros erros concernentes ao mesmo, defesa esta baseada e estabelecida na Santa Palavra de Deus, e aprovada pelo consentimento dos mais antigos doutores da Igreja*.

Essa primeira obra teológica anglicana é importante porque estabelece de maneira inequívoca as bases do pensamento teológico anglicano. Cranmer procurava se basear primeiramente nas Escrituras. A partir daí trabalha com os Pais da Igreja. Ele achava que os Pais da Igreja apoiavam a sua interpretação da Bíblia. Inclui, em seguida, a razão. Argumenta que não ensina nada contra as Escrituras “nem contra a razão, a filosofia ou a experiência”. A única coisa que ele admite contrariar é “a maligna e papista Igreja de Roma”.<sup>3</sup>

Cranmer e Jewel exerceram relativa influência no desenvolvimento do pensamento de Hooker que, como já vimos, não estava tão interessado em se defender dos ataques de Roma, mas dos puritanos. Em 1568 entrou para o Corpus Christi College onde começou a ensinar já em 1577 no campo da lógica e, mais tarde, de hebraico. Entrou em disputas políticas a respeito de candidatos à presidência da Universidade de Oxford e acabou sendo protegido pelo candidato que apoiara e que, afinal, ganhara as eleições.

Em 1581 pregou um memorável sermão, numa estação chamada Cruz de São Paulo, ao lado da Catedral de São Paulo, em Londres, onde expôs o evangelho em termos mais da graça de Deus do que da sua Lei. Afirmou a existência de duas vontades em Deus: uma antecedente e outra conseqüente. A vontade antecedente de Deus queria que toda humanidade fosse salva. Com isso negava a doutrina da predestinação, tão cara aos puritanos. Mas, ainda assim, poderia ser considerado “protestante” ao dizer que, por causa da segunda vontade de Deus, só seriam salvos os que respondessem à graça divina que lhes era oferecida.

---

<sup>3</sup> Thynne, 1907, p. 95

Em 1585 ele se tornou “Master of the Temples”, por indicação da Rainha. A escolha do ocupante desse cargo eclesiástico era sempre envolvida em muita luta política. Havia um pretendente puritano que muito se esforçou para superar a preferência real por Hooker em vão. Chamava-se Walter Travers, e era apoiado pelos puritanos. Hooker permaneceu nesse cargo até 1591, quando John Whitgift, então Arcebispo de Cantuária, lhe ofereceu recursos econômicos para se dedicar inteiramente à vida acadêmica. Não obstante o privilégio, ele atuou ainda como subdeão e cônego da Catedral de Salisbury. Sabe-se que ele passava os dias entre a biblioteca de Salisbury e sua residência oficial.

Importante historiador do século XVII, Fuller, escreveu que “sua voz era baixa, a estatura pequena, e não gesticulava jamais, ficando no púlpito como uma pedra, como se a postura de seu corpo fosse o emblema de sua mente, imutável nas opiniões”.<sup>4</sup> Entretanto, quem tiver o cuidado de ler suas obras haverá de perceber nelas não apenas certo senso de humor, mas até mesmo iluminados momentos de paixão.

## **A Teologia Anglicana começa envolvida com política**

1. Vocês devem conhecer gente que se irrita quando a Igreja faz pronunciamentos de natureza política, quando se preocupa com a ordem social, com os problemas econômicos que afligem o povo ou mesmo com a estrutura vigente. Essas pessoas gostariam de uma Igreja que apenas se relaciona com Deus e, conseqüentemente, com o céu. A razão final de nosso ministério deveria ser, a seus olhos, a salvação das almas. Salvação das almas significa, no caso, salvação das penas do inferno e recompensas no céu, depois da morte. Estão sempre reclamando da falta de “espiritualidade” da Igreja e acham que todas as coisas “do mundo” pertencem ao demônio.

As coisas religiosas, no entanto, não são estáticas. O pêndulo vai e vem. Do outro lado do cenário estão os que acham que essa “estória do céu” não passa de lenda e que vida espiritual é a mesma coisa que vida material. Muitos teólogos da libertação são, injustamente, acusados de tal posição. Estão preocupados com a realização do Reino de Deus aqui e agora. Evangelho e política são dois lados da mesma moeda. Todos os ativistas vivem constantemente ameaçados por essa vontade revolucionária de mudar as coisas agora. Não têm paciência para esperar.

Na verdade, o Evangelho faz as duas coisas. Fala das “muitas moradas” da casa do Pai, mas insiste na presença do Reino “entre vocês”. Fala do Pai mas insiste no Filho. Traz o Espírito Santo para ser o elo de ligação entre o céu e a terra. Critica o passado com a antevisão da escatologia, mas não vive sem o passado. Jesus vai “a um lugar à parte”, mas não quer ficar para sempre no “monte da transfiguração”. Envolve-se com os pobres e critica os ricos. Toma posturas políticas. É julgado politicamente. Mas por detrás de toda a sua atividade política percebe-se um outro nível de interesse, mais profundo, que lhe permite julgar todas as atividades políticas.

Que quer dizer tudo isto? Quer dizer que há, na verdade, três possibilidades de se entender a natureza do ser humano e da realidade. Foi em face dessas possibilidades e da maneira como elas se manifestavam no século XVI que Richard Hooker escreveu a sua grande obra teológica.

---

<sup>4</sup> Church History, 5:183.

1.1. A queda do ser humano trouxe como conseqüência a sua total depravação. A razão se tornou incapaz de discernir o bem e o mal e, portanto, não pode nos servir de guia para qualquer decisão de nossa parte. Segundo a antigüidade clássica, a razão era amestra do ser humano, e o Estado seguia os ditames da lei natural. Ora, se a interpretação cristã tradicional afirmava a impotência da razão humana, negava, igualmente a competência da lei natural em matéria política. Entrava aí a revelação divina para corrigir a distorção do pecado humano, submetendo a razão à revelação. Com isso o Estado se tornava servo da Igreja. Foi essa a experiência da Igreja na Idade Média. O Papado acabou se tornando o mais importante poder terreno porque se acreditava na Igreja como instituição divina. O domínio da Igreja em matéria de política acabou em desastre. A revolução da Idade Moderna, começada com os cientistas e filósofos renascentistas abriu a possibilidade de uma nova era em nossa história.

1.2. Se Aristóteles acreditava que a função do Estado consistia em “capacitar o povo não só para viver, mas para viver bem”, não achava que seria necessária a intrusão de uma lei divina por sobre a lei da razão. O Iluminismo, bem mais tarde, reeditou a crença na razão humana e o próprio secularismo de nossos dias continua nessa tradição. Se, no primeiro caso, comentado há pouco, a Igreja se arvorou em mestra da sociedade e em detentora de todos os poderes políticos, neste outro, coube ao Estado a pretensão de poder absoluto. Nesse caso, a Igreja foi rejeitada e até mesmo perseguida por ser obscurantista e inimiga da ciência. Muito embora nem sempre ela tenha sido obscurantista e inimiga da ciência, a história mostra exaustivamente inúmeros casos em que ela agiu dessa maneira. É provável que neste caso, o Estado reconheça a existência da Igreja, e lhe conceda o papel secundário de “cuidar das almas” sem querer interferir na sociedade. O Estado acreditava que existem duas ordens distintas: a ordem natural e a ordem sobrenatural. Esse divórcio é, quase sempre, provocado pela sociedade secularizada, mas às vezes é também conseqüência da doutrina da Igreja.

1.3. Talvez as coisas não devam ser assim tão opostas. Se a natureza humana demonstra falhas (originadas, segundo a doutrina tradicional, pelo pecado original), nem por isso a razão deixou de ter sua parcela de responsabilidade e de verdade na ordem da criação. Nesse caso, há certa relação entre o humano e o divino, manifesta principalmente na Encarnação. São legítimas, pois, as relações entre a Igreja e o Estado, não como se fossem áreas estanques da estrutura social, mas elementos cooperadores visando ao bem comum.

2. Em nenhum dos três exemplos pode-se afirmar a negação da política. Se no primeiro caso a Igreja se torna ela mesma o reino do poder político, ao negá-lo no segundo caso, passa a “lavar as mãos” e, em última análise, a apoiar os sistemas estabelecidos de governo como se estivessem acima de qualquer crítica. No terceiro caso, as relações entre Igreja e Política são mais claras, mas deverá haver sempre necessidade de re-interpretação do evangelho em face dos sistemas vigentes. A relação pode ser de apoio irrestrito, embora sem as marcas da dominação; pode ser de indiferença, embora com a possibilidade de interferência; pode ser de crítica, e pode ser de submissão acrítica.

*As Leis da Política Eclesiástica* é um livro escrito no meio desse debate e dos problemas que a Igreja enfrentava na época pós-reformada. Segundo Peter Munz, o segundo tipo de relacionamento corre sempre o perigo de cair no primeiro ou no

terceiro tipo descritos acima. Seu conhecido estudo *The place of Hooker in the History of Thought*, procura demonstrar a tragédia e a falha dessa atitude na obra que vamos examinar. Pretendo demonstrar, mais adiante, a tese de Peter Munz e criticá-la. No momento, entretanto, devo deixar claro que a posição política e teológica de Hooker alinhava-se com o ponto 1.3, descrito acima. Na verdade, estava por detrás de sua teoria do Estado a existência do poder da casa de Tudor que ele defendia. Queria deixar claro como os poderes seculares e eclesiásticos podiam e deviam se complementar. Por detrás do pensamento de Hooker havia a idéia de que a Reforma Anglicana nada mais era do que simples reorientação política. Essa idéia era compartilhada por muitos líderes eclesiásticos da época, como Jewel, Cranmer e Whitgift. Achavam que a igreja Inglesa era a mesma Igreja Medieval.

Esses teólogos ficavam irritados quando comparados a grupos sectários como os anabatistas. O arcebispo Whitgift não tolerava o papa porque não lhe parecia possível que um só homem pudesse governar a Igreja inteira. Ele achava que um arcebispo poderia governar uma província, mas não todas as províncias. Todos esses pensadores queriam defender a casa de Tudor, achando que representava o ideal divino de um Estado cristão e não apenas secular. Rebelavam-se contra os puritanos que achavam possível interpretar a lei divina individualmente. Tais idéias afetavam não apenas as contingências da época, mas o próprio conceito de natureza humana e de natureza divina. Foi por isso que Hooker retirou-se “para um lugar à parte” para meditar e produzir a sua grande obra.

## **A influência de São Tomás de Aquino**

1. A palavra “puritanismo” sempre teve diversos sentidos. Queria classificar gente que não gostava das cerimônias romanas ou os que achavam ser pecado beber vinho e se divertir aos domingos. No início essa palavra tinha um sentido pejorativo. Mas logo foi assumida pelos que assim eram chamados, com certo orgulho. A obra de Hooker dirige-se contra os puritanos. Naturalmente, os puritanos que ele ataca são atacados segundo a imagem que tinha deles. Como Hooker os caracterizava?

Eles eram inquietos e queriam mudanças radicais demasiadamente depressa. Sofriam de certo mal psicológico. Não pensavam adequadamente. Definiam as Escrituras como se Deus lhes estivesse ditando a verdadeira interpretação. Eram, então, arrogantes. Interpretavam-na literalmente. Sua interpretação era tão arbitrária que se podia perceber o engano pelo fato de que não conseguiam concordar plenamente entre si.

Os puritanos acreditavam que tinha acesso à Palavra de Deus por meio da “inspiração” e não pela razão. Hooker acreditava, antes, nos poderes da razão para o estabelecimento de regras de conduta oriundas da leitura da Bíblia. Não gostava do ataque dos puritanos contra a razão.

Hooker acreditava que todos os membros da Igreja faziam parte da Igreja, “até mesmo os heréticos”. Segundo os puritanos somente os “inspirados” podiam ser considerados membros verdadeiros da Igreja. Dividiam, pois, as congregações em dois tipos de pessoas. Para os puritanos, a lei natural da razão não podia ter valor algum. A única lei válida era a que vinha da congregação dos eleitos. Segundo Hooker, o

puritanismo fundamentava-se no ódio: ódio ao mundo natural, ódio às instituições sociais, e ódio à natureza humana.

A obra de Hooker procura demonstrar a importância da razão humana contra as acusações dos puritanos e tenta, igualmente, estabelecer a importância da lei natural. É interessante, no entanto, observar que ao repudiar os elementos irracionais da natureza humana, Hooker não conseguiu perceber que também esses, faziam parte da natureza humana e que, portanto, bem poderiam ser considerados “naturais”. Nós sabemos, agora, que a natureza humana não se compõe apenas de razão e lei, mas também de elementos irracionais e de muitas desordens.

2. Houve um bispo chamado Reginald Pecock que, antes de Hooker, exaltou o papel da razão em relação à fé. Submeteu a Bíblia ao julgamento da razão e desprezou os puritanos que privilegiavam a fé. Seu exagerado racionalismo não lhe permitiu realizar uma síntese entre fé e razão.

Muito embora Hooker não cite Agostinho como o fundamento teológico do puritanismo, sua atitude tomista, contrária ao pensamento de Agostinho, nos leva a crer que revivia a controvérsia do século XIII, agora em termos do século XVI. Segundo Peter Munz, “a tendência do agostinianismo medieval era negar a existência separada e independente da filosofia, subordinando-a completamente à teologia. Assim, - continua ele - os filósofos agostinianos tendiam a negar a existência de uma esfera de vida capaz de ser considerada pela razão de forma competente e autonomamente”.<sup>5</sup>

Agostinho desenvolveu seu pensamento teológico na tradição platônica. Segundo essa tradição, todas as coisas materiais dependem da existência de um outro mundo, ideal, do qual, em última análise, não passam de sombras. Segundo Platão, todos nós caímos do mundo das idéias e nos deparamos no mundo da matéria. A salvação só pode ser um ato da graça divina. É claro que se tudo não passa de “queda”, nada se pode esperar de bom a partir da história. “Nada há de bom no ser humano”. Para Platão, a verdade só poderia ser encontrada no mundo das idéias. O conhecimento obtido por meio dos sentidos deveria ser necessariamente falso. É certo que na alegoria da linha, Platão reconhece a existência do conhecimento sensível. Mas não confia nesse tipo de conhecimento. A verdade deve estar no mundo das idéias. Poderíamos dizer que estão fora da história. Para complicar essa visão de mundo, aí estava também o problema do movimento (ligado, naturalmente, à temporalidade). Se as coisas se movem, conseqüentemente, se modificam. O movimento é a passagem de um estado de ser para um outro estado de ser. Como fixar, numa realidade mutável, aquilo que nela, não obstante a mudança, permanece? Esse problema já havia sido levantado antes de Platão, por Heráclito que via na realidade apenas mudança. A sugestão de Parmênides parecia ser definitiva. Se tudo muda, a raridade não está no mundo sensível, mas no mundo imutável das idéias. Essa realidade foi chamada de essência. Assim, entendia-se por essência aquilo que nas coisas não mudava enquanto essas mesmas coisas transitavam pelo espaço e pelo tempo. Ora, uma tal filosofia negava ao mundo material histórico não apenas importância mas, principalmente, realidade. Esse mundo era feito de sombras e nos enganava. Nós sabemos que, no mundo grego antigo, foi Aristóteles quem achou uma saída para o impasse. Com a sua teoria dos modos do ser, deu realidade às coisas mutáveis e levou a sério o mundo material.

---

<sup>5</sup> Munz, op. cit., p. 46

Pode-se, pois, perceber certa correspondência entre o pensamento de Platão e o de Agostinho. Se, para Platão, a verdade está além do mundo material, e nossos poderes cognitivos não podem alcançá-la, para Agostinho, a verdade é Deus, colocado, igualmente, acima da nossa capacidade de apreensão. Resta-nos a frustração de procurá-lo sem jamais vê-lo. Como em Platão, Deus se manifesta por meio de sombras. Isto é, da mesma forma como se manifestava a realidade, sob os véus da matéria. Platão foi batizado, digamos assim, por Agostinho. Aristóteles, por São Tomás de Aquino. O tomismo baseava-se no reconhecimento de que Platão estava errado e Aristóteles certo.

3. Vamos examinar, a seguir, alguns exemplos da maneira como Hooker se utilizou não apenas do aristotelismo de Tomás de Aquino para expor o seu ponto de vista, mas também para refutar o pensamento dos puritanos (que ele via comprometidos com Agostinho e, finalmente, com Platão).

3.1. Temos, em primeiro lugar, a noção de ser humano. Segundo a tradição agostiniana, o ser humano é formado de alma e corpo. A alma seria uma substância, o corpo, outra. Da união dessas substâncias resultava o ser humano. É claro que uma tal doutrina teve imenso impacto na história da doutrina e na prática da religião cristã até nossos dias. Se a alma é uma substância, ela pode ser pensada separada do corpo e, em última análise, adquire vida própria. Essa alma substancial acaba sendo o elemento mais importante do ser humano, uma vez que não sofre a corrupção da matéria. É ela que precisa ser salva, como estamos acostumados a ouvir ainda hoje na pregação de muitas igrejas. O corpo não passa de acidente a ser vencido. Em face dessa teoria teológica não se sabe muito bem o que fazer com a doutrina da ressurreição dos corpos. Para se alcançar certa coerência, pelo menos, superficial, seria preciso entender esses corpos ressurretos como novas formas de “almas”.

Para Hooker, seguindo o pensamento de Aristóteles, via Tomás de Aquino, a alma era entendida como a “forma” do corpo, e o corpo a sua “matéria”. Esses termos devem ser entendidos não no sentido contemporâneo que lhes damos. Precisamos voltar a Aristóteles e recordar a sua filosofia das quatro causas. Segundo o filósofo, toda a realidade pode ser pensada a partir do conceito de “causas”. Elas são quatro: material, formal, eficiente e final. A causa material é aquilo do que se faz alguma coisa. O exemplo clássico, encontrado nos manuais de filosofia talvez nos ajude: temos a estátua. A causa material da estátua é o bronze. Mas o bronze em si, não é a estátua. É preciso que haja uma idéia prévia para orientar a transformação do bloco de bronze na estátua. Essa idéia prévia, incorporada depois na estátua, quando pronta, não é inerente ao bloco de bronze. O máximo que podemos dizer é que o bloco de bronze é capaz de ser moldado, de receber a “forma” que o artista lhe quiser dar. Ao falarmos em artista, já estamos falando na terceira causa: a eficiente. É preciso que alguém tenha a idéia. Não baste se ter apenas o bloco de bronze. Há uma outra causa: a final. Poderíamos chamá-la também de intencionalidade. Trata-se da finalidade da obra. Assim, não era difícil para Tomás de Aquino fazer a transposição dessa filosofia para a doutrina cristã. Deus era o grande artífice que havia engendrado em sua sabedoria (razão?) a idéia do ser humano e a moldara a partir do pó da terra e a animara a partir de seu sopro, com a finalidade de lhe dar a felicidade eterna. Segundo essa doutrina, a criação jamais poderia ter sido considerada mera produção de almas (no caso, de idéias gerais). Aristóteles não concebia a forma em si, como se fora mera idéia independente das outras três modalidades causais. Dessa forma, o tomismo dava muito mais importância ao corpo do que o agostinismo. Eliminava-se a suspeita de que

aí estava a sede do pecado e abria-se nova compreensão vida sacramental da Igreja, valorizando-se a criação e a história humana e levando-se a sério os acontecimentos do mundo material. No livro I, iii, 4, Hooker admitia que a alma era uma “forma” e que não subsistia sem o “corpo”.

3.2. Deus é mais razão do que vontade. Que significa essa distinção? A partir de Occam desenvolveu-se a semente do calvinismo e do puritanismo. Deus, concebido como pura vontade, situava-se acima da nossa compreensão. Nada em nossa razão poderia desvendar os seus mistérios e, muito embora seus atos nos parecessem à primeira vista, arbitrários, na verdade, tal atribuição de nossa parte significava apenas a nossa incapacidade de enquadrá-lo nos limites da razão.

A doutrina da predestinação só podia ser entendida a partir de um Deus soberano que governava a sua criação não segundo a razão, mas guiado pela sua vontade irracional e inexplicável. Os puritanos achavam que não nos compete “entender” os desígnios de Deus. A vontade divina deve ser acatada, não discutida. É certo que a doutrina da irracionalidade de Deus e da supremacia de sua vontade já aparecera no Antigo Testamento e que o lado terrível e obscuro de Deus sempre esteve presente na literatura mística. Entretanto, essa incompreensibilidade divina era igualmente contrabalançada pela sua razão, visível na obra da criação e na revelação amorosa em Jesus de Nazaré.

De que maneira Hooker enfrentou o problema? Não podendo conceber um Deus irracional, governado apenas pela vontade inexorável e inatingível de seu ser, via-o principalmente refletido na natureza e dado à compreensão humana pelos caminhos da razão.

3.3. A lei de Deus, relacionada com a lei natural, fundamenta o princípio da autoridade. Hooker achava que a Reforma protestante havia dissolvido o princípio da autoridade. A visão harmoniosa e hierárquica do mundo medieval cedia lugar a idéias controvertidas materializadas em reformas políticas, na Renascença, na reflexão filosófica de Maquiavel, de Thomas More, Calvino e até mesmo do papado no Concílio de Trento. No século XVI a autoridade parecia se diluir. Cada pessoa interpretava a verdade como bem entendia. As diversas igrejas oriundas da Reforma julgavam-se autorizadas a ensinar o que lhes parecia ser a mensagem do Espírito Santo. A fé tornava-se subjetiva. Perdiam-se as possibilidades de se alcançar a verdade. A fé, no entanto, não deveria contradizer a razão. Hooker achava que essa fé inseria-se no âmbito da vida humana e que tinha de ser racional.

Ora, se o homem tem a capacidade de crer, essa capacidade ele tem enquanto ser plenamente humano. O plenamente humano definia-se pelo plenamente racional. Onde localizar essa racionalidade a não ser na descoberta da existência de leis que não só regem o movimento do mundo mas o próprio movimento da razão?

Peter Munz nos dá uma tabela comparativa dos textos de Hooker a respeito da Lei ao lado dos textos originais de São Tomás, mostrando a dependência de nosso teólogo em relação ao grande pensador medieval. Vamos nos valer desse trabalho para examinar essa dependência. Hooker parte do princípio de que todas as coisas agem com um propósito. A maneira como agem é o que se chama de “lei”. Essa lei é dada a todas as criaturas por um ser superior. O ser de Deus é a sua própria lei. É a *lex aeterna*. Por outro lado, nada sabemos a respeito de Deus. Lembremo-nos de que

São Tomás havia concluído que “Deus não se define” e que só podemos saber o que ele não é. Mas podemos afirmar a unidade de Deus porque nele não há potência. Ele é “ato puro”. Deus é a primeira causa do universo. Essa causa é racional. Não há diferença entre razão e vontade em Deus. Ora, se o que ele quer é o que ele pensa, as coisas que ele faz têm sempre razão de ser. A ação de Deus é comandada pela sua bondade. Ele quer fazer coisas boas. Há razão para todas as coisas muito embora nem sempre consigamos percebê-la. A razão de Deus é a sua *lex aeterna* e imutável.

O fato de Deus ter estabelecido para si mesmo a sua lei não significa que tenha perdido a liberdade, pois ele a estabeleceu livremente. A lei de Deus é a fonte de todas as outras leis. Essas leis podem ser assim classificadas: lei da natureza, lei celestial, lei da razão, lei divina e lei humana. Em todas elas manifesta-se a lei eterna. As criaturas foram feitas para obedecer a lei da criação implantada nelas. Na medida em que obedecem à própria lei, praticam o bem. Quando desobedecem, fazem o mal. A natureza observa a sua lei com regularidade. Deus age por meio da natureza fazendo dela o seu instrumento. Os agentes naturais observam a lei estabelecida para eles porque não podem agir de outra maneira; os agentes voluntários, que somos nós, observamos a nossa lei dando-lhe consentimento livre. O homem busca se conformar com Deus por meio do conhecimento, da verdade e da virtude. Há duas maneiras de se conhecer o caminho do bem: o homem pode alcançar o conhecimento da causa da bondade da coisa, ou simplesmente descobrir os sinais de sua bondade. Uma vez que Deus concedeu ao ser humano o dom da razão, deu-lhe também a possibilidade de descobrir por si mesmo a ordem que deve seguir. Assim, o homem pode saber qual é a vontade de Deus por meio de sua própria razão. Consultar a razão é a mesma coisa que consultar Deus: não há leis feitas pelo homem. Elas são todas feitas por Deus e cabe ao homem apenas descobri-las.

O tomismo por detrás de tudo isso endereçava-se, agora, a um outro público, diferente dos ouvintes de Aquino no século XIII. Os puritanos achavam que a razão humana havia se deturpado de tal maneira, na queda, que não podia mais ser confiável. Hooker achava que a queda não tivera tão imenso poder. Que a razão continuou a existir, depois da queda, com a marca de Deus e que, portanto, continuava sendo confiável. Hooker insistia na dignidade humana e na possibilidade de nossa cooperação com Deus.

As leis humanas são deduzidas das leis da natureza. Elas diferem entre si segundo as condições de tempo e lugar. Não são, pois, universais. A essas leis ele acrescenta a lei sobrenatural, segundo a qual tendemos para o bem supremo e infinito que é Deus. O fim da vida humana não pode estar na ordem criada, mas na visão de Deus. É nesse ponto que Hooker introduz a “revelação”. Para que o homem alcance esse fim infinito e eterno, que é Deus, o próprio Deus lhe revelou uma lei sobrenatural. Essa lei não pode, pois, ser descoberta pela razão, pois está acima da natureza. Essa lei se torna visível ao homem por meio da fé. Assim, conforme a boa argumentação tomista, Hooker vai dizer que a fé “suplementa a razão”, admitindo a coexistência pacífica e harmoniosa desses dois domínios: o da natureza e o da graça. Pretende, assim, eliminar as contradições entre a razão e a fé. Hooker achava que os puritanos haviam confundido as duas ordens e que não se baseavam em fatos. Havia, pois, um “erro de julgamento”.

4. Segundo Peter Munz, o argumento de Hooker contra os puritanos sofria de um conflito insolúvel. Diz ele que tanto para os puritanos como para os seguidores de

Agostinho, não tinha nenhum sentido a afirmação de que qualquer questão religiosa pudesse sofrer de “erro de julgamento”. É que a religião não era, para eles, questão de conhecimento. Tratava-se de assunto da consciência, coisa da experiência. Não estavam interessados em perguntar pelos fatos, mas pelo que deveriam fazer.<sup>6</sup>

Estamos diante de uma questão moderna. O cristianismo contemporâneo está dividido entre os novos puritanos que, no caso, seriam os carismáticos. Baseiam a sua interpretação do cristianismo na crença de que o Espírito Santo age por meio de suas emoções e experiências e lhes conduz a leituras especiais das Escrituras, privilegiadas pela graça divina e canalizadas por certos dons. Com isso eliminam a questão da razão e da tradição e se auto-proclamam detentores da verdade divina. Por outro lado, a tradição naturalista (não se poderia chamar assim o pensamento de São Tomás de Aquino e de Hooker ?) sente-se mais à vontade no diálogo com o mundo e na tarefa de relacionar o evangelho com o mundo, ressaltando neste momento, aspectos que parecem mais relevantes ao homem contemporâneo. Em nosso caso latino-americano, a teologia de Hooker estaria mais do lado da Teologia da Libertação do que do movimento carismático. De onde nos vem a certeza de que é justa e evangélica a “opção pelos pobres” senão de certa compreensão da lei divina, expressa nas leis humanas, e dever na justiça social um reflexo da própria justiça de Deus?

## **Igreja e Estado**

1. Segundo Hooker, a Igreja deveria se relacionar com o Estado da maneira como a fé se relaciona com a razão. Deveria ser uma espécie de suplemento. Assim, o Estado deveria representar a razão enquanto a Igreja ficava na esfera da fé. Entretanto, deveriam cooperar entre si.

A Igreja que ele imaginava na Inglaterra não era outra a não ser a mesma Igreja Apostólica. Não aceitava o movimento da Reforma protestante porque cortava a continuidade da igreja de então com o passado. Queria, igualmente, a manutenção do antigo estado inglês. Não porque amasse o *status quo* em si. Achava que as leis em vigor eram o resultado de uma longa caminhada de aperfeiçoamento. Como a Igreja, Hooker era fundamentalmente anti-revolucionário. Achava que a derrubada da autoridade traria caos à sociedade e que cada cabeça iria achar que possuía a verdade. Preferia, então, apoiar a constituição política da casa de Tudor.

A idéia política básica era esta: a Igreja e o Estado eram idênticos na Inglaterra do século XVI. Se eram a mesma coisa, por que não reconhecer, para ambos, a mesma autoridade? Vinha daí o conceito de supremacia do rei. Tratava-se de uma questão local e não de um princípio universal. Era na Inglaterra do século XVI que tal identidade podia ser percebida. Não em outros lugares. Os puritanos não tinham esse senso histórico. Não podiam entender que “nesse momento” o magistrado secular era igualmente “cristão”. O rei, pois, podia muito bem controlar o Estado por meio do Parlamento, e a Igreja, por meio dos bispos.

Essa experiência foi definida por Hooker em termos aristotélicos: há uma só substância, a sociedade. Há dois acidentes: a Igreja e o Estado. O Estado adquire sua autoridade, do povo, e a Igreja, dos apóstolos. O rei não tinha poder ilimitado sobre a igreja. Ele precisava governá-la a partir da própria lei da Igreja. O poder do rei era

---

<sup>6</sup> op. cit, p. 56 e seguintes.

limitado pela lei divina, no que concerne ao governo da igreja, e, no que concerne ao governo do Estado, limitado pela lei natural.

2. Neste momento devemos parar um pouco para discutir a certeza de Hooker a respeito da continuidade ininterrupta da Igreja da Inglaterra. Peter Munz, que estamos seguindo nestes estudos, chama a nossa atenção para o fato de que Henrique VIII “bloqueara, de fato, o canal pelo qual fluía a graça para a Igreja Inglesa, segundo a idéia medieval”.<sup>7</sup> É que as atitudes de Henrique VIII foram essencialmente diferentes das atitudes de outros reis em relação ao papado. Tudo se fazia para se apagar a impressão de que estávamos numa nova igreja.

Voltando ao Estado, segundo a casa de Tudor, não havia nada na prática política que contrariasse a idéia de um Estado completamente secularizado. Tudo o que se fazia e pensava tinha um só objetivo: a obtenção da paz, da segurança e da felicidade neste mundo.

Dizia-se que a Rainha não possuía supremacia sobre as questões da fé. Mas, na verdade, possuía. “Ela designava os bispos e sua aprovação era necessária em matéria de fé”.<sup>8</sup> Toda a jurisdição eclesiástica passava por ela. Vê-se, então, que o cristianismo realmente praticado na Inglaterra depois de Henrique VIII era completamente diferente do cristianismo medieval. Henrique VIII realizara, na verdade, uma revolução, coisa que Hooker não queria admitir. As decisões dos concílios eclesiásticos perderam força. Não seriam válidas se não fossem aprovadas pelo Rei junto ao Parlamento. Peter Munz chega até mesmo a dizer que a Inglaterra tornava-se um *Imperium*, no mesmo estilo do antigo Império Romano. Começou-se a praticar um tipo de cristianismo “conveniente ao Estado”. A Rainha dizia que a fé religiosa não tinha nada a dizer para o Estado ou sobre questões políticas. A fé cristã tinha a ver com problemas de consciência que eram estritamente pessoais e privados. A ideologia do poder pregava suas peças.

Vocês já devem ter ouvido falar em “ato de conformidade”. As pessoas tinham que jurar obediência à Rainha. Ao exigir obediência civil, a Rainha não estava interessada em saber se essa obediência vinha da consciência ou da coerção. O essencial era “obedecer” à Rainha. O que faziam com sua religião, depois disso, era secundário. Obedecer a lei, eis o que importava. É engraçado que em tal situação, a separação entre Igreja e Estado dava-se no domínio da consciência. Quando as pessoas eram perseguidas porque não queriam se conformar com o Estado e com a Igreja Anglicana, eram acusadas de crime de traição, e não de ofensa à religião.

3. Entra em cena agora, o pensamento de Marcílio de Pádua. Havia sido educado sob a influência do pensamento dos averroístas latinos, em Pádua. Esses pensadores achavam que era possível a existência de duas verdades, uma natural e outra sobrenatural, de tal maneira que se poderia fazer uma frase verdadeira num desses domínios capaz de ser completamente falsa no outro. Separavam-se, assim, a natureza do reino sobrenatural.

São Tomás não concordava com essa doutrina. Ele achava que os dois domínios se complementavam. Marcílio de Pádua achava que o Estado busca um fim material, e a Igreja, um fim espiritual. Esses dois fins existiam lado a lado. Um lado não

---

<sup>7</sup>Op. cit., p. 79.

<sup>8</sup>Op. cit., p. 90

afetava o outro. Havia, então, o que se poderia chamar de um averroísmo da casa de Tudor, contra o qual Hooker também se rebelava. Hooker vai usar o pensamento de Marcílio de Pádua na última parte de suas *Leis*. Via nas idéias de Marcílio a mais exata correspondência com a prática da casa de Tudor. O Papado baseava-se na idéia de que os Estados eram depravados (por causa do pecado original) e que precisavam se submeter à autoridade do Papa. Marcílio atacava o Papa. Hooker atacava os puritanos. O Estado secular tinha o direito, para Hooker e para Marcílio, de se opor à dominação eclesiástica. Hooker, no entanto, achava que deveria haver um certo equilíbrio entre a Igreja e o Estado, coisas que Marcílio não admitia. Tudo parece indicar que Hooker não queria entrar em conflito com o Estado. Preferia ver e comentar, no Estado, aquilo que lhe parecia positivo, e deixar de lado seus aspectos mais negativos. Não tinha predileção pela crítica. Preferia ser mais apologético do estado vigente do que ser revolucionário.

Ninguém imaginava, na época, o surgimento da Comunhão Anglicana, em forma de denominação espalhada pelo mundo. Essa Igreja mudava tanto de feição que nem mais se poderia chamá-la pelo mesmo nome. As questões candentes, entre Igreja e Estado, ocultavam interesses de natureza política. Hooker não foi capaz de desvendar a ideologia da casa real inglesa e ver que o caso particular da Inglaterra tinha pouca ou quase nenhuma relação com a verdadeira natureza do evangelho.

### **Aristóteles e os Anglicanos**

Os protestantes não gostavam de Aristóteles. Ele era demasiadamente humano. Representava a síntese entre o “judaísmo e o mundo antigo”.<sup>9</sup> Ao aceitar a supremacia da razão humana parecia não deixar lugar para a revelação. Ao dar ênfase na vida social, parecia se esquecer do mundo sobrenatural. O movimento puritano não tinha lugar para tal pensador.

Entretanto, não obstante o esquecimento em que caíra o grande filósofo grego, pode-se dizer que houve uma redescoberta de sua importância nesse mesmo século, particularmente em relação com a teoria política dominante. O aristotelismo redescoberto, no entanto, vinha através de São Tomás. Uma das idéias mais positivas então recuperadas era a da origem natural do Estado, em contraposição à ênfase no seu estado pecaminoso. Não havia nada de mal no Estado nem na sociedade. Eram instrumentos adequados para a obtenção dos fins da criação do homem e do mundo. O fato de Estado e Sociedade existirem por si mesmos, sem a ajuda da Igreja, não lhes retirava a possibilidade da obtenção da justiça nem de demonstrar interesse, e mesmo resultados, em favor do bem comum. É claro que tal otimismo não podia agradar aos filhos da Reforma Protestante, baseados que estavam na doutrina da queda do homem e de sua depravação, com a conseqüente desconfiança da bondade de todas as coisas naturais.

Os protestantes não se envergonhavam de buscar o testemunho de Agostinho contra Tomás: Agostinho ensinava que a justiça não é conceito natural, mas sobrenatural de tal maneira que o grau de justiça visível em determinada sociedade depende e é proporcional ao grau de sujeição dessa mesma sociedade à Igreja. No seu tratado *Política*, Aristóteles diz o seguinte: “Uma cidade não é mero amontoado destinado a evitar deficiências mútuas e prover intercâmbio de serviços. São duas de

---

<sup>9</sup>Op. cit., p. 116

suas condições necessárias, mas não a determinam. A cidade é uma reunião de casas e famílias com a finalidade de viver bem, isto é, para a realização de uma vida perfeita e independente”.<sup>10</sup> Aristóteles criticava Platão nesta obra, por não ter determinado as causas da organização da cidade. Segundo Aristóteles, a sociedade não existe apenas para possibilitar a vida, mas para que a vida seja boa. Para tanto, era necessário o estabelecimento de leis justas, capazes de orientar a vida da pólis. Assim, o fim principal da cidade era de assegurar a felicidade e a virtude de seus moradores mediante as leis. Achava que o homem era um animal social e que precisava do convívio para sobreviver. A natureza humana exigia, por outro lado, o governo. A Sociedade e o Estado não resultam de um contrato, mas de discernimento da natureza. Nesse caso, derivam de Deus. Diz Munz: “O Estado e a Sociedade são criações de Deus por meio da inclinação natural do homem e da sua razão natural. Dessa forma, o direito do Estado e a autoridade que ela exerce, são vindicados como naturais e adequados às condições do homem, criados por Deus”.<sup>11</sup>

Nesse caso, Hooker podia entender a Igreja como suplemento ao Estado, e este, como tendo a função de fazer de tudo para que os ideais mais elevados da Igreja pudessem, afinal, se realizar. A Igreja deveria ter certa autonomia para exercer a sua própria função. O Estado teria de ser sensível às necessidades da Igreja e compreender o seu lugar entre as instituições da nação. O Estado continuava a ter suas próprias funções, nas quais a Igreja não interferiria. Na verdade, era o Estado que sempre acaba interferindo na vida da Igreja e esta, para conseguir a manutenção de seu espaço, acaba aceitando essa interferência.

2. O pensamento político de Agostinho aparecia, na época, em duas correntes opostas e até mesmo contraditórias: o catolicismo romano da extrema direita e o presbiterianismo na sua versão calvinista-puritana. Hooker não se preocupou com o catolicismo da direita. Não era esse o seu problema. O que lhe incomodava era o calvinismo. Mas poderíamos perguntar, não se lê em Calvino alusões à lei natural? Essa lei natural não vinha da razão, uma vez que essa razão havia sido deturpada pela queda. Ela existia, muito embora nunca a conhecêssemos. Entretanto se essa lei fosse desobedecida, haveríamos de ser punidos. Calvino queria que os magistrados de genebra não se preocupassem apenas com os problemas de ordem legal, mas também com a Igreja. “Não que viessem a ensinar na Igreja ou decidir a respeito do que deveria ser ensinado, mas que supervisionassem a igreja e punissem os blasfemadores e heréticos”.<sup>12</sup> Com isso queria dizer que o Estado era resultado do pecado e que a implantação de uma teocracia representaria, em última análise, a supressão do Estado. Seria, de certa forma, o Reino de Deus. O Estado deveria estar, pois, a serviço da Igreja. A Igreja, isso sim, era a verdadeira sociedade.

Hooker não via nenhuma diferença entre as idéias de Calvino e as afirmações dos puritanos ingleses que ele conhecia. Acusava tanto Calvino como os puritanos ingleses de “bibliolatria”. Por causa disso é que negavam o direito natural do Estado, pensava ele. Calvino podia aceitar “reis” e “governadores” porque a Bíblia dizia que vinham de Deus. Mas não era capaz de perceber os aspectos naturais da vida política. Pode-se dizer que o pensamento de Calvino representou o clímax do desenvolvimento do pensamento político de Agostinho.

---

<sup>10</sup> Política III.5. 1820 b29.

<sup>11</sup> Op. cit., p.128.

<sup>12</sup>Tillich. *História do Pensamento Cristão*. SP, ASTE, 1988.

## O lugar de Platão

1. O Anglicanismo, no seu berço, repudiou Platão. De que maneira uma teologia voltada para a síntese entre o Estado e a Igreja poderia renegar o corpo? No *Fédon*, Platão declarava abertamente que o corpo era um impedimento à sabedoria. Ele acreditava numa alma que “raciocina perfeitamente quando nenhuma destas sensações a ofusca, nem a vista nem o ouvido, nem o prazer nem a dor; mas permanecendo só, separada do corpo, desdenhosa de ter que achar-se em contato com ele, dirige-se com todo seu poder para o que é”.<sup>13</sup> No *Teeteto*, achava que essa fuga era um assemelhar-se a Deus.<sup>14</sup> Tal rejeição do corpo significava, por outro lado, excitação da alma. Era aí que residia o mundo das idéias. Platão achava que essas idéias eram inatas e que tinham ser próprio. Para se alcançar o mundo das idéias era preciso um exercício de ascese que nos deveria levar do mundo material para esse mundo rarefeito da mente. A mente humana era comandada pelo desejo da sabedoria, uma espécie de eros que nos impulsionava para o alto.

Hooker negava essa filosofia. Não achava possível o conhecimento por meio de idéias inatas. Não lhe parecia possível o alcance de qualquer intuição se não houvesse, antes, alguma experiência sensorial. Ele antecipava a filosofia de Locke quando afirmava que a mente humana era *uma tabula rasa*.

Havia, por outro lado, a ameaça do nominalismo. Para os nominalistas, somente as coisas individuais eram reais. Poderíamos dizer que representavam o extremo oposto em relação ao platonismo. Lembrem-se que para Platão o real eram as idéias gerais e não os indivíduos. A melhor alternativa ao nominalismo parecia ser, na ocasião, o platonismo. E, na verdade, essa corrente filosófica tornara-se bastante popular no século de Hooker. O platonismo, no entanto, não podia ser plenamente satisfatório aos puritanos, porque desfigurava a importância dos eventos históricos narrados na Bíblia e colocavam em segundo plano o “drama da salvação” constituído de nomes (de indivíduos). Por outro lado, o platonismo fornecia certas bases filosóficas para práticas religiosas de direto acesso à visão de Deus. Santo Agostinho se utilizou desses princípios para falar a respeito do olho espiritual em nós, capaz de apreender diretamente Deus.

2. Os platonistas dominavam a Universidade de Cambridge, nessa época. Inspiravam-se, principalmente, no pensamento do francês Peter Ramus. Ele representava a reação típica protestante contra Aristóteles. Queria voltar aos tempos em que a Igreja ouvia as lições do Espírito Santo. Aceitava, por outro lado, a teoria do “mundo das idéias” de Platão. Seus ensinamentos dominavam as universidades da Europa e preparavam o caminho para a recepção do pensamento de Descartes. A rejeição de Platão por Hooker era, por tabela, a rejeição do platonismo tão em voga na Inglaterra de seus dias, propagados pelos escritos de Ramus.

Lembremo-nos de que Hooker aceitava a contemplação como forma de conhecimento numa época cada vez mais voltada para o lado prático da vida. Os estudiosos viam o mundo pelo prisma do movimento e achavam que só vencia na vida quem conseguia se adaptar às novas condições que iam surgindo. Privilegiava-se o sistema educacional voltado para esse fim e se combatia o ideal medieval da

---

<sup>13</sup> X, 65.

<sup>14</sup> XXV, 176.

contemplação. Perguntava-se pela razão de ser do conhecimento. Respondia-se que se destinava a aumentar o poder das pessoas educadas e para o controle da natureza. Hooker não aceitava esse tipo de raciocínio. Por isso não se alinhava com os humanistas ingleses desejosos de maior simplicidade e de métodos de aplicação prática do conhecimento. Contra o utilitarismo e a pressa dos novos métodos de educação, Hooker propugnava por um processo longo e áspero que bem podia durar a vida toda. Assim, acreditava que a sabedoria se afastava do humanismo inglês que, por sua vez, favorecia a corrente religiosa contra a qual tanto Hooker se opunha, o puritanismo.

3. Houve um outro tipo de platonismo, anti-protestante, representado na Itália principalmente por Marcílio Ficino. Abandonava o lado trágico do ensino de Platão representado em sua doutrina da queda, e reavivado por Agostinho, nas doutrinas do pecado e da graça, para se fixarem no “eros platônico”, nas propensões da natureza humana para o bem e para o belo. Rejeitavam as doutrinas agostinianas da total depravação humana e adotavam as posturas mais positivas e otimistas do grande mestre grego. Achavam que se o homem desejava se encontrar com Deus, isso já provava que ele não estava totalmente depravado. Hooker, no entanto, não se deu conta desse grupo de platonistas, bem mais próprios de seu próprio pensamento e seus aliados no combate ao calvinismo. A razão disso é que Hooker estava demasiadamente preso à Idade Média e, como nos relembra Munz, só entendia Platão por meio da crítica de São Tomás.

## **Hooker e nós**

1. Não quero afirmar que para sermos anglicanos precisemos conhecer o pensamento de Hooker. Nossa Comunhão de Igrejas não é confessional. Não temos teólogos oficiais e não precisamos ficar pedindo desculpas por isso. Se Hooker não tem a mesma dimensão de Lutero ou Calvino na história do pensamento teológico, tanto melhor. Hooker não pode ser visto como um fundador de uma teologia particular. Jamais os anglicanos poderiam ser “hookerianos”, como nossos irmãos alemães se chamavam de “luteranos”, e os reformados de “calvinistas”. O Anglicanismo sempre se recusou a adotar teólogos oficiais, gloriando-se na afirmação de que não há nem pode haver, em sentido estrito, uma “teologia anglicana”. Entretanto, vivemos dentro da história e não podemos nos esquecer de nossas raízes. O próprio fato de Hooker não poder ser considerado nem teólogo fundador nem teólogo oficial da reforma inglesa, tem algo extremamente importante a nos dizer, hoje, em nosso Brasil contemporâneo.

Ao nos reconhecermos pequenos e sem poder neste grande país, somos tentados a nos voltar para o passado denominacional de nossa Igreja e dizer, como as crianças, que “nossos pais são grandes e importantes”. Na verdade, trata-se de uma tentação a ser exterminada onde quer que apareça. Não temos culto de personalidades nem queremos nos fechar numa correnteza denominacional particular. O esquecimento em que caiu o nosso primeiro grande pensador nos mostra que bem podemos ser a Igreja de Jesus Cristo sem nenhum grande primeiro pensador. Essa é a primeira coisa importante que o estudo de Hooker pode nos dizer hoje. É claro que para dizermos isso precisamos saber quem foi Hooker e que lugar ocupou na sua época e na sua Igreja. É por isso que nos voltamos para o seu pensamento com o propósito de verificar as motivações que o levaram a escrever essa obra prima que são as *Leis da Política Eclesiástica*. Quando lemos Hooker dessa maneira, sentimo-nos como que exorcizados dos demônios do autoritarismo, do denominacionalismo, do

dogmatismo e da reta doutrina. Não o lemos para encontrar nele respostas aos problemas que enfrentamos hoje. Aliás, este estudo nos mostra a infinita distância que há entre a Inglaterra da casa de Tudor, e o Brasil deste final de século. As controvérsias sobre as relações entre Igreja e Estado, na Inglaterra do século XVI nem mesmo conseguem ressoar entre nós como coisas reais (que, na verdade, foram). Sua recusa à revolução e sua devoção quase mística pela conservação do *status quo* nos afastam de sua companhia e nos deixam perplexos.

2. A segunda consideração que o estudo de Hooker nos leva a fazer é a seguinte: qualquer teologia é sempre um esforço datado e localizado, nem sempre fadado ao sucesso. Esse esforço é sempre conduzido por certos interesses que hoje chamamos de ideologia. Hooker, como vimos, esteve a serviço da realeza britânica e tudo fez para equilibrar as relações entre esse tipo de governo e a Igreja a que servia. Não obstante todo o requinte de seu método, considerado por muitos arquitetônico e de estilo barroco, não conseguiu perceber todas as implicações de sua luta anti-puritana, prendendo-se demasiadamente á tradição tomista medieval, sem a necessária crítica. Por outro lado, as suas fraquezas nos ensinam que a teologia é uma tarefa humilde e humana. Não se pode pretender elevar qualquer teólogo à categoria de “teólogo perene”, como já aconteceu, infelizmente, na história da Igreja. Esse ponto é muito importante para os que estudam teologia. Muitas pessoas em nossas congregações esperam que os ministros tenham respostas corretas a todas as questões que porventura surjam. E nós, os ministros e teólogos, somos tentados a pensar que devemos, realmente, ter respostas corretas a todas essas perguntas. Envergonhamo-nos de dizer que às vezes não sabemos as respostas. Nem todos nós temos vocações definitivamente intelectuais. A teologia é chamada a problematizar muito mais do que a dar respostas corretas.

3. A ênfase de Hooker na Igreja Católica é um elemento importante que não deve ser desprezado hoje em dia. Na verdade, ele escrevia de dentro de uma denominação, mas não se sentia denominacional. Estava interessado em demonstrar que essa Igreja, agora separada de Roma, era a mesma Igreja medieval. Na verdade, não era. O que talvez ele quisesse dizer, no entanto, é que não importam os acidentes históricos. Havia por detrás desses acidentes o desejo de manutenção da mesma realidade. Aqui, talvez, a doutrina de Aristóteles lhe tivesse ensinado que a mudança de certos acidentes não altera a substância. E o que os acidentes do governo da Igreja que era, antes, papal e era agora “do rei”, não alteravam na a substância ou essência dessa mesma Igreja. Não obstante a falácia dessa argumentação, permanece verdadeira a ênfase no catolicismo da Igreja, mesmo quando essa mesma Igreja se mostra hoje dividida. O anglicanismo desenvolveu mais tarde a noção de elementos essenciais e secundários para falar a respeito de uma outra marca da Igreja, que é a marca da unidade. Fadada à diversidade e a o pluralismo, a Igreja Anglicana tinha que procurar o seu foco de unidade numa redução dos elementos tradicionais ao que lhes parecia essencial. Nos tempos modernos, esses elementos acabaram consubstanciados em quatro marcas, conhecidas como o Quadrilátero de Lambeth: A Bíblia, os Cremos, os Sacramentos do Evangelho e o Ministério. A idéia de catolicidade em Hooker passava por Roma e se ligava diretamente à Igreja antiga ou apostólica. A noção de que o Anglicanismo existia a partir do século III me parece falaciosa, porque o que estava em jogo, na época da Reforma, não era a afirmação de uma denominação como se qualquer denominação pudesse ser universal, mas a afirmação de que a Igreja era Católica e que o Anglicanismo fazia parte, corretamente, dessa mesma Igreja Católica. Creio que essa lição de superação do denominacionalismo é

uma das marcas mais importantes do pensamento de Hooker. Essa superação torna-se cada vez mais importante no mundo atual, principalmente num país como o nosso, onde o grupo anglicano é insignificante e precário.

4. Uma das ênfases teológicas de Hooker situa-se na doutrina da Encarnação. Seu repúdio ao platonismo não deixa de ter valor para nós, ainda hoje. Quando sabemos que Platão ensinava que, no ser humano, o que importava era a alma, e quando ainda sabemos que esse tipo de ensino é alienador e desumanizante, podemos apreciar o pensamento de Hooker como importante elemento na formação do *ethos* anglicano, sempre voltado para a Encarnação como princípio teológico sempre válido. Seu repúdio ao puritanismo e, portanto, ao protestantismo calvinista, sempre voltado para a alma e para o céu, valorizou a história e a cultura e representou notável esforço de síntese entre os elementos da realidade que o puritanismo queria ver separados. Ele conseguiu ver a aproximação entre Deus e Homem, em Jesus Cristo, como fundamento de todas as outras aproximações: céu e terra, espírito e matéria, transcendência e imanência, Igreja e Estado, natureza e sobrenatureza, Cristo e cultura, fé e razão, espiritual e sacramental, Bíblia e Razão, corpo e alma, etc.

*Mutatis mutandis*, as Igrejas enfrentam hoje inúmeros desafios provenientes de movimentos de tipo carismático, muito mais preocupados com a alma, com as emoções, com o que chamam de Espírito Santo, do que com o ser humano inteiro, e do que com a revelação divina na forma de santíssima Trindade. Os representantes de tais movimentos pensam que podem manipular os poderes do Espírito de Deus por meio das emoções. Na verdade, essa piedade emocional tende a se tornar arrogante e pretenciosa, destruidora da verdadeira comunidade da Igreja, e alienadora em face dos problemas que enfrentamos hoje em dia em nossa sociedade brasileira.

5. Hooker nos mostra que a teologia se faz no contexto cultural, social, político e econômico em que se vive. Como anglicanos, no Brasil, devemos nos perguntar qual seria o equivalente a essa obra, em termos atuais. O problema das relações entre a Igreja e o Estado não nos tocam de perto. Mas temos outros problemas que são o das relações entre os ricos e os pobres, entre os opressores e os oprimidos, entre os donos-de-terra e os sem-terra, entre os patrões e os empregados, e assim por diante. Talvez nossa teologia não precise ser assim tão eclesiástica como foi a de Hooker. Não que não tenhamos problemas eclesiásticos. Vocês todos sabem que não resolvemos ainda a questão das relações entre os bispos, os clérigos e os leigos de forma satisfatória. Sofremos ainda de atitudes de autoritarismo e de machismo e não estamos refletindo seriamente sobre isso. Mas, em face dessas questões internas, as externas são muitíssimo mais importantes e é a elas que devemos dar a maior parte de nosso esforço e atenção. Se fôssemos escrever hoje um livro sobre as *Leis da Política Eclesiástica*, essas "leis" não seriam as da Igreja, ou não se circunscreveriam apenas ao âmbito do eclesiástico, mas teriam de tratar das relações entre as diversas camadas da sociedade à luz de nossa esperança de justiça e de amor para todos.

## **Bibliografia**

BOOTY, John. "Richard Hooker" in WOLF, William J., (ed). *The spirit of Anglicanism*. Edinburgh, T&T Clark Limited, 1982.

CASSERLEY, J.V.L. *Hooker: the classical anglican theologian*. in: *The Anglican*, Autumn, 1955, vol. XI, n.3.

D'ENTRÉVES, A.P. *Riccardo Hooker*. Torino, 1939.

GILSON, E. *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires, EMECÉ editores, 1952.

HOLLOWAY, Richard. *The Anglican Tradition*. London & Oxford, Mowbray, 1984.

HOOKE, Richard. *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*. London. J.M. Dent & Sons Ltd, New York E.P. Dutton & Co Inc, 1907. Primeiro volume, 429pp; segundo volume, 554 pp.

MCADOO, Henry R. *The spirit of Anglicanism*. New York, Charles Scribner's Sons, 1965.

MORE, Paul Elmer & CROSS, F.L. *Anglicanism*. London, SPCK, 1951.

MUNZ, Peter. *The place of Hooker in the History of Thought*. Routledge & Keegan Ltd, London, 1952.

WALTON, Izaak. *The lives of John Donne, Sir Henry Wotton, Richard Hooker, George Herbert and Robert Sanderson*. London, Oxford University Press, 1973.