UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

PEDRO HENRIQUE RODRIGUES DE OLIVEIRA ISSA

O Rio e a Represa: Ciência, Progressismo e Crítica Bíblica na obra de Andrew Dickson White.

Versão corrigida

São Paulo

2017

ISSA, PEDRO HENRIQUE RODRIGUES DE OLIVEIRA	O Rio e a Represa: Ciência, Progressismo e Crítica Bíblica na obra de Andrew Dickson White.		MESTRADO FFLCH/USP 2017

PEDRO HENRIQUE RODRIGUES DE OLIVEIRA ISSA

O Rio e a Represa: Ciência, Progressismo e Crítica Bíblica na obra de Andrew Dickson White.

Versão Original

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Sara Albieri

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

I86r Issa, Pedro Henrique Rodrigues de Oliveira
O Rio e a Represa: Ciência, Progressismo e Crítica
Bíblica na obra de Andrew Dickson White / Pedro
Henrique Rodrigues de Oliveira Issa ; orientadora
Sara Albieri. - São Paulo, 2017.
189 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de História. Área de concentração:
História Social.

1. CH781.19. 2. CH781.4. 3. CH781.19. 4.
CH763.20.2. I. Albieri, Sara, orient. II. Título.

ISSA, P. H. R. de O. **O Rio e a Represa: Ciência, Progressismo e Crítica Bíblica na obra de Andrew Dickson White.** Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História Social.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Para minha família

Soli Deo Gloria

AGRADECIMENTOS

Um dos mais doces privilégios de se redigir um trabalho é poder agradecer àqueles que nos suportaram, nas acepções mais diversas da palavra, até o termo de nosso labor. Injustiça seria se, a despeito dos descuidos intelectuais deste autor, alguns deles imperdoáveis, a primeira gratidão e as primícias da homenagem não fossem dirigidas a Deus, o único sem o qual este trabalho e todo o mais seriam impossíveis. À sua Palavra, devo a vida, à sua Igreja, o amor.

Agradeço à minha amável Sílvia, a melhor metade de mim. A paciência, o carinho e a solidez que a tornam uma esposa adorável aplacaram meu desassossego, minha ira e minha inconstância. Privado de seu amor e de suas ideias, estes escritos seriam menos vívidos e mais grisalhos, e sua redação seria menos tolerável e mais penosa. Sou grato, ainda, pelo fruto encantador tecido em seu ventre, nossa filha Helena, a primeira flecha de nossa aljava. Suas demandas dimensionaram minha valia e a de meu ofício, seu sorriso e sua ternura me foram alívio e alento nos momentos áspersos. Agradeço também ao Otelo e ao Cássio, sem os quais este trabalho teria sido bem mais completo e muito menos divertido. À minha mãe querida, Sandra, sou grato por jamais ter deixado de acreditar em mim. Ao meu pai, Emílio, agradeço pelo apoio que me outorgou por longos anos. À minha diletta irmã, Karol, devo a honra de dividir alegrias e agruras. À minha tia admirável, Elza, agradeço por ser meu segundo lar. Aos insubstituíveis Benedicto, por fazerem e serem o que só eles poderiam nos ser e ter feito.

Deixo um caloroso agradecimento a diversas pessoas que de alguma forma, cientes ou não, apaziguaram meu espírito e me deram forças para prosseguir. Ao Vanderlei Gianastácio, pela fraternidade e pela breve, mas alentadora, edificação espiritual. Ao Bruno e à Lina, pela incomparável amizade e momentos de deliciosa quietude. Ao Reuel e Raysa, pelo privilégio de seu companheirismo e pelo apoio logístico transatlântico, sem o qual estas páginas restariam ainda mais debilitadas. Ao Heber Campos Jr., a quem devo clareza e direção em minha vida. Ao Jonas Madureira, pela lisura, pela amizade, pelo amparo nos momentos de luta e pelo singular encorajamento oferecido ao trabalho. Ao professor Francisco Queiroz, pelos ricos diálogos socrático-freudianos. Finalmente, à Sara Albieri, pela longanimidade, mansidão, compreensão e apoio. Sem a sua valiosa confiança, esta história teria se encerrado há muito tempo. Devo tanto a tantos outros que seria fútil tentar descrevê-lo. A todos, ditos e silenciados, minha eterna gratidão pelo seu aporte e irrestrita absolvição pelos meus lapsos.

Soli Deo Gloria

Deus não pode alterar o passado, historiadores podem; é talvez porque eles podem Lhe ser úteis a este respeito que Ele tolera sua existência.

Samuel Butler, *Erwhon Revisited*

Porque a palavra da cruz é loucura para os que perecem; mas para nós, que somos salvos, é o poder de Deus.

Porque está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios, e aniquilarei a inteligência dos inteligentes.

Onde está o sábio? Onde está o escriba? Onde está o inquiridor deste século? Porventura não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo?

1 Coríntios 1:18-20

RESUMO

ISSA, P. H. R. de O. **O Rio e a Represa: Ciência, Progressismo e Crítica Bíblica na obra de Andrew Dickson White**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2017.

O estudo a seguir investiga as origens e o contexto histórico de um conceito historiográfico, a saber, a chamada “tese do conflito” entre a ciência e a religião. Segundo esta tese, a prática científica possuiria uma indisposição natural e recíproca para com as práticas religiosas, levando-as a um conflito inevitável e historicamente verificável. Os próceres dessa interpretação foram John William Draper (1811-1882), James Young Simpson (1811-1870) e Andrew Dickson White (1832-1918), sobre o qual este trabalho se debruça. White foi, dentre os três, o único que ocupou cadeiras universitárias de ensino de História, sendo considerado um dos primeiros “historiadores” profissionais dos Estados Unidos da América. Ao longo de décadas elaborou uma série de artigos que, compilados, lhe renderam sua *Magnum opus* em dois volumes, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. A pesquisa se concentra em três eixos fundamentais: a) o contexto biográfico religioso de Andrew White, sua maturação filosófica e sua atuação como professor universitário, bem como o contexto histórico mundial e local no qual a obra foi produzida, rebuscando especialmente sua relação com a Universidade de Cornell; b) uma verticalização analítica dos conceitos históricos e epistemológicos empregados por White, procurando esquadriñar as especificidades dos termos “religião”, “ciência” e “teologia”, bem como a retórica discursiva do autor; e finalmente c) uma apreciação histórica do desenvolvimento da Crítica Bíblica na Europa e nos Estados Unidos da América e de sua influência na obra de A. D. White. O trabalho revela de que forma o contexto político e mental do século XIX propiciou o surgimento de metáforas bélicas em diversos âmbitos, oferece razões históricas e sociais que explicam a origem do suposto conflito entre a ciência e a religião, apresenta um mapeamento conceitual da obra de White e a relevância da ascensão da Crítica Bíblica como um caminho para assegurar a secularização da prática científica.

Palavras-chave: História da Ciência. Historiografia. Crítica Bíblica.

ABSTRACT

ISSA, P. H. R. de O. **The River and the Dam: Science, Progressivism and Biblical Criticism in the works of Andrew Dickson White.** Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2017.

The following study investigates the origins and the historical context of a historiographical concept, namely, the so called “conflict thesis” between science and religion. According to this thesis, scientific practice is endowed with a natural and mutual indisposition regarding religious practices, bringing them to an inevitable and historically verifiable conflict. The champions of this interpretation were John William Draper (1811-1882), James Young Simpson (1811-1870) and Andrew Dickson White (1838-1918), this work dwelling upon the latter. White was, among the three, the only one to occupy university chairs of History teaching, and is considered one of the first professional “historians” of the United States of America. Throughout decades he elaborated a series of articles that, after compilation, rendered his *Magnum opus* in two volumes, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. This research focuses in three fundamental axis: a) the religious biographical context of Andrew White, his philosophical maturation and his procedure as university professor, as well as the world and local historical context under which the work was yield, rummaging specially its relation to Cornell University; b) an analytical and vertical exposition of the historical and epistemological concepts employed by White, so as to scan the specificities of the terms “religion”, “science” and “theology”, as well as the discursive rhetoric of the author; and finally c) a historical appreciation of the development of Biblical Criticism in Europe and United States of America and its influence upon the work of A. D. White. The work reveals in which way the political and mental context of the 19th century propitiated the emergence of martial metaphors in diverse spheres, offers historical and social reasons that explain the origin of the supposed conflict between science and religion, presents a conceptual mapping of White’s work and the relevance of Biblical Criticism as a way to secure the secularization of the scientific practice.

Keywords: History of Science. Historiography. Biblical Criticism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. ANDREW DICKSON WHITE: O HOMEM E SUA OBRA	14
1.1 A. D. WHITE: DO FANATISMO ORTODOXO AO LIBERALISMO TEOLÓGICO	14
1.2 A BATALHA PELA UNIVERSIDADE DE CORNELL.....	25
1.2.1 “Do establishment protestante à descrença estabelecida: Breve histórico das universidades americanas	25
1.2.2 Andrew White, Ezra Cornell e a utopia universitária	31
1.3 “THE WARFARE”: FUNDAMENTOS TEÓRICOS E CONTEXTO HISTÓRICO	37
1.3.1 Entre a cruz e a espada: “The Warfare” em seu contexto histórico	37
1.3.2 Produção, recepção e fundamentos da obra	48
CONCLUSÃO	55
2. CIÊNCIA, TEOLOGIA E RELIGIÃO EM “THE WARFARE”	57
2.1 ONDE MORA O PROBLEMA: A “TEOLOGIA DOGMÁTICA”	58
2.2 CIÊNCIA E TEOLOGIA: TEORIA E PRÁTICA DO CONFLITO	71
2.2.1 Narrativa e dinâmica histórica	72
2.2.2 O conflito em sua dimensão teórica.....	81
2.3 RELIGIÃO, TEOLOGIA E CIÊNCIA: DEFINIÇÕES, LIMITES E FRONTEIRAS	85
2.3.1 Uma questão de método	86
2.3.2 Uma zona cinzenta	91
2.3.3 A ciência redentora e a “Guerra entre a Religião e a Teologia na Cristandade”	93
2.4 RETÓRICA E FALSEAMENTO HISTÓRICO	98
2.4.1 Uma fábrica de mitos	98
2.4.2 A retórica do escárnio e do progresso	106
2.4.3 De heróis, mártires e vilões	112

CONCLUSÃO	117
3. “THE WARFARE” E A ALTA CRÍTICA BÍBLICA	119
3.1 A. D. WHITE E A CRÍTICA BÍBLICA	120
3.2 CAMINHOS HERMENÊUTICOS: DE PAULO A LUTERO.....	124
3.3 NO PRINCÍPIO, JOÃO CALVINO	130
3.4 A REVOLUÇÃO RACIONALISTA: O ILUMINISMO E A BÍBLIA	138
3.5 A ALTA CRÍTICA FÉRVIDA: O SÉCULO XIX E A ESCOLA DE TÜBINGEN	152
3.6 A ALTA CRÍTICA CÁLIDA: LIBERAIS E CONSERVADORES NA NOVA INGLATERRA	158
3.7 THEODORE PARKER: O GERMÂNICO	170
CONCLUSÃO: ANDREW DICKSON WHITE, O PARKERITA	173
CONCLUSÃO.....	188
APÊNDICES	191
APÊNDICE A. INTRODUÇÃO [À <i>THE WARFARE OF SCIENCE WITH THEOLOGY IN CHRISTENDOM</i>]	191
BIBLIOGRAFIA	199

INTRODUÇÃO

St. George Jackson Mivart (1827-1900) travou seu primeiro contato pessoal com Thomas Henry Huxley (1825-1895) no ano de 1861, encontro crucial que promoveria uma intensa amizade britânica e um profundo diálogo científico. Mivart, que em 1844 renunciara à igreja protestante na qual fora instruído em favor do Catolicismo Romano, convertia-se agora ao darwinismo militante de Huxley. Na mesma década, Mivart já se punha a redigir diversos tratados em osteologia animal partindo do pressuposto de que a *seleção natural* era a origem incontestada de todas as espécies. Mivart, todavia, não tinha pendor para assecla conformado. Em poucos anos seus estudos levantaram mais dúvidas do que respostas, e a teoria darwinista pareceu-lhe francamente insuficiente para explicar o desenvolvimento humano. Nenhum processo natural, concluiu, poderia ser capaz de elucidar o surgimento das almas.

Após meses de angústia e indecisão, Mivart confessou, no ano de 1868, suas heresias científicas a Thomas Huxley. Este, perplexo, lamentou em silêncio no recôndito da alma. Sabia, naquele instante, que o elo profundo que os atava se dissolvia irremediavelmente. Sua despedida cordial, mas ressentida, findava uma fraternidade respeitosa e preconizava uma rusga encarniçada. O momento da ruptura, todavia, não poderia ser mais sugestivo. Poucos anos antes, em 1864, a encíclica papal *Quanta Cura* reclamava para a igreja romana o direito sobre a instrução formal, inclusive científica. Dois anos depois, a Constituição Eclesiástica *Pastor Aeternus* assegurava a infalibilidade papal *ex cathedra* e atraía sobre a igreja a inimizade aberta da “ciência moderna”.

Em meio a dúvidas pessoais, a reafirmações papais e a rejeições da comunidade científica, St. George Mivart se colocou a trilhar um caminho próprio. Entre as verdades reveladas e as verdades científicas, convenceu-se de que “o objetivo do cientista, bem como o do filósofo religioso, reside na reconciliação harmônica dos dois conjuntos de dados”. Em 1871 publicou a primeira obra a lançá-lo nessa empreitada: *Sobre a Gênese das Espécies*. Na obra, Mivart sujeitava a seleção natural a “poderes especiais” e tendências congênitas dos corpos, os quais seriam provenientes diretamente de Deus. Mivart persistiu nesse caminho em publicações subsequentes, afiando seu arsenal a cada obra. A reação dos darwinistas, outrora colegas, foi contundente. Huxley, Hooker e Chauncy Wright, entre outros, se encarregaram de escorchá-lo publicamente através de resenhas de seus livros. Mivart não se intimidou, respondeu à altura e

no mesmo gênero, e não se furtou de acusar George Darwin de devastação moral devido a suas ideias eugênicas, o que promoveu uma escalada ferina da hostilidade entre as partes.

Ao mesmo tempo, o reconhecimento e prestígio que angariou no interior da Igreja Católica lhe ofereceu um espaço para tecer juízos e propugnar mudanças dentro da própria instituição. Mivart frustrou-se, mas não se conformou com a estrutura engessada da igreja. Defendeu uma abertura às descobertas científicas e uma disposição para o diálogo entre as fontes de conhecimento. A Igreja, entretanto, manteve-se ao lado de Mivart conquanto a defendia tenazmente. Ao sobrevir as críticas, cinco de seus escritos, a maior parte deles lidando com o tema da igreja e sua relação com a ciência, foram alocados no *Index* de obras proibidas. Em 1895, suas teorias biológicas foram consideradas insustentáveis pela igreja. Sua ortodoxia, colocada em xeque, foi provada pela exigência de subscrição a uma confissão de fé. Depois de três notificações formais acompanhadas de sua recusa, o Cardeal Vaughan o interditou dos sacramentos da igreja até que revesse sua postura, o que não aconteceu devido à sua morte poucos meses depois, em 1900. St. George, que carregava santidade em seu primeiro nome, e que por algum tempo verdadeiramente foi um campeão da igreja, morreu sem receber os ritos fúnebres eclesiásticos. Findou-se, assim, em solidão e deserção, em repúdio e desarrimo, a história de um homem que não podia abdicar de sua fé, tampouco renuir de seu ofício na ciência.

*

A história de St. George Mivart nos ensina que nenhuma visão maniqueísta, nenhuma tese belicista, nenhuma metáfora militar, nenhum retrato marcial do relacionamento entre a dimensão científica e a esfera religiosa da experiência humana pode fazer justiça à natureza inefável e labiríntica da vida e da história dos homens. O trabalho que ora se apresenta é um estudo das origens históricas da interpretação conflituosa do convívio entre ciência e religião na história. O objeto de privilegiado de nosso estudo é a vida e a obra de Andrew Dickson White (1832-1918).

Em nossa introdução, seguimos a narrativa e as conclusões de James Moore acerca do “caso St. George Mivart”.¹ Moore ainda observa que Mivart foi duplamente convertido – ao darwinismo e ao catolicismo – e duplamente excomungado. Essa inadequação de Mivart revela os limites da chamada “tese do conflito” na historiografia da ciência. A tese, define-a H. Floris

---

¹ MOORE, James R. **The Post-Darwinian Controversies**: A study of the Protestant struggle to come to terms with Darwin in Great Britain and America 1870-1900. Bristol: Cambridge University Press, 1979, pp. 117-122.

Cohen, considera que “a emergência da ciência moderna apareceu como a libertação do pensamento científico independente dos grilhões da teologia dogmática”.²

Desde seu parto, na segunda metade do século XIX, até a década de 1930, a “tese do conflito” permaneceu soberana.³ Nas palavras de Donald Fleming, White e Draper estabeleceram “os termos do debate” por gerações sucessivas.⁴ As críticas de White ao puritanismo na Nova Inglaterra estimularam acadêmicos da área a confrontar suas teses – possivelmente estimulados pelo recente e relevante trabalho de Robert K. Merton, geralmente referido, num quê reducionista, como a “tese Merton”, segundo a qual o puritanismo inglês alavancou a ciência moderna na mesma medida em que, segundo Weber, o fez com o capitalismo.⁵ Em um ensaio seminal, Samuel Eliot Morison descreveu a serenidade com que a teoria copernicana foi abraçada pelos puritanos americanos,⁶ ideia que foi aprofundada por Theodore Hornberger⁷ e expandida, mais tarde, por Rose Lockwood⁸ – em oposição, todos eles, ao influente livro de Herbert Wallace Schneider, que, ainda 1930 em afirmara que os puritanos não tinham qualquer interesse pela ciência natural.⁹ Da mesma safra saiu a obra de Perry Miller que marcou época, *The New England Mind*, em dois volumes saídos do prelo em 1939 e 1953, respectivamente. Miller defendeu que a nova ciência que despontava no Velho Mundo não

---

² COHEN, H. F. **The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994, p. 309.

³ Para uma visão bastante completa da historiografia envolvida no assunto, ver o artigo de NUMBERS, Ronald L. Science and Religion. **Osiris**, vol. 1, 1985, pp. 59-80, ao qual sou devedor por diversas referências importantes.

⁴ FLEMING, Donald. **John William Draper and the Religion of Science**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1950, p. 131.

⁵ MERTON, R. K. Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England. **Osiris**, v. 4, n. 2, 1938, pp. 360-632.

⁶ MORISON, Samuel Eliot. The Harvard School of Astronomy in the Seventeenth Century. **New England Quarterly**, v. 7, 1934, pp. 3-24.

⁷ HORNBERGER, Theodore. Puritanism and Science: The Relationship Revealed in the Writings of John Cotton. **New England Quarterly**, v. 10, 1937, pp. 503-515.

⁸ LOCKWOOD, Rose. The Scientific Revolution in Seventeenth-Century New England. **New England Quarterly**, n. 53, 1980, pp. 76-95.

⁹ SCHNEIDER, Herbert Wallace. **The Puritan Mind**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958.

causava grande interesse na América, tampouco hostilidade, e que os puritanos se apropriavam de suas descobertas para corroborar seus interesses religiosos e políticos.¹⁰

Por sua vez, Morgan B. Sherwood, em 1969, procurou retratar a disputa geológica em território americano não como um conflito epistemológico entre ciência e teologia, mas uma disputa sociológica e institucional acerca das qualificações e treinamento adequado para a interpretação bíblica.¹¹ Seu artigo abriria um novo terreno que reorientaria diversos estudos nesse sentido, inclusive os de James Moore.¹² George H. Daniels¹³ e Herbert Hovenkamp¹⁴ atribuíram ao “baconianismo”, ou, se preferirmos, à filosofia escocesa do senso comum, um papel central na harmonização das novas ideias científicas com as históricas doutrinas cristãs. Outro importante ângulo que assegurou uma proximidade pacífica entre ciência e religião teria sido, segundo Theodore Bozeman, a “ciência doxológica”, a saber, estudos científicos que objetivavam a glorificação de Deus por meio da demonstração de seu poder e sabedoria.¹⁵

Mais recentemente, Margaret Osler, ressaltando a esterilidade do uso estático dos conceitos de “ciência” e “religião”, propôs, seguindo os passos de Francis Oakley e James Moore, a metáfora da “apropriação” ou da “tradução” como mais adequadas para ilustrar a relação entre esses domínios.¹⁶ John e Michael Evans, partindo do ponto de vista da sociologia da ciência, argumentaram que o conflito epistemológico entre a ciência e a religião é, na verdade, um fenômeno raro, e mesmo quando em curso seus efeitos são quase imperceptíveis

---

¹⁰ MILLER, Perry. **The New England Mind: The Seventeenth Century**. New York: McMillan, 1939. MILLER, Perry. **The New England Mind: From Colony to Province**. Cambridge: Harvard University Press, 1953.

¹¹ SHERWOOD, Morgan B. Genesis, Evolution and Geology in America before Darwin: The Dana-Lewis Controversy, 1856-1857. In: SCHNEER, Cecil J. (ed.) **Toward a History of Geology**. Cambridge: MIT Press, 1969, pp. 305-316.

¹² MOORE, James R. Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century. In: LINDBERG, David C.; NUMBERS, Ronald L. **God and Nature: Historical essays on the encounter between Christianity and Science**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986, pp. 322-350.

¹³ DANIELS, George H. **American Science in the Age of Jackson**. New York: Columbia University Press, 1968.

¹⁴ HOVENKAMP, Herbert. **Science and Religion in America, 1800-1860**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1978.

¹⁵ BOZEMAN, Theodore Dwight. **Protestants in an Age of Science: The Baconian Ideal and Antebellum American Religious Thought**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1977. Seu estudo foi posteriormente corroborado pelo artigo de GILLESPIE, Neal C. Preparing for Darwin: Conchology and Natural Theology in Anglo-American Natural History. **Studies in History of Biology**, v. 7, 1983, pp. 93-145.

¹⁶ OSLER, Margaret J. Mixing metaphors: science and religion or natural philosophy and theology in early modern Europe. **History of Science**, v. 36, n. 1, mar. 1998, pp. 91-113.

– ciência e religião não disputam verdades no mesmo plano, portanto a amplificação daquela não significa a mímica desta, e vice-versa.¹⁷ Finalmente, John Hedley Brooke afirmou recentemente que “em sua forma tradicional, a tese foi largamente descartada. É, de fato, um alvo tão fácil que acadêmicos reagindo contra ela construíram uma visão revisada que também foi levada ao excesso”.¹⁸ Em seu trabalho, busca avaliar a complexidade, sutileza e diversidade do relacionamento entre ciência e religião, demonstrando certo ceticismo em relação a teses gerais – no que parece já atrair atenção de novos pesquisadores, como Momme von Sydow.¹⁹

Diante de revisões largas e profundas, Cohen afirma que “noções brancas como a de White têm poucos adeptos acadêmicos agora”.²⁰ Mas se Cohen e seus companheiros têm razão, por que exumar, mais de um século depois, a figura de Andrew White do cemitério historiográfico? Em primeiro lugar, porque a tese, ainda que esmaecida, segue obstinada seu curso em círculos populares e acadêmicos, e jamais nos parece demais insistir no papel da história enquanto sirene dos erros passados e farol para os acertos futuros. Vejamos o trajeto das ideias propostas por White.

O darwinismo, seja qual for sua natureza, provocou um intenso debate intelectual nos Estados Unidos entre o final do século XIX e início do século XX. Os resultados já são vistos na década de 1930, quando Bert James Loewenberg,²¹ em três artigos clássicos, e Windsor Hall Roberts²² dissertaram sobre o assunto usando da antiga moldura do “conflito”. Richard Hofstadter, em 1944, reproduziu também a ideia de um conflito, embora tenha identificado os agressores com os cientistas, e não com a igreja e o clero, além de registrar não uma “guerra”,

---

¹⁷ EVANS, John H.; EVANS, Michael S. Religion and Science: Beyond the epistemological conflict narrative. **Annual Review of Sociology**, v. 34, 2008, pp. 87-105.

¹⁸ BROOKE, John Hedley. **Science and Religion**. Some historical perspectives. New York: Cambridge University Press, 1991, p. 42.

¹⁹ SYDOW, Momme von. Charles Darwin: A Christian Undermining Christianity? In: KNIGHT, David M.; EDDY, Matthew D. **Science and Beliefs**. From natural philosophy to natural science, 1700-1900. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005, pp. 141-156.

²⁰ COHEN, loc. cit.

²¹ LOEWENBERG, Bert James. The Controversy over Evolution in New England. **New England Quarterly**, v. 8, 1935, pp. 232-257; Idem, The Reaction of American Scientists to Darwinism. **American Historical Review**, n. 38, 1933, pp. 687-701; Idem, Darwinism comes to America. **Mississippi Valley Historical Review**, v. 28, 1941, pp. 339-368.

²² ROBERTS, Windsor Hall. **The Reaction of American Protestant Churches to the Darwinian Philosophy, 1860-1900**. Chicago: University of Chicago Libraries, 1938.

mas múltiplas guerras envolvendo entre as partes envolvidas.²³ Conrad Wright²⁴ e Francis C. Haber²⁵ reafirmaram a versão whiteana no que diz respeito à geologia, campo privilegiado dos “combates” durante o século XIX. Em 1949, Max Savelle, um dos intérpretes das origens do pensamento nacional americano, reiterou, em termos agressivos e militaristas, a existência do conflito desde o período colonial da nação.²⁶ Michael G. Hall, já em 1967, falava de uma “guerra encoberta” entre ciência e religião no instante em que ideias seculares começaram a pressionar as doutrinas religiosas na América.²⁷

A versão mais recente e academicamente respeitada que ainda advoga o suposto conflito é a de Neal Gillespie que, em 1979, procurou restaurar “o exageradamente abusado conceito do conflito da ciência com a religião”, embora repaginado: o conflito estaria localizado no interior da própria prática científica, entre os defensores de uma ciência fundamentada na teologia e outra fundamentada no positivismo²⁸ – o que, de uma curiosa maneira, não passa de uma ligeira modificação da tese de White. Embora pontual e de pouca relevância historiográfica, artigos como o de Wayne Viney vêm reafirmar, em pleno século XXI, a sobrevivência da tese do conflito.²⁹

Para além dessa incômoda sobrevivência, que se faz ainda maior no âmbito popular, estou convencido, em segundo lugar, de que a obra de White foi muito mais referenciada do que lida e bem mais lida do que compreendida. A historiografia que remetem aos textos de White não foge ao padrão dos comentários enxutos *en passant*: “*A History of the Warfare [...]*, de Andrew Dickson White, foi publicada mais de um século atrás. Nela, White argumenta que os teólogos cristãos têm uma longa história de oposição ao progresso científico em nome do

---

²³ HOFSTADTER, Richard. **Social Darwinism in American Thought**. Boston: Beacon, 1955.

²⁴ WRIGHT, Conrad. The Religion of Geology. **New England Quarterly**, v. 14, 1941, pp. 335-358.

²⁵ HABER, Francis C. **The Age of the World: Moses to Darwin**. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1959.

²⁶ SAVELLE, Max. **Seeds of Liberty: The Genesis of the American Mind**. New York: Knopf, 1949.

²⁷ HALL, Michael G. Renaissance Science in Puritan New England. In: LEWIS, Archibald R. (ed). **Aspects of the Renaissance: A Symposium**. Austin: University of Texas Press, 1967, pp. 123-136.

²⁸ GILLESPIE, Neal C. **Charles Darwin and the problem of Creation**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1979.

²⁹ VINEY, WAYNE. Religion and Science in Christendom: A History of Intellectual Warfare and Accommodation. **Midwest Quarterly**, v. 49, n. 4, verão 2008, pp. 343-357.

interesse da teologia dogmática”;³⁰ “[...] John William Draper (1811-82) e Andrew Dickson White (1832-1918), que formularam o que veio a ser chamado de *tese da guerra*, de acordo com a qual a Igreja Cristã se colocou como árbitra da verdade e oponente das ciências naturais, retardando dessa forma o desenvolvimento da ciência genuína por mais de mil anos”.³¹

Em que pese essas delgadas referências, o que não escapa à regra é o seguinte: qualquer historiador da ciência atribui um impacto assolador à obra de White.³² Anthony Grafton, mais recentemente, insistiu que as obras de White e Draper “retêm certa relevância hoje”.³³ Noah Feldman, em meio a alguns deslizes interpretativos, não deixou de perceber que as duas obras sinalizam e contribuem para um dos mais importantes momentos da ascensão do secularismo na América.³⁴ Ele é, afinal o primeiro historiador de fôlego, com alguma respeitabilidade acadêmica, a elaborar em quase um milhar de páginas uma história milenar protagonizada pelo perpétuo conflito entre a teologia e a ciência.

Em uma coletânea de *mitos* acerca do relacionamento entre ciência e religião, White é apontado como fonte primeira da maioria das falácias históricas: o mito da terra plana, a oposição eclesiástica ao surgimento da anestesia, a prisão e tortura de Galileu, etc. Nosso autor, portanto, é o patrono da “tese do conflito”, uma láurea que, embora compartilhada com John William Draper e James Young Simpson (1811-1870),³⁵ em nada ofusca sua proeminência. O descrédito da tese de White, todavia, parece ser a causa da incúria dos historiadores com sua obra. Ainda está por ser estudado a fundo o sentido e o contexto intelectual da obra de White. Não existe um único trabalho que se tenha debruçado exaustivamente sobre as ideias – científicas, religiosas, pedagógicas, institucionais – que nortearam as teses de White. A

---

³⁰ FERNGREN, Gary B. **Science and Religion: A Historical Introduction**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002, p. ix.

³¹ LINDBERG, David C. Medieval Science and Religion. In: FERNGREN, op. cit., p. 57.

³² Uma exceção relevante parece ser Owen Chadwick, que, em sua obra deliciosa e magistral, não menciona Andrew White, mas refere-se a John W. Draper como o progenitor exclusivo da tese do conflito. Cf. CHADWICK, Owen. **The secularization of the European mind in the 19th century**. Worcester: Cambridge University Press, 1985, p. 161.

³³ GRAFTON, Anthony. The History of Ideas: Precept and Practice, 1950-2000 and beyond. **Journal of the History of Ideas**, v. 67, n. 1, jan. 2006, p. 12.

³⁴ FELDMAN, Noah. Religion and the earthly city. **Social Research**, v. 76, n. 4, inverno 2009, p.995.

³⁵ RUSSELL, Colin A. The Conflict Metaphor and its Social Origins. **Science & Christian Belief**, v. 1, n. 1, 1989, p. 5.

compreensão de seus escritos é geralmente correta, mas o esforço por compreender as motivações de White tem sido bastante discreto. O empenho mais completo de compreensão da obra de White se resume a uma seção de um capítulo. Trata-se da notável e já mencionada obra de James R. Moore, que dedica um fragmento do trabalho à avaliação de Draper, White e a metáfora militar na historiografia da ciência.

Este trabalho que aqui propomos, demasiadamente tímido para cobrir a arrojada lacuna historiográfica que envolve Andrew White, pretende, não obstante, oferecer-lhe uma contribuição singela. Procurarei contextualizar a obra de White em seu contexto histórico anglo-americano, ressaltando as questões atinentes à ciência e à religiosidade. Pretendo, ademais, explorar com mais vagar os conceitos e as ideias presentes nos dois volumes da obra principal de White, procurando esclarecer suas influências e elucidar as fontes de suas proposições. Finalmente, à guisa de contribuição inédita, proponho inserir a obra de White no universo da crítica bíblica novecentista, uma disciplina marcada pelo pensamento evolutivo e que surtiu impacto inaudito na religiosidade do século XIX. Havendo êxito, uma nova dimensão da obra de Andrew Dickson White, até hoje ignorada por completo pelos historiadores, se torna preliminarmente desvelada.

O título desta dissertação deriva diretamente da metáfora que abre as páginas da principal obra de nosso autor. Curiosamente, não se trata de uma metáfora conflituosa, mas de um cenário acentuadamente periclitante. O eflúvio do Neva, o gélido rio que corta as partes nortenhas da Rússia e atravessa São Petersburgo, é como o afluxo das verdades científicas que segue seu curso – lento e natural, mas igualmente poderoso. A barragem de gelo que ali se acumula represa as águas doces do rio que pede passagem, assemelhando-se à obstinação do clero ortodoxo e das doutrinas teológicas que coíbem a marcha dos fatos empíricos. A introdução de *The Warfare of Science with Theology in Christendom* é tão elucidativa das ideias de White e tão significava para a compreensão da “tese do conflito” que nos aventuramos a oferecer uma tradução para o português, a qual pode ser consultada – e encorajamos fortemente nosso leitor a fazê-lo antes de prosseguir no texto – nos apêndices.

*

Andrew Dickson White nasceu na provincianíssima Homer, New York, no inverno de 1832. Sua mãe concebera, sem saber, um homem sequioso de lustre e glória, mas com quem a história seria pouco generosa, consignando-lhe a honra de corifeu de uma historiografia

distorcida e pouco valiosa. Detalhes de sua vida podem ser encontrados em sua mamutesca autobiografia, em dois volumes, que bate em páginas a casa do milho. White, resta evidente, fora um homem bastante apaixonado por si mesmo.

Ainda criança, White se mudou com a família e ingressou na Academia de Siracusa, onde tomou seus primeiros contatos com o mundo do letramento. Ali, apaixonou-se por literatura e já vislumbrava o universo acadêmico como alvo. Levou sempre consigo a gratidão por seus professores, que o iniciaram em seu primeiro amor. Em 1849, por insistência de seu pai, Horace White, ingressa na Geneva College, uma escola ligada à Igreja Episcopal que trouxe enorme desgosto para o jovem White. A indisciplina dos alunos e o ambiente caótico minavam o ânimo de White para os estudos, levando o jovem a tornar-se resoluto na decisão de abandonar a escola em favor da Universidade de Yale. Impávido ante a oposição de seu pai, conquistou seu prêmio em 1850, passando a desfrutar dos ares formalmente ortodoxos de New Haven.

White dedicou-se incansavelmente. Sua ambição era conhecida de seus colegas. Estudava muito, engajava-se sempre, lia a todo tempo. Formou-se como segundo da turma, levando consigo prêmios de jornalismo pelos jornais acadêmicos que dirigiu. Ainda muito jovem, em 1853, foi levado em companhia de um governador da Nova Inglaterra a uma missão diplomática na França. Na mesma viagem passou pela Rússia, que surtiria, mais tarde, grande impacto negativo sobre suas ideias. Em Berlim, inversamente, angariou um conjunto notável de experiências. Deslumbrou-se com a pujança e o rigor da academia alemã, acompanhou em pessoa as aulas de Gustav Droysen (1808-84), Friedrich von Raumer (1781-1873) e Leopold von Ranke (1795-1886). Traria na algibeira, para a América, a experiência inigualável de uma universidade especializada com um corpo docente profissionalizado. Em seu retorno, estava decidido pela carreira acadêmica. Seu alvo era a Universidade de Yale, sua aspiração, uma cadeira de História. Foi privado de seu anelo por seu radicalismo religioso, mas logo incorporou-se aos quadros da Universidade de Michigan, onde perseguiu seu intento. A partir de então, inicia sua vida profissional e sua atuação pública.

Andrew White era um “radical”. Assim se definia. Mas um radical à sua maneira. Contrário às revoluções de qualquer sorte, preferia sempre o caminho da evolução – mas jamais o do regresso. Era um “whig”, para ficarmos em jargão anglófilo. Acreditava no progresso, ansiava por ele. Tinha uma inegável disposição otimista em relação à sociedade, à tecnologia e à política. A expressão máxima de seu progressismo era seu fervor abolicionista, herdado de seus pais e refinado por seu moralismo religioso. Entretanto, durante a Guerra Civil White

preferiu o trabalho intelectual de retaguarda, e chegou a fazer preparativos para enviar um substituto em seu lugar caso convocado. Um radical indisposto a morrer por sua causa deve ser melhor qualificado de “reformador”. Isso o era plenamente. A educação, pensava White, era a saída para os problemas sociais, a alavanca do progresso nacional.

A ocasião para colocar à prova seus projetos pedagógicos veio quando White ingressou na política. Eleito senador, em 1864, pelo estado de Nova York, logo tornou-se presidente da Comissão de Literatura do Senado, o que lhe fazia incumbente dos assuntos educacionais da casa. De uma fortuita confluência de caminhos, White se agregou ao senador Ezra Cornell e, juntos, orquestraram as manobras palacianas no intuito de assegurar os recursos para a edificação de uma nova universidade. Universidade que seria laica, pela primeira vez na história dos Estados Unidos da América. As críticas denominacionais das diversas igrejas do país foram inclementes. White, nomeado presidente da recém-fundada Universidade de Cornell, arcou com o opróbrio das acusações de irreligião, imoralidade e impiedade. Em dado momento, White decidiu que suas respostas tomariam a forma de ofensiva, uma ofensiva intelectual de proporções maiúsculas. Nascia, assim, o ciclo de palestras “The Battle-Fields of Science”, destinado a ser incrementado e incorporado ao longo de décadas, culminando em sua *Magnum opus*, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*.

A obra é a resposta de White às críticas ao secularismo de Cornell. É também, por isso mesmo, um monumento à defesa da secularização da ciência. White lamenta, em sua obra, “as consequências de deixar a instrução das mentes dos homens nas mãos daqueles absortos em salvar suas almas”. Entabulemos desde o início a tese de White, que nos acompanhará ao longo do trabalho:

“Em toda a história moderna, a interferência na ciência em nome do suposto interesse da religião, independentemente do quão ciosa tal interferência possa ter sido, resultou no mais direto malefício tanto para a religião quanto para a ciência, e isto invariavelmente; e, por outro lado, toda investigação científica desimpedida, independentemente do quão perigosa para a religião alguns de seus estágios podem ter parecido à época, resultou invariavelmente no mais alto benefício tanto para a religião quanto para a ciência.”

A palavra maldita, logo se vê, é “interferência”. Sendo assim, a solução para os prejuízos intelectuais e morais da ciência e da religião reside na separação entre ambas. É a única forma, aliás, de converter o prejuízo em logro. Em Cornell, White militaria por uma educação secularizada e por uma ciência secularizada. Na *Warfare*, como veremos, White chega a propor, quiçá inconscientemente, uma religião secularizada... Julgava-se, em sua Cruzada, vencedor.

“As ideias pelas quais uma luta tão amarga foi realizada em sua fundação triunfaram”, afirmou. De fato, as ideias parecem ter triunfado. Mas e o homem?

Além de presidente da instituição, White realiza uma série de viagens diplomáticas que o mantém, por bons anos, afastado dos Estados Unidos, mas em contato com figuras interessantes, como Alexander Graham Bell e o Imperador D. Pedro II, do Brasil – de quem, além de salientar o aspecto democrático e humanitário, White ressaltou que sua verdadeira paixão era a ciência. Aos 70 anos, já cansado, White ambicionava apenas concluir sua autobiografia antes de partir. Suportou a morte de uma filha infante, o suicídio de um filho e de seu neto, Andrew. Andrew Dickson White faleceu a 4 de novembro de 1918, dias antes de completar 86 anos. Levou um grande desgosto consigo: a Alemanha que tanto defendera, que tanto exaltara e que tanto admirara colocou-se em guerra aberta contra o restante do Ocidente, incluindo os Estados Unidos da América. Confessou em carta a angústia, a decepção, o silêncio sofrido. Em seu funeral, tocou-se obras de Handel, Schubert, Mendelssohn e Wagner. Seu proclama funerário anunciando as peças veio acompanhado, desgostosamente, do alerta da Sociedade de Defesa Americana: “Não use nada alemão”. White partiu em profundo desacerto com o mundo em que expirara.

*

Faz-se necessário, antes que o leitor adentre desavisadamente em nosso estudo, uma palavra pessoal, breve e despretensiosa a respeito do ofício do historiador. A imparcialidade, esse lustroso ideal do Iluminismo, prova-se uma farsa a cada dia e a cada geração. Os transtornos epistemológicos, os embargos psicológicos, os empachos passionais, todos eles se revelam empecilhos à suposta “verdade em si”. Frente à impossibilidade de contornar tais obstáculos completamente, o mais sábio, parece-nos, é aprender a conviver e a lidar com os entraves: conhecê-los, depurá-los, atenuá-los. Mais ainda: explicitá-los. É um gesto de hombridade moral e honestidade intelectual fazer-se claro em seus juízos, que serão emitidos sob luz da transparência ou no disfarce da penumbra.

O drama do estudante de história é aquele de um mundo pós-moderno muito mal resolvido com a modernidade. Em seus estudos metodológicos semestrais, aprende que a neutralidade é um fantasma positivista-ilustrado, em tudo ultrapassado pelas escolas de história social do século XX. Descobre, ainda, que o fetiche do fato é um mal a ser combatido, e que, em geral, os fatos passam por um processo de “construção” e não estão perfeitamente dispostos

nos documentos para serem desvendados. Ora, esse mesmo estudante, no restante de seu percurso historiográfico, se vê tolhido em suas avaliações por transmitirem um “juízo de valor”. Condena-se o historiador, assim, por não fazer aquilo que lhe asseguraram ser impossível: escavar a verdade e erguê-la como prêmio defronte da academia. Perdeu-se, assim, a mínima noção de finalidade no estudo da história. Se a história não pode investigar e apresentar a verdade, e se o historiador é proibido de emitir os seus juízos pessoais, a história se torna um grande parque de diversões no qual o deleite pessoal, e nada além disso, é o escopo integral do investigador.

Aqui, deixemos claro: não sofremos do mal da pós-modernidade, tampouco da fobia do juízo. Existe uma verdade histórica, ela é desejável e pode ser alcançada, em geral, pelo estudo e interpretação adequados das fontes e das ideias. Não obstante, o historiador interpreta sempre a história a partir de seus pressupostos, o que lhe abre ou fecha, por vezes num mesmo movimento, o horizonte da verdade. Da mesma forma, implícita ou explicitamente o historiador passa juízos morais desde o instante em que seleciona seu objeto de estudo. Partículas apassivadoras e sujeitos indeterminados são incapazes de ocultar a ideologia que orienta um texto e que se esconde em suas abas. O leitor deverá se frustrar se espera um texto plano e insosso, uma história fria e sem engajamento pessoal, um relato analítico e desinteressado. Não se está diante de uma bula de remédio, mas de um objeto de estudo interessadamente escolhido.

Essa escolha, aliás, já se encontra datada. O estudo, iniciado nos idos de 2012, se alonga, por inúmeros motivos, mais do que deveria. Este é, fatalmente, um problema com o qual a inconstância de alguns historiadores precisa lidar. Os interesses intelectuais se transformam, se redimensionam, se redimem e se convertem. Os compromissos institucionais, por outro lado, se mantêm. Ao mesmo tempo que o trabalho precisou se adequar às novas investidas deste autor, ele também foi instado a se manter fiel, conquanto possível, à sua proposta. O resultado dessa dialética é uma obra que jamais poderia ter finalizado como se esperara de início.

Este trabalho foi escrito, rigorosamente, de trás para frente. O que se lê primeiramente é sua porção mais recente, o que se contempla no final é a obra inicial. O que veremos, contudo, é que as conclusões, de onde quer que se comece, se assemelham em sua substância. É uma grande tentação, ao escrever sobre a “tese do conflito” entre a ciência e a religião, utilizar o dialeto da metáfora marcial. É difícil contornar palavras dúbias como “luta”, “ofensiva” e “defesa”. O convite a uma historiografia pacífica não deve se confundir com a sinuosidade da linguagem. Empregar expressões militares com a força de metáfora não nos coloca,

necessariamente, no mesmo patamar que o nosso objeto de estudo. Para sanar qualquer dúvida, digamos de início: descremos, em tom absoluto, de que exista qualquer conflito inato entre a prática científica e as manifestações e ideais religiosos. O problema é que, como já dizia James Moore, “metáforas inteligentes são duras de matar”.

*I**ANDREW DICKSON WHITE: O HOMEM E SUA OBRA*

1.1 A. D. WHITE: DO FANATISMO ORTODOXO AO LIBERALISMO TEOLÓGICO

Aqui, no umbral de nossa jornada, é preciso sublinhar a verdade de que as ideias, por mais públicas que pareçam, remontam invariavelmente aos homens. O estudo das ideias, em certo sentido, é também o estudo dos homens – seus motivos ocultos e declarados, intenções explícitas e escusas, sua agenda declarada e furtiva. Queremos, neste momento, enveredar por território já avistado, mas ainda não desbastado: o itinerário espiritual de Andrew Dickson White. Acreditamos que pouco se explica, satisfatoriamente, ignorando a dimensão espiritual da vida de um homem marcado por convulsões teológicas. A teologia de Andrew White será devidamente tratada, em maiores detalhes, em lugar apropriado, mas apresentemos aqui, por ora, em linhas gerais, os traços inconfundíveis da espiritualidade de nosso autor. Sua excursão religiosa se confunde, naturalmente, com sua própria vida, por isso nossa fonte primária de maior valia é sua fraldosa autobiografia.

Filho de Horace White, um típico *self-made man* que abandonou os estudos para se tornar um dos grandes homens de negócios de Nova York, e Clara Dickson, mulher piedosa que conformou-se alegremente, sem qualquer surpresa nisso, à função de mãe, esposa e cuidadora do lar. Viveram uma vida de classe média-alta, zelando por alguma frugalidade apesar de uma vasta herança que Andrew herdara de seu avô. Segundo White, sua família refugiara-se na igreja Episcopal americana. Era um abrigo mais ou menos seguro das hecatombes promovidas pelos avivamentos religiosos que grassavam pelo país nas denominações Congregacionais, Batistas e Metodistas, os quais White apelida “tempestades de fanatismo”.³⁶ Chegaremos lá em breve.

É possível falar da primeira e segunda infância de White, até seus doze anos, como um período de formação razoavelmente acrítica. Como todas as crianças, fora um reservatório de ideias e impressões que se encrustaram em sua mente e seu coração. A Igreja Episcopal,

---

³⁶ WHITE, Andrew Dickson. **Autobiography of Andrew Dickson White, Volume 2**. San Diego: ICON Classics, 2008, p. 508.

herdeira da tradição anglicana, especialmente da “High Church”, forjou em White uma admiração profunda pelos aspectos litúrgicos do Cristianismo. As vestimentas cerimoniais, a entonação do coro, o louvor congregacional, a eucaristia, o salmódio, todos esses elementos cerimoniais lhe ofereceram um parâmetro relativamente conservador do ponto de vista institucional. White registra o pasmo e a náusea com que visitava, acidentalmente, a informalidade da igreja congregacional de sua avó:

“Fiquei muito chocado com o que me parecia uma vestimenta e conduta inadequada do clérigo, – em um casaco de corte, descansando sobre o sofá, – e com os modos irreverentes dos fazendeiros rústicos, que se preparavam para deixar a igreja durante a oração final, e mesmo enquanto deveriam estar recebendo a benção.”³⁷

Sua instrução eclesiástica na Igreja Episcopal ficou a cargo do Rev. Henry Gregory, um jovem honesto e transparente que White dizia parecer “ter escapado do século XIII para o XIX”.³⁸ Sua impressão tinha fundamento: Gregory era um tractariano, influenciado pelo Movimento de Oxford que buscava restaurar relações e fundamentos romanistas para o interior da igreja britânica. Mas Andrew White não era ainda o progressista que acusaria o sacerdote de contribuir para a estagnação ou o regresso da humanidade. Pelo contrário. Até os doze anos, diz White, “eu sempre esperava ansiosamente pelo domingo de manhã”, pois “as orações, os cantos, os hinos, tudo era uma grande atração para mim”.³⁹ Recordar-se, ainda, de ser um “little bigot”, um pequeno fanático, defensor aguerrido dos valores episcopais em oposição à teologia e prática congregacional e presbiteriana.

É útil notarmos aqui que o vocabulário empregado por White para registrar sua memória é o mesmo que satura sua descrição na *Warfare*. White relembra de suas “batalhas em prol das ideias da high-church”, sempre “armado com as armas” que os sermões lhe concederam. Assim, tomou “as adagas, e as batalhas então travadas foram muitas e severas”.⁴⁰ Enquanto isso, o clérigo da congregação “estava lutando as batalhas da igreja de muitas formas”.⁴¹ A autobiografia de White, publicada em 1905, deixa claro que nosso autor carregava ainda uma

---

³⁷ Ibidem, p. 510.

³⁸ Ibidem, p. 508.

³⁹ Ibidem, p. 509.

⁴⁰ Ibidem, p. 511.

⁴¹ Ibidem, p. 512.

interpretação beligerante da história, talvez herança da Guerra Civil Americana que vivenciou – quase – tão de perto.

Como é comum ao se vasculhar memórias remotas, notadamente quando se tratam de lembranças próprias, White é pouco preciso em relação às idades com que vivenciou suas experiências. Mas podemos dizer, com alguma certeza, que por volta de seus doze anos uma trinca de fatores contribuiu decisivamente para uma guinada espiritual em sua vida. Compuseram a frustração de Andrew White em relação à ortodoxia religiosa a) o exclusivismo episcopal no que tange à salvação das almas, b) as doutrinas calvinistas da graça, especialmente desposados pelos congregacionais, e c) a doutrina da regeneração batismal, comuns aos episcopais e católicos. Três episódios ilustram esse desvio.

O primeiro episódio a provocar uma convulsão em suas ideias nasceu de uma tensão entre o conteúdo das pregações do Rev. Gregory e o caráter da avó de Andrew. Segundo o sacerdote, como meio “para garantir a saúde e segurança” dos homens, Deus designou nos últimos tempos “a igreja – que é a Igreja Episcopal Protestante: fora dela – enquanto aquela apontada por Deus – você não tem esperança”.⁴² Em outras palavras, a salvação é monopólio da Igreja Episcopal. Uma “reação” ao desconchavo, diz White, “começou a partir de seu amor pela mãe de sua mãe”, que, dentre todas as mulheres de que se lembrava, “era a mais gentil e amável”.⁴³ Sua avó pertencia a uma igreja Congregacional, o que, segundo os critérios do Rev. Gregory, lhe asseguraria um assento inamovível no inferno. Assim, diz White, enquanto ouvia as pregações de Gregory “domingo após domingo” enfatizando a salvação episcopal, “eu pensava nessa querida, doce senhora, e meu coração levantou-se em rebelião”.

“Convenci-me de que, se ela se perderia, eu deveria me perder com ela; e rapidamente, sob a influência de pensamentos assim, eu me tornei um rebelde religioso”.⁴⁴

Curiosamente, White se recorda bem de que sua avó não tinha qualquer problema com as chamadas doutrinas da graça – as quais, para White, eram pouco mais que doutrinas da desgraça. “Há, com certeza, alguma saída misericordiosa disso tudo”, dizia.⁴⁵ Mas a mãe de

---

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, pp. 513-14.

⁴⁵ Ibidem, p. 513.

Andrew, nos diz Glenn Altschuler, não compartilhava dessa visão, e agasalhou-se na Igreja Episcopal por julgar “muito dura” a ideia da eleição incondicional.⁴⁶ White fez o mesmo movimento de sua mãe. Iniciou a narrativa sobre sua jornada religiosa mencionando aversão aos avivamentos congregacionais, apontando especificamente o nome de Jonathan Edwards como foco de tensão.⁴⁷ De fato, não é difícil imaginar o impacto negativo que o famoso sermão de Edwards, “Pecadores nas mãos de um Deus irado”, teria causado sobre o moralismo religioso quase universalista de Andrew White. Ele se lembra bem de ter visto, em uma visita a uma igreja Presbiteriana que passava por um avivamento, muitos de seus colegas de escola “em lágrimas, aparentemente de corações partidos sob a tempestade de ira que se derramou sobre eles pela boca do pregador avivalista”.⁴⁸ A reação de White foi imediata:

“Diante disso eu me revoltei inteiramente, e a partir daquele momento eu desacreditei em toda a doutrina, absoluta e totalmente”.⁴⁹

Por fim, o terceiro episódio transcorreu de forma um tanto traumática devido à falta de sensibilidade do Rev. Gregory. White se recorda de que um bebê de sua congregação veio subitamente a falecer sem ter sido objeto do ritual de batismo, o que mergulhou toda sua família em luto profundo. Ouvia-se, diz White, membros da congregação exclamando lamentos insensíveis pela criança não ter sido batizada, ao que o sacerdote anuíu no mesmo tom. A situação se atenuou quando o pai do infante segurou o reverendo pelas vestes e ameaçou lançá-lo na rua, obrigando o ministro a confessar que não duvidava das misericórdias de Deus.⁵⁰ White comparou, por meio de uma citação de Francis Bacon, a doutrina da regeneração batismal com pura “superstição”.⁵¹

Essas notas nos cobram uma importante observação a respeito das experiências de White. Elas influenciaram-no sobremaneira, especialmente por ser ele um homem entregue às suas paixões, no sentido clássico do termo. White *sente*, acumula *impressões*, *afetos* e *juízos*.

---

⁴⁶ ALTSCHULER, Glenn C. **Andrew D. White – Educator, Historian, Diplomat**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1979, p. 24.

⁴⁷ WHITE, op. cit., 508.

⁴⁸ Ibidem, p. 514.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, p. 515.

⁵¹ Ibidem, p. 516.

Sensações e impressões, todavia, medidas e sentidas a partir de um critério pessoal, sem qualquer referencial externo absoluto. Em nenhuma ocasião White permite que seu juízo seja orientado por uma teologia, um corpo sistemático de doutrinas, uma confissão de fé, um credo, um catecismo. O resultado é que tudo aquilo que *lhe parece* errado, errado é, e tudo o que *lhe aparenta* correto, correto está. White se torna, assim, a medida de todas as coisas, o critério de juízo de todas as doutrinas e de todos os homens. Para assegurar o privilegiado status de verdadeiro no plantel de White, uma doutrina deveria impactá-lo positivamente – sobre sua razão e suas paixões, do contrário, fica relegada ao abismo da superstição, ao poço da irracionalidade, ao baú do fundamentalismo. É evidente que um homem que coloca seu juízo acima de tudo e de todos, sofre da perigosa pretensão estar certo em todas as coisas, fazendo de seus escritos um tribunal impiedoso dos homens e das ideias sobre os quais lança sua pena.

*

Já no início de sua juventude, ao encerrar seu primeiro ano universitário, White descartava francamente o apelo aos milagres da tradição cristã como argumento em favor do Cristianismo. Não só ele havia tomado contato, ainda na adolescência, com os escritos deístas de Hume e Gibbon, como havia iniciado investigações em religiões comparadas, encontrando diversos relatos de milagres em tradições distintas, como no Islã.⁵² O resultado não foi, ainda naquele momento, uma conversão no sentido do liberalismo teológico, mas a instauração de uma espécie de relativismo cético em relação a todas as religiões e doutrinas. White não podia aceitar que uma única denominação, ou mesmo uma única religião, fosse a guardiã solitária da revelação divina. Seu ceticismo, todavia, dirigia-se somente às diferentes teologias, e não à dimensão epistêmica do mundo. Acreditava na existência de uma verdade, mas uma verdade que não poderia ser localizada em ou identificada com qualquer corpo de doutrina, uma verdade que transcendia as miudezas humanas e as teorizações mundanas. Por isso mesmo, a verdade, para White, era absolutamente genérica, era uma generosa umbela que se estendia por todas as doutrinas e religiões, sem jamais se restringir a nenhuma delas. Esse é o caminho que White começa a trilhar a partir de sua juventude, e no qual se manterá até o fim de seus dias.

É conveniente citarmos extensivamente um parágrafo em que White deixa clara sua visão acerca do fenômeno religioso. Vemos claramente que a moral tem precedência absoluta sobre as doutrinas teológicas.

---

⁵² Ibidem, pp. 519-21.

“Eu me convenci de que o que o mundo precisa era de mais religião ao invés de menos; mais devoção à humanidade e menos pregação de dogmas. Sempre que eu falava de religião, não era para dizer uma só palavra contra qualquer forma existente; mas eu me referia especialmente, enquanto meus ideais de conduta religiosa, à declaração de Miqueias, começando com as palavras “O que é que o Senhor pede de ti?”; ao Sermão do Monte; à definição de ‘religião pura e imaculada’ oferecida por São Tiago; e a algumas das maravilhosas falas de São Paulo.”⁵³

Depois de uma experiência assaz negativa no *Geneva College*, White consegue, com incisividade obstinada ante seu pai, transferir-se para a Universidade de Yale, em 1851. Teve ali, nos assegura, contato com a diversidade religiosa, haja vista que seus professores eram, em sua maioria, congregacionais. A esses mestres White passou a respeitar “não pelo que professavam, mas por quem eles eram”,⁵⁴ outro sinal da primazia da moralidade e da ética sobre a teologia. Afirma ainda, previsivelmente, ter sido muito influenciado por homens como Theodore Woolsey e Noah Porter, a quem ele “respeitava e admirava” – com a ressalva de que “suas ideias puramente religiosas não tiveram senão pouca impressão em mim”.⁵⁵ Veremos esse ponto aprofundar-se desimpedidamente ao longo de sua trajetória: a admiração pelos homens e sua moral, a agnosia no que tange suas ideias e doutrinas.

Uma passagem autobiográfica de White apresenta seu olhar acerca da tradição cristã. Já vimos que ele se identificava com a igreja episcopal por seu formalismo e estética, e o veremos agora o reafirmando ao dizer que “minhas *simpatias, gostos e objetivos* levaram-me a desejar entrar plenamente na igreja na qual eu nasci”.⁵⁶ Não nos espanta que White não seja atraído pelas ideias e pela teologia da igreja episcopal. Em Yale, White relata ter tido especial dificuldade com a recitação dos credos, incluindo o credo apostólico. Disse que esse “exercício tornou-se particularmente desgostoso para mim”. Proferia, tendo a si como crivo máximo, somente as partes do credo com as quais estava de acordo. Ora, em troca da longa e vasta tradição dos credos, White se contenta com sua opinião:

“O tempo apenas confirmou a opinião, que eu então comecei a defender, de que, de todos os mal-usos no culto de uma igreja, o mais infortunado é [...] que

---

⁵³ Ibidem, pp. 552-553.

⁵⁴ Ibidem, p. 522.

⁵⁵ Ibidem, p. 524.

⁵⁶ Ibidem, p. 525.

um homem se erga e professe um credo feito por ninguém sabe onde ou quem”.⁵⁷

Mesmo porque, a essa altura White mergulhara em estudos históricos que lançariam sobre ele – e sobre as Escrituras – dúvidas insolúveis pela fé. Esses estudos levariam-no, inequivocamente, a abraçar a Alta Crítica Bíblica. Em pouco tempo White começou a questionar as “interpolações medievais” nas Escrituras e os “terríveis sistemas” que respaldavam o “dogmatismo teológico”.⁵⁸ Em oposição a tudo isso, informa-nos que

“Quanto mais eu lia e pensava, assim, mais evidente se tornava para mim que, enquanto a religião simples do Abençoado Fundador do Cristianismo transpassou as eras produzindo os mais nobres crescimentos de fé, esperança e caridade, muitas das crenças em que a igreja insistia como necessárias à salvação eram sobrevivência de superstições primitivas”.⁵⁹

O apego às virtudes cardeais do Cristianismo – a fé, a esperança e a caridade – passam a orientar aquilo que White chamará, mais tarde, de “religião pura e imaculada”, uma expressão retirada do livro de Tiago e que passou a significar, por seu conveniente juízo, uma religião que transcende qualquer teologia e se expressa por meio de valores morais. Uma das mais visíveis consequências disso foi a cruzada pessoal que White abraçou em favor da campanha abolicionista americana e que o levou a separar, em bodes e ovelhas, os ministros do país e suas denominações. A abolição era, para ele, uma questão religiosa, e jamais poderia ser de outro modo. Colocar-se a favor da abolição era sintoma de um coração são e sensível à lei de Cristo, refutá-la demonstraria a rudeza de um coração e poria em xeque sua filiação espiritual. Nas palavras de Altschuler, “os princípios religiosos, de fato, não pareciam ditar nenhum outro caminho”.⁶⁰

White se mostrou amplamente frustrado com “toda a parte ortodoxa da igreja” em seu “virtual apoio à escravidão” – o que, sejamos honestos, é um julgamento temerário por sua generalidade, especialmente se tratando dos estados nortenhos do país.⁶¹ White chega mesmo a falar em uma “aliança entre ela [escravidão] e a ortodoxia”, o que lançou-lhe uma profunda

---

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, p. 526.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ ALTSCHULER, op. cit., p. 26.

⁶¹ WHITE, loc. cit.

desconfiança “do que era conhecido por mim como religião”.⁶² Este é um ponto central da trajetória de White. É a partir daqui que a ideia de amor ao próximo, a “regra de ouro”, passou a ser o carro-chefe do que White aceitaria ou rejeitaria como Cristianismo. Diz muito também a associação que White faz entre ortodoxia e escravidão, já que identifica, inversamente, a heterodoxia à liberdade. Assim, White encontrou refresco ideológico nos unitaristas da Nova Inglaterra, especialmente nas figuras de Samuel Joseph May, William Henry Channing e Theodore Parker. O combate ferrenho deste último à escravidão lhe garantiu notória atenção por parte de White. Não demoraria até que se tornasse uma espécie de guru teológico de nosso autor.

*

Uma passagem de quase quatro anos pela Europa, entre 1853 e 1856, ampliou o contato de White com a “ortodoxia”. Nessa gaveta, White inclui desde o Catolicismo romano, passando pela High-Church anglicana e desembarcando no rígido calvinismo holandês congregacional. No mesmo espírito sensitivo que White cultivou de sua infância, é valioso observar aquilo que *não* impressionou nosso autor em sua viagem e aquilo que de fato captou sua atenção. Entre os primeiros estão os sermões do bispo Samuel Wilberforce, figura notória por seu debate já épico com T. H. Huxley. Não é novidade que sermões e doutrinas não o cativem. Assim, também não é surpresa que White tenha sido conduzido pelos afetos, sensações e paixões: na França, impressiona-o o espírito filantrópico, as ações sociais e a gentileza do bispo de Paris; na Prússia, a beleza do canto congregacional; na Rússia, a graça musical em contraste com o sistema eclesiástico “fossilizado”; na Itália, os problemas sociais e institucionais que contrabalançam a pulcritude do culto e a elegância do chefe romanista.⁶³

Em seu retorno aos EUA, White seguiu os mesmos passos que já vinha firmando. Debaixo do púlpito de Yale uma vez mais, encontrou um ministro que lhe animou o espírito. George Park Fisher, diz White, tinha sua natureza religiosa “enraizada na ortodoxia da Nova Inglaterra”, mas “sobreveio a uma ampla e nobre floração e frutificação”.⁶⁴ Com isso, White quer dizer que Fisher aproximou-se de uma visão liberal da teologia, ou, em seus termos, de

---

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem, pp. 535-542.

⁶⁴ Ibidem, p. 548.

um “Cristianismo esclarecido”. Quando a Igreja de St. Andrew, talvez desavisadamente, solicitou que White lhes indicasse um novo pastor, recomendou-lhes um homem cuja “misericórdia” era insuperável e cujo nome White não nos fornece, mas assegura que está escrito “nos Anais das obras de caridade Americanas”.⁶⁵

Como teremos ocasião de discutir mais tarde, nesse período White esperava ansiosamente por um posto na Universidade de Yale. Observemos como a ambição e a frustração saem de sua própria pena:

“Alguns anos mais tarde [1863] um magistério em Yale me foi oferecido, e de uma tal forma pela qual eu sempre hei de ser grato; mas não era o magistério de história: deste eu fui barrado por minhas visões religiosas [...]”.⁶⁶

Há pouco que nos forneça o real sentimento de White. Sua escrita é ordinária e fria. Eventos futuros, como veremos, mostrarão ainda algum ressentimento. Por ora, nosso historiador se contentará com o prêmio de consolação: a Universidade de Michigan, onde lecionaria a desejosa disciplina de história. Seus estudos históricos, aliás, continuavam a afastá-lo da “ortodoxia”. “Eu li muito de história eclesiástica”, diz White, o que o fez questionar cada vez mais o dogmatismo e inclinar-se decisivamente para a teoria crítica de que as Escrituras refletem apenas uma etapa no “processo evolutivo da religião”,⁶⁷ processo esse que rende sempre seus melhores frutos quando o Cristianismo se enxuga a uma cartilha ética e um inventário de boas ações.

Nesse período White se recorda de que os trabalhos de Henry Thomas Buckle (1821-1862), William Edward Hartpole Lecky (1838-1903) e John William Draper (1811-1882) estavam sendo originalmente publicados. Os três historiadores foram fortemente influenciados pelo positivismo e mostraram a White “quão temporária, em vista do todo, é qualquer teologia popular”.⁶⁸ Em outras palavras, as teologias passam, mas a religião, a verdadeira religião, pura e imaculada, ampla e generosa, permanece. E White foi claro quanto à sua missão história:

---

⁶⁵ Ibidem, p. 549.

⁶⁶ ALTSCHULER, op. cit., p.549; ALTSCHULER, op. cit., p. 36.

⁶⁷ WHITE, op. cit., pp.549-50.

⁶⁸ Ibidem. Lecky, em sua obra *The secularization of politics* define o secularismo a partir de suas motivações. Owen Chadwick ilustrou a questão comparando as decisões políticas das Cruzadas e a decisão política de aliar-se à França na luta contra a Alemanha no século XX. Lecky, diz Chadwick, acreditava que esse ponto era igualmente central e compartilhado por Buckle em sua *History of Civilization*. Cf. CHADWICK, op. cit., pp. 134 e 273, n.31.

“meu grande desejo era colocar homens e mulheres pensando, pois eu tinha certeza que se eles realmente pensassem, à luz da história humana, eles iriam permanecer mais e mais no que é permanente no Cristianismo, e cada vez mais no que é transiente, mais e mais em suas verdades universais, e cada vez menos nos credos, formas e observâncias nas quais essas gemas estão dispostas; mais e mais no que coloca os homens juntos, e cada vez menos no que os aparta”.⁶⁹

Assim, com um discurso encantador, White se esforçava por fazer de seus alunos deístas convictos. White, diga-se ainda, é réu confesso no que concerne às suas liberdades teológicas: “Em um período posterior, leituras das obras de Renan, Pfleiderer, Cheyne, Harnack, Sayce e outros fortaleceram em mim minhas tendências liberais” – sem, é claro, “diminuir nem um pouco minha reverência por tudo que é nobre no Cristianismo, presente ou passado”.⁷⁰ O liberalismo de White o colocaria tão longe do espectro ortodoxo ao ponto de permiti-lo vislumbrar, nesse período, o Cristianismo e o Islamismo sob a mesma ótica: o que importaria, em ambos, era transcender as migalhas da teologia e alcançar, num esforço quase platônico, a verdade absoluta. A diferença é que, neste caso, a verdade é marcadamente positiva, e não metafísica.

White não se furta a fazer um balanço final de sua própria jornada religiosa. “Pode-se perguntar qual é o resumo de minha relação com a religião, vista a partir dos últimos anos de uma longa vida”. Sua resposta:

“Para começar, eu responderia que, tendo, por muitos anos, suplementado minhas observações e estudos iniciais com pesquisas especiais sobre as relações entre ciência e religião, fortaleceu-se minha convicção de que a religião em seu sentido verdadeiro – nomeadamente, o trazer da humanidade em relações normais com aquele Poder no universo, não nós mesmos, que compõe a justiça – é agora, como sempre foi, uma necessidade absoluta, urgente e crescente.

Quanto ao caráter dessas relações normais, sinto que elas envolvem um sentido de necessidade de culto: de louvor e oração, pública e privada.”⁷¹

Caberia na boca de qualquer ortodoxo se White não definisse a religião como o oposto quase perfeito da teologia. A religião, diz White, nos “faz sentir a necessidade de aprimoramento, ou auxílio, ou gratidão”, o que se enquadraria na teologia de qualquer ortodoxo,

---

⁶⁹ WHITE, loc. cit., p. 552.

⁷⁰ Ibidem, p. 557.

⁷¹ Ibidem, p. 558.

se não acrescentasse que cada homem deveria “cultivar os pensamentos, relações e práticas que ele julgar mais de acordo com esses sentimentos e mais satisfatórios a essas necessidades”.⁷² Caberia na sistemática de um ortodoxo qualquer, não fosse sua crítica a um deus “injusto, caprichoso, vingativo, cruel e tão longe de onipotente que realiza todo tipo de interferências para retificar falhas em seu esquema original”.⁷³ White era um desgarrado irrecuperável dos apriscos da ortodoxia americana.

A visão Whiteana da religião define também, com um tempero revolucionário e ecumênico, a missão maior de todos os homens:

“Qualquer homem nascido em qualquer dessas formas de religião deveria, parece-me, antes de romper com elas, tentar tanto quanto possível promover sua melhor evolução; auxiliando no crescimento da visão de fôlego mais amplo, tolerância, indiferença aos não essenciais, cooperação com homens bons e verdadeiros de toda fé”.⁷⁴

É significativo que, ao final da vida, refletindo sobre a religião, White enuncie, na última página de sua autobiografia, a tese central da *Warfare*: “Ambas Religião e Ciência sofreram assustadoramente com as manipulações clericais ilimitadas; mas das duas, a Religião sofreu mais”.⁷⁵ White, devemos reconhecer, foi um homem constante. As impressões que recolheu em sua infância, entesourou-as para sempre. As doutrinas que rejeitou na adolescência, abominou-as até o fim. As teorias que o encantaram, aprisionaram-no em sua trilha. As ideias que desenvolveu, levou ardentemente para o túmulo. Repousou, assim, sem que jamais tenha abraçado uma só ideia que não lhe agradasse, e acreditou, até seu último suspiro, que a moralidade, e não sua fé, seria a porta que o levaria a um lugar melhor.

---

⁷² Ibidem, p. 559.

⁷³ Ibidem, p. 561.

⁷⁴ Ibidem, p. 562.

⁷⁵ Ibidem, p. 563.

1.2 A BATALHA PELA UNIVERSIDADE DE CORNELL

1.2.1 “Do establishment protestante à descrença estabelecida”: Breve histórico das universidades americanas

Uma de nossas reivindicações acerca da obra de Andrew White, e que deve se tornar cada vez mais frequente ao longo de nosso texto, é que ela resulta de uma agenda muito particular de seu autor. Antes de ser um problema, trata-se de uma regra autoral que de nada adianta contrariar, nem é saudável que se o faça. O problema surge, sim, quando os compromissos pessoais do autor se firmam mais nas premissas do que nas conclusões. É, parece-nos, o caso da *Warfare*.⁷⁶ Obra, como muitas, indissociável de seu contexto de produção, como poucas, notável pela intensidade dessa relação. Devemos, neste momento, investigar de que maneira se relacionam a fundação da Universidade de Cornell, em 1868, e a produção da *Magnum opus* de A. D. White.

De início, é preciso nos debruçarmos sobre a natureza e a história das universidades americanas. A Universidade de Harvard, que, é consabido, foi a primeira instituição de ensino superior da América do Norte, foi fundada sob os auspícios do puritanismo que se assenhorava da Nova Inglaterra no início do século XVII. Guardava, em relação a suas progenitoras europeias medievais, a mesma tensão entre a necessidade de um ensino cristão e o caráter incontornável da educação pagã. Senão, como educar, ignorando Sócrates, Platão e Aristóteles? Como instruir, desprezando-se as ferramentas do *trivium* e do *quadrivium*, bem como o grego e o latim? Da mesma forma, as investigações mais perenes nas universidades medievais, quais sejam, as interfaces entre a fé e a razão, continuavam oferecendo o padrão das preocupações intelectuais de Harvard – afinal, a universidade surgira fundamentalmente com o propósito de treinar ministros para a igreja, e não outro.

A Reforma Protestante preservara a maior parte da estrutura universitária medieval. Aos reformadores, o grego lhes era fundamental para o conhecimento imediato das Escrituras, o latim lhes era imprescindível para restaurar a tradição pristina e verdadeira da Igreja cristã.

---

⁷⁶ John Hedley Brooke parece afirmar o mesmo quando comenta, acerca de Draper e White, “seu preconceito de que, conforme a ciência avançou, fenômenos uma vez considerados sobrenaturais cederam lugar a explicações naturalistas” – o que, diz ele, encontra apoio filosófico alhures. Cf. BROOKE, op. cit., p. 35.

Aristóteles, por sua vez, tinha sua utilidade na lógica e na filosofia natural. O ensino clássico, portanto, tinha seu lugar garantido. A novidade da Reforma foi menos institucional do que funcional, digamos. A instrução, em geral, assumia um novo aspecto: formar homens leigos capazes de meditar dia e noite na Palavra e formar ministros aptos para defender suas doutrinas com rigor acadêmico.

O diferencial do puritanismo universitário, presente nos primeiros passos de Harvard, foi o processo de blindagem confessional pelo qual passou o currículo. O programa de artes – herdeiro das artes liberais gregas, ou da *ars humanitatis* medieval – era dotado de autonomia e geralmente era o mais procurado dentre os cursos. Para garantir que os valores de uma cosmovisão clássica presente no programa não minassem, aos poucos, as certezas cristãs, o currículo foi recheado de ensino teológico, de sorte que todos os alunos estivessem seguramente cerceados pelas doutrinas cristãs.

Como George Marsden observou, o problema que se colocava nos ares universitários da Nova Inglaterra, no século XVII, jamais foi o de uma “guerra entre ciência e religião”:

“Relacionar fé e ciência era uma questão de relacionar duas abordagens à verdade universal no interior desse contexto dogmático. As verdades conhecidas por meio das Escrituras e aquelas aprendidas a partir da natureza deveriam ser complementares. Cristãos que há muito aprendiam com os pagãos poderiam aprender ainda mais com seus próprios filósofos naturais. E como o criador dos céus e da terra também era o autor das Escrituras, verdades conhecidas pelos métodos da filosofia e aquelas conhecidas a partir da autoridade bíblica suplementariam-se e se harmonizariam em um só currículo.”⁷⁷

O arranjo do problema que se postava, portanto, não era entre a teologia e a ciência, mas “era a nova filosofia natural versus a filosofia ‘peripatética’ de Aristóteles”.⁷⁸ Mas uma outra ordem de filosofia estaria destinada ainda mais a impactar profundamente no ambiente universitário e na própria estrutura institucional das universidades americanas. A protagonista dessas transformações foi a “filosofia moral”. O século XVII ensejou, e veremos isso em maiores detalhes no terceiro capítulo, a ascensão de um racionalismo moralista que tinha na *virtude* o seu *leitmotiv*. Mais ainda, toda a estrutura moral cristã, pretendia-se, poderia ser derivada de raciocínio autônomo, independentemente de qualquer revelação. Essa foi a obra

---

⁷⁷ MARSDEN, George M. **The Soul of the American University**: From Protestant Establishment to Established Nonbelief. New York: Oxford University Press, 1994, p. 50.

⁷⁸ Ibidem, p. 48.

resultante, entre outros, dos Platonistas de Cambridge, de Samuel Clarke, Francis Hutcheson e do Conde de Shaftesbury.⁷⁹

Aos poucos, uma filosofia que deveria, em sua origem, corroborar as verdades morais do Cristianismo, passou a competir com todo o sistema cristão na exata medida em que tornava-o supérfluo. Em 1701, no estado de Connecticut, a fundação da Universidade de Yale representou uma reação à dissolução do Cristianismo ortodoxo na Nova Inglaterra. Enquanto as doutrinas tradicionais escoavam pelas mãos de Harvard, Yale pretendeu ser a nova barricada da ortodoxia. Mas o ideal durou pouco. Em 1765-66, uma revolta de alunos se somou a um enorme conjunto de pressões sobre o presidente da Universidade, Thomas Clap, que lutou tenazmente pela firmeza tradicionalista no campus, fazendo com que este renunciasse e deixasse, a contragosto, caminho livre para o moralismo deísta.⁸⁰

A reação mais desafiadora a esse Cristianismo manco de Revelação veio da parte de uma das mais potentes mentes do século XVIII: Jonathan Edwards. Como Clap, em Yale, Edwards enxergou a necessidade de uma filosofia distintamente cristã para combater uma ética universalista e racionalista. Na obra *A Natureza da Virtude*, Edwards argumentou que o estabelecimento de uma ética racional, universal e normativa para todos os homens, que se identificava com os preceitos cristãos e que por todos deveria ser seguida, era uma concepção possível somente entre aqueles que rejeitavam a ideia da depravação moral humana e desposavam uma visão antropológica otimista. Edwards chegou a assumir a presidência de Princeton em 1757, mas faleceu logo no início de 1758. Seu legado não foi, portanto, institucional, mas ideológico. Nas universidades da Nova Inglaterra, começavam a se polarizar os defensores da “filosofia edwardsiana” e da “filosofia moral”. Uma das evidências, contudo, de que a ortodoxia perdia terreno a olhos vistos é que apenas dez anos após a morte de Edwards, John Witherspoon assumiu a presidência de Princeton por longos 26 anos e purgou dali os defensores da filosofia de Edwards em favor da filosofia de Francis Hutcheson.⁸¹

Essa disputa se repaginou com os eventos dramáticos da Revolução Americana e a consequente independência das Treze Colônias. Os ideais que deflagraram o movimento de

---

⁷⁹ Ibidem, p. 52.

⁸⁰ Ibidem, pp. 55-56.

⁸¹ Ibidem, pp. 60-62.

emancipação devem suas raízes históricas aos dissidentes religiosos britânicos, em sua enorme maioria calvinistas movidos pelo desejo de liberdade religiosa que migraram para a Nova Inglaterra. Daí que os presbiterianos, por exemplo, estivessem em peso ao lado dos colonos, enquanto os anglicanos estivessem visivelmente divididos. Até mesmo o liberalismo cristão, que se firmava contra os “sectaristas” e buscava uma universalidade religiosa, geralmente reduzida à filosofia moral, uniu forças aos calvinistas tradicionais em nome da revolução, afinal suas ideias eram facilmente remontadas aos valores de liberdade e autonomia, tanto dos homens quanto das comunidades políticas.

A semelhança entre esses grupos alcançava ainda um degrau a mais: ambos defendiam, cada um conforme seus interesses, que a nação recém-nascida não deveria possuir uma igreja nacional. É na renúncia a essa igreja nacional como instituição que poderia se arrogar a tarefa de forjar e assegurar o lastro moral da nação, que o fenômeno do ensino e a instituição universitária se transformam em meios privilegiados para a formação de valores. Sem a Igreja dirigindo a formação moral da nação com respaldo do Estado, cumpriria à educação difundir e perpetuar a moralidade nacional. Se distintos setores religiosos concordavam até aqui, o que apartaria irreconciliavelmente os ortodoxos e os liberais seria a formatação do ensino no país. Os “Jeffersonianos”, assim chamados os defensores do laicismo de Thomas Jefferson, enfatizavam a criação de uma rede universitária de ordem estatal e “não-sectária”. O problema, como bem apontavam os presbiterianos e outros ortodoxos, é que “não-sectarismo”, nas mãos dos jeffersonianos, era tudo aquilo que contrariava os seus próprios princípios. No caso, Thomas Jefferson era conhecido por seu unitarismo, isto é, a crença na unicidade de Deus e a rejeição da deidade de Cristo. “Jefferson”, diz Marsden,

“tinha dificuldade em ver esse ponto. De sua perspectiva, as visões liberais religiosas aparentavam objetivas e científicas, e apenas as visões tradicionais aparentavam sectárias. Daí que ele não via nada errado em usar o estado para entronizar suas visões científicas objetivas”.⁸²

Entretanto, se a solução de Andrew White, como veremos, foi impedir a instalação das diferentes denominações na Universidade de Cornell, Jefferson defendia uma visão bem mais plausível e democrática: cada denominação poderia criar sua própria “Divinity School” no interior das universidades, e ali poderiam exercer seu culto como melhor lhes aprouvesse. Mas

---

⁸² Ibidem, p. 73.

isso não atenuou as discrepâncias que se polarizaram após a consumação da Independência. Adentremos o século XIX, portanto, buscando retratar o quadro universitário americano.

A tensão entre a especialização teológica, que enseja a fundação de seminários e faculdades de teologia denominacionais, e a natureza generalista das exigências sociais americanas passa a ser uma das tensões que marca o cenário universitário. A faculdade, afinal de contas, não poderia funcionar como um apêndice denominacional das igrejas, deveria atender às demandas de mercado que estavam aquém e além das intrigas teológicas. Com o tempo, a tendência universitária passou a ser a ênfase nos aspectos generalistas em detrimento das peculiaridades teológicas. O que não significa que as universidades ainda não fossem visivelmente religiosas.

Boa parte do professorado universitário ainda era composto por ministros denominacionais, mesmo nas instituições estatais. Isso incluía diversos de seus presidentes. As exigências aos alunos eram ainda respeitadas – presença diária na Capela do campus e nos cultos dominicais. Ademais, a visão de harmonia entre o Protestantismo e a Ciência era absolutamente predominante. Como bem aponta Marsden, o Protestantismo e, invariavelmente, o calvinismo, eram vistos como defensores e promotores da liberdade. O Catolicismo, por outro lado, retratava-se como sinônimo de opressão e tirania – o que explica, em boa medida, as urticárias de John Draper em relação ao papado. “A ciência e a religião protestante andavam de mãos dadas”, diz Marsden.⁸³ Ambas defendiam a liberdade, ainda que cada uma à sua maneira.

Essa associação, entretanto, começaria a colapsar a partir de meados do século XIX. Este colapso é o que nos dá o pano de fundo imediato da fundação da Universidade de Cornell e da obra de A. D. White: na medida em que o Cristianismo norte-americano, seja ele ortodoxo ou liberal, propugnava que as verdades da ciência caminhariam sempre na mesma direção das verdades da fé, ficava posta a dificuldade de solucionar eventuais divergências entre ambas. Conforme a ciência positivista do século XIX buscava, cada vez mais, uma plena autonomia e a libertação da ideia de um Criador, o Cristianismo se via obrigado a forçar uma acomodação que levaria, eventualmente, a um embaraço e confusão de autoridades.⁸⁴

---

⁸³ Ibidem, pp. 84-85.

⁸⁴ Ibidem, p. 93.

Mas os dois elementos que transformariam radicalmente o ensino universitário americano no século XIX foram as duas guerras travadas ali: a Independência (1776-1783) e a Guerra Civil (1861-1865). A obra da primeira relaciona-se com a rejeição, como já sinalizamos, de uma igreja nacional. Até então, a existência de uma igreja nacional fazia das questões religiosas e eclesiásticas um assunto da esfera pública cuja demanda deveria ser suprida pelos egressos universitários e pela intelectualidade superior. Na medida em que igreja e estado se apartam, a universidade se desobriga, progressivamente, de suprir as exigências eclesiásticas, voltando-se cada vez mais para os assuntos civis. A Guerra Civil, por sua vez, deflagrou a vitória de uma mentalidade empreendedora e industrialista, que demandava uma modernização rápida e eficiente.⁸⁵ As universidades, todavia, persistiam com uma orientação eminentemente classicista, em nada preparadas para suprir demandas de ordem técnica especializada. Foram essas duas tensões, um ensino originalmente religioso agora em contexto laico e um ensino primordialmente clássico em um contexto industrialista, que produziram teóricos e agentes de reformas universitárias destinados a transformar radicalmente as feições do ensino superior americano. Andrew D. White era um desses.

Uma palavra ainda é preciso que se diga antes de adentrarmos nas contribuições de White. George Marsden chama a Francis Wayland (1796-1865) de “profeta do prático”, sinalizando que a ele se devem as primeiras perspectivas de que o ensino americano deveria se repaginar desde suas fundações. Ele teria visto, conclui Marsden, que “dentro de uma economia em rápida diversificação, uma das principais funções da educação superior seria servir às necessidades tecnológicas da sociedade.”⁸⁶ Mas o maior dos profetas, o “João Batista” das reformas universitárias, foi Henry P. Tappan (1805-1881). Tappan era um romântico, se não no sentido filosófico do termo, ao menos em sua maneira de vislumbrar o mundo. Imaginou uma nação repleta de acadêmicos de primeira linha capazes de oferecer um ensino pragmático de qualidade insuperável. Tappan fez parte da primeira geração de americanos a cursar seus estudos na Alemanha. A partir de então os ares germânicos influenciaram sobremaneira as reformas a serem empreendidas na América.

---

⁸⁵ NOLL, Mark A.. Science, Theology, and Society: From Cotton Mather to William Jennings Bryan. In: LIVINGSTONE, David N.; HART, D. G.; NOLL, Mark A. **Evangelicals and Science in Historical Perspective**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 108-119.

⁸⁶ Ibidem, p. 101-102.

É preciso qualificar essa influência. A universidade alemã de meados do século XIX possuía uma carga maciça de princípios idealistas e românticos, no que sintonizava-se finamente com seu contexto histórico. Preocupava-se, ali, com uma formação intelectual metafísica mais profunda que servisse à constituição e promoção do Estado alemão. O que Tappan trouxe e defendeu de revolucionário foi, em primeiro lugar, a elevação do nível universitário para que fosse além de um aprofundamento do ensino secundário. Em segundo lugar, a promoção de universidades ligadas ao estado, o que garantiria uma liberdade maior aos professores de diferentes crenças, e, por fim, a defesa de uma especialização universitária que alcançasse a categoria de “acadêmico” ao patamar de uma *profissão* em si, não apenas um serviço sem regulamentação, ofertado àqueles de notório saber. Veremos adiante, aliás, de que maneira a ideia da profissionalização surtiu enorme impacto nos escritos de Andrew Dickson White.

Durante onze anos, entre 1852 e 1863, Tappan dirigiu a Universidade de Michigan e buscou colocar em prática o que aprendera em sua estadia teutônica. Seu maior esforço se deu no sentido de municiar o campus com os melhores professores que poderia encontrar. “Esta foi a lição mais fundamental que os Americanos absorveram ao estudar na Alemanha”, diz Marsden.⁸⁷ Um desses professores, já o vimos, foi Andrew Dickson White.

1.2.2 Andrew White, Ezra Cornell e a utopia universitária

Foi durante seu mandato no Senado americano (1864-1867), pelo estado de New York, que White travou seu primeiro contato com Ezra Cornell. A disparidade de berço não seria um obstáculo para a afinidade desses homens. Concordavam em algo aparentemente fundamental: eram, ambos, estritamente contrários ao “sectarismo” universitário, isto é, ao relacionamento institucional das universidades com as denominações cristãs. Cornell, purgado ele mesmo dos recintos Quacres, chegou a afirmar que o evangelho, pregado de forma sectária como lhe parecia, “cai mais como um mofo sobre um mundo enlouquecido e tenta blindar as deformidades da carcaça morta e pútrida ‘da Igreja’ contra o olhar penetrante da ciência e humanidade que avançam” – uma frase que nos impressiona pela semelhança de sua retórica à de Andrew White.⁸⁸

---

⁸⁷ Ibidem, p. 107.

⁸⁸ Ibidem, p. 114.

As circunstâncias que ensejaram a relação entre White e Cornell, inicialmente desconfiada, posteriormente aguda, foram suas colocações, no Senado, enquanto chefes, respectivamente, da Comissão de Literatura, que versava também sobre assuntos educacionais, e de Agricultura. Aproximou-os definitivamente a famosa lei *Morrill Land Grand College Act*, cujo subtítulo lhe era explicativo: “Um ato de doação de terras públicas para os vários Estados e Territórios que puderem prover faculdades para o benefício da agricultura e das artes mecânicas”.⁸⁹ A lei previa, assim, que cada estado poderia receber 30 mil acres de terras públicas para cada Senador representado no Congresso, contanto que angariasse, por doação, os fundos para erguer novas faculdades ou contribuir com faculdades já existentes que enfocassem o ensino técnico industrial e rural. As terras, por sua vez, poderiam ser parcialmente vendidas para financiar a própria edificação das facilidades.⁹⁰ A lei foi assinada por Abraham Lincoln, em 1862.

White, influenciado por seu antigo colega acadêmico, Daniel Coit Gilman, e por sua grande inspiração educacional, Henry Tappan, fez-se opositor adamantino da ideia de particionar os fundos para diferentes universidades e faculdades já existentes. Arrogou para si a hercúlea tarefa de assegurar a construção de uma nova universidade que deveria garantir, simultaneamente, um ensino técnico e industrial e os clássicos ensinos liberais.⁹¹ Em suas palavras:

“Nossa proposta era estabelecer no Estado de Nova York uma instituição para pesquisa e instrução avançada, na qual a ciência, pura e aplicada, deveria ter um lugar equiparado à literatura; na qual o estudo de literatura, antiga e moderna, deveria ser emancipada, tanto quanto possível, da pedantice; e que deveria ser livre de diversos embaraços inúteis e métodos perversos que naquele período prejudicavam muitas, se não a maioria, das faculdades e universidades americanas”.⁹²

White, todavia, sofreria coléricas pressões para que os fundos fossem repartidos entre instituições viventes, e teria um longo trabalho para assegurar recursos que garantissem a estruturação de uma nova Universidade. Essa instituição, recém-nascida, precisaria contar com

---

⁸⁹ BECKER, Carl L. **Cornel University: Founders and the Founding**. Ithaca: Cornell University Press, 1943, p. 31. ALTSCHULER, op. cit., p. 58.

⁹⁰ BECKER, op. cit., pp. 32-34.

⁹¹ MARSDEN, op. cit., p. 61.

⁹² WHITE, **Warfare**, vol. 1, p. VI.

a filantropia de Ezra Cornell, que contribuiria com a fortuna estupenda de meio milhão de dólares – mais, diga-se, do que ele mesmo se propusera inicialmente.

Curiosamente, White, até esse momento, nunca fora grande entusiasta das artes mecânicas. Em uma carta, encontramos-lo dizendo que

“De fato, durante meu último ano na faculdade, eu considerava os estudos de meus contemporâneos na Sheffield Scientific School com um certo desprezo – com espanto de que seres humanos, possuidores de almas imortais, devessem desperdiçar seu tempo em trabalhos com canos de sopro e tubos de teste”.⁹³

Realmente, White tivera uma trajetória acadêmica que em nada lhe afiançava os créditos de um prócer das ciências aplicadas. Era um apaixonado pelas línguas modernas, vaidoso mesmo a este respeito; influenciado pelas ideias da academia alemã, que conhecera de perto em seus estudos, tornou-se uma espécie de idealista racionalista. Não espanta que White insistisse que todos os alunos da Universidade de Cornell, ainda que buscassem graduar-se agrônomos ou afins, fossem submetidos ao ensino clássico. “Quando fazendeiros educam seus filhos” dizia White, “eles não os educam para serem fazendeiros”.⁹⁴ Todavia, é curioso notar que as próprias exigências da Morrill Land Grant College Act, as próprias demandas da universidade que White buscava erigir e o próprio contexto industrialista americano pós-guerra impactaram Andrew White de tal sorte a leva-lo repensar o valor das ciências aplicadas. Essa valorização da tecnologia, longe de ser uma simples concessão temporária, tornou-se eixo central de sua visão científica e tecnológica. Poderíamos dizer, inclusive, que alimentou o positivismo que White desenvolveu tardiamente.

As porfias parlamentares pela aprovação da institucionalização da Universidade de Cornell, assim nomeada em homenagem a seu prócer filantropo, foram nada menos que renhidas. Quem discorre longamente sobre suas minúcias, de forma compreensivelmente apaixonada, é Carl Becker, historiador da própria instituição e que conviveu pessoalmente, em sua juventude, com Andrew White.⁹⁵ Não entraremos nos enfadonhos e complexos detalhes das políticas de gabinete norte-americanas. Ficaremos apenas com a afirmação, sumária e um tanto realista de Altschuller, de que “se a luta no Senado foi perturbada, o curso da lei na Assembleia

---

⁹³ WHITE apud ALTSCHULER, op. cit., p. 61.

⁹⁴ WHITE apud ALTSCHULER, op. cit., p. 88.

⁹⁵ BECKER, op. cit., pp. 90-110.

foi pesadelesca”.⁹⁶ Em especial, os partidários que buscavam favorecer a *People’s College*, em Havana, e a *State Agricultural College*, em Ovídeo, dificultavam como podiam as ambições de White. Após ásperas negociações, porém, foi aprovada a lei que sancionava a fundação da Universidade de Cornell, em Ithaca, estado de Nova York.

White se dispôs a ajudar Ezra Cornell na busca por um presidente adequado para a instituição. Foi com meia-surpresa que White recebeu o convite do patrono da universidade para, ele próprio, presidi-la. Foi também com meia-hesitação que aceitou a proposta. No mesmo instante em que tornava-se presidente da universidade, via-se forçado a declinar um delicioso e muito aguardado convite para assumir um posto magisterial na Universidade de Yale, um sonho que arrastava desde sua educação secundária. Da porfia das vontades surgiu o presidente e arquiteto da nova instituição. A ele cabia definir a orientação pedagógica da universidade. Era a oportunidade de ouro que há muito almejava. White implementaria uma série de inovações de franca inspiração germânica, sendo a principal delas a flexibilização do currículo discente, concedendo maior liberdade de escolha ao aluno.

Após uma intensa temporada pela Europa, comprando livros e equipamentos para a universidade, Cornell é inaugurada no dia 7 de outubro de 1868, em meio a muitas incertezas e inúmeras incompletudes. Como era de se esperar, faltava muito – de professores a cimento – para que cumprisse seus propósitos. Em seu discurso inaugural, White oferece já o mote que marcaria toda sua obra, qual seja, uma dialética simplista entre o “velho” e o “novo”. O objetivo da instituição, diz White, é executar “uma libertação das velhas ideias sob as quais a educação tem estado gemendo”.⁹⁷ Mas a propaganda foi efetiva. Cornell abriu suas portas com 418 alunos em sua primeira turma, um recorde para o ensino superior americano.

Cornell nasceria sob a bandeira do “anti-sectarismo”. É preciso que se entenda o peso histórico do fato: Cornell foi a primeira instituição de ensino superior de todo território americano a postular sua autonomia em relação à filiação denominacional. A universidade não seria ligada à igreja episcopal, nem à igreja presbiteriana, tampouco aos metodistas ou batistas. White singrava por águas bastante desconhecidas. A reação ao seu projeto, fruto, para muitos, de incontestável sandice e imprudente arrogância, foi imediata. Cornell foi insistentemente alvejada por ser uma “instituição radical”. A desconfiança e a suspeita pairavam sempre sobre

---

⁹⁶ ALTSCHULER, op. cit., p. 62.

⁹⁷ WHITE apud ALTSCHULER, op. cit., p. 87.

as cercanias de Ithaca. Em seu discurso de inauguração de Cornell, White enfatizou que não permitiria que as “preocupações sectárias” a governassem. Idealizara a instituição como verdadeiro abrigo para o aluno e o acadêmico que não professassem o Cristianismo.⁹⁸

A solução de White para o problema do “sectarismo” era o pluralismo. Assim como Ezra Cornell, White não admitiria a contratação de professores baseada em afinidades religiosas, mas isso não vetava a presença de professores confessionais nos quadros da universidade. No mais das vezes, White buscou um balanço entre professores amplamente liberais em seu Cristianismo e professores cuja confissão de fé era precisamente demarcada. Para além da dimensão magisterial, White insistia, a toda ocasião, que a capela universitária era um garante da isonomia religiosa. Quando, em 1872, Dean Sage, filho de Henry Sage, por sua vez membro do Conselho de Curadores de Cornell, propôs uma generosa oferta de 30 mil dólares em troca da presença exclusiva de um ministro episcopal na nova capela da universidade (construída por seu pai), White se viu forçado a declinar cordialmente o regalo, alegando que a feita contrariava os princípios mais essenciais da universidade e ensejava a ira de outras denominações que quedariam excluídas da ministração dos cultos. O púlpito de Cornell, assegurava White, deve contar com representantes de todas as denominações.⁹⁹

Por sensato que parecesse, White não cessou de acumular sobre si acusações da parte das igrejas e das almas devotas ao tradicionalismo universitário americano. A crítica dizia que a postura anti-denominacional de Cornell infundiria nos alunos a noção de que a indiferença religiosa era um caminho válido. Antes, e em vez de, levar seus alunos à contemplação da essência do Cristianismo, Cornell estaria sugerindo a seus alunos que as doutrinas cristãs, e consequentemente o Cristianismo, não lhes eram de maneira alguma essenciais. Para além de sublinhar que os maiores hereges provieram dos mais ortodoxos berços, White respondia que os valores mais duradouros do Cristianismo, em contrapartida, eram aqueles forjados em meio a dúvidas excruciantes. É de se compreender que seus críticos concluíssem, de sua fala, que o ceticismo tinha algo a contribuir ao Cristianismo, e que essa era, precisamente, a campanha de White e sua universidade.

Um dos maiores focos das refregas religiosas a que a Universidade de Cornell e Andrew White foram submetidos foi sua própria *alma mater*, Yale. Seu famoso reitor, Noah Porter, ele

---

⁹⁸ ALTSCHULER, op. cit., p. 67.

⁹⁹ Ibidem, p. 80.

próprio empilhando soçobros no zelo pela ortodoxia cristã de sua universidade, não pode deixar de apontar que a isenção confessional e denominacional não poderia senão erodir, vagarosamente, o Cristianismo em si. É evidente que a relação de White com Yale tornava tudo muito mais passional: primeiramente, a declinação de sua nomeação para o professorado de história da arquitetura e belas artes, em 1863, em razão de sua heterodoxia religiosa; posteriormente, a recusa de White ao cargo de professor de história da arte, em função das obrigações que o prenderam à Cornell. Seja como for, a capela continuava sendo o fortim de sua defesa, e a liberdade de investigação intelectual começava a se afigurar, bastante cedo no pensamento de White, como a principal armaria de contra-ataque.¹⁰⁰

A capela, entretanto, tinha seus problemas. A frequência dos alunos, inicialmente facultativa em razão de seu tamanho diminuto, tornou-se obrigatória quando da inauguração das novas instalações. White, como vimos, não confiaria o púlpito exclusivamente a uma denominação. Por outro lado, a persistência contumaz do presidente no convite de ministros “não-sectários” acabou por tornar o “não-sectarismo” a única seita compatível com a capela de Cornell. Como bem observou Altschuller, “sua insistência em uma universidade Cristã mas não-sectária, assim, era uma tentativa de transferir sua própria filosofia religiosa para Cornell”.¹⁰¹ Mas White jamais transigiu com a acusação de irreligião. Dizia que a Constituição previa a separação entre Igreja e Estado, e que a Universidade de Cornell, que contava com recursos públicos e deveria prestar contas ao estado, não poderia se imiscuir em questões denominacionais. Os acusantes realçavam contradição em sua fala, já que a universidade ou é laica, ou é religiosa; White, com todas as letras, replicava que, em Cornell, o culto religioso “não foi secularizado, ou empurrado para escanteio”.¹⁰² Antes,

“Cornell é governada por um corpo de Conselheiros Cristãos, conduzida por professores Cristãos, e é uma Instituição Cristã. Sua inauguração se iniciou com um simples culto Cristão e *nenhum* culto público foi iniciado sem aquela petição completa oferecida pelo próprio Fundador do Cristianismo, a oração do Senhor.”¹⁰³

---

¹⁰⁰ Ibidem, p. 99.

¹⁰¹ Ibidem, p. 96.

¹⁰² Ibidem, p. 80.

¹⁰³ Ibidem, p. 81.

Mas a retórica, ou até mesmo a coerência de White, não seriam suficientes para aplacar as críticas que desmoronavam sobre Cornell. Estava dado o contexto para que White respondesse seus denunciantes de forma – pensava ele – mais séria, mais robusta e mais vigorosa. Procuraria impingir-lhes derrota retumbante, de sorte que a única saída fosse o armistício. Essa batalha que White iniciaria se converteria, em breve, na obra de sua vida: *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*.

1.3 “THE WARFARE”: FUNDAMENTOS E CONTEXTO HISTÓRICO

1.3.1 Entre a cruz e a espada: “The Warfare” em seu contexto histórico

Para além das demandas imediatas que a defesa da universidade impôs sobre White, nosso autor, como regra universal, é fruto de seu contexto histórico, reverberando-o em alguma medida e com ele contribuindo reciprocamente. Faremos agora uma breve incursão pelo contexto político e intelectual do século XIX, buscando apresentar as origens do mote bélico e da metáfora militar que orienta a obra de Andrew Dickson White.

Metáforas militares não foram uma exclusividade de Andrew Dickson White. James Moore foi o primeiro a indicar as guerras que se desenrolaram no século XIX como uma das importantes fontes dessas analogias.¹⁰⁴ A Guerra da Crimeia (1853-1856), a Revolta dos Cipayos (1857-59), a Primeira Guerra dos Bôeres (1880-81) e, especialmente, a Guerra Civil Americana (1861-65), teriam todas contribuído para fazer do imaginário Ocidental e cristão cativo de uma batalha campal. Mais: com frequência os conflitos eram idealizados como a luta de soldados cristãos contra homens pagãos ao redor do mundo. A noção de “Cruzada” e a associação entre os exércitos nacionais e os cristãos como “soldados de Cristo” teria contribuído para popularizar o discurso de guerra.

Moore encontra, no século XIX, sermões e hinos de teor militarista. Indubitavelmente, o *Hino de Batalha da República* é o mais famoso deles. Elaborado no início da Guerra Civil, tornou-se um hino mundialmente conhecido e celebrado por cristãos, inconfundível por sua

---

¹⁰⁴ MOORE, op. cit., passim. Cf. especialmente Parte I, pp. 19-101.

cadência musical de batalha. Originalmente, apresenta um paralelo entre o julgamento dos ímpios e a Guerra Civil:

Mine eyes have seen the glory of the coming of the Lord He is trampling out the vintage where the grapes of wrath are stored, He has loosed the fateful lightening of His terrible swift sword His truth is marching on.	Já refulge a glória eterna De Jesus, o Rei dos Reis; breve os reinos deste mundo Seguirão as suas leis! Os sinais da sua vinda mais se mostram cada vez. Vencendo vem Jesus!
Glory! Glory! Hallelujah! Glory! Glory! Hallelujah! Glory! Glory! Hallelujah! His truth is marching on.	Glória, glória! Aleluia! Glória, glória! Aleluia! Glória, Glória! Aleluia! Vencendo vem Jesus!
I have seen Him in the watch- fires of a hundred circling camps They have builded Him an altar in the evening dews and damps I can read His righteous sentence by the dim and flaring lamps His day is marching on.	O clarim que chama os crentes à batalha já soou; Cristo, à frente do seu povo multidões já conquistou. O inimigo em retirada, seu furor patenteou. Vencendo vem Jesus!
Glory! Glory! Hallelujah! Glory! Glory! Hallelujah! Glory! Glory! Hallelujah! His truth is marching on.	Glória, glória! Aleluia! Glória, glória! Aleluia! Glória, Glória! Aleluia! Vencendo vem Jesus!
I have read a fiery gospel writ in burnish'd rows of steel, "As ye deal with my contemners, So with you my grace shall deal;" Let the Hero, born of woman, crush the serpent with his heel Since God is marching on.	Eis que em glória refulgente sobre as nuvens descera, e as nações e os reis da terra com poder governará. Sim, em paz e santidade toda a terra regerá. Vencendo vem Jesus!
Glory! Glory! Hallelujah! Glory! Glory! Hallelujah! Glory! Glory! Hallelujah!	Glória, glória! Aleluia! Glória, glória! Aleluia!

His truth is marching on.	Glória, Glória! Aleluia! Vencendo vem Jesus!
He has sounded from the trumpet that shall never call retreat	E por fim entronizado
He is sifting out the hearts of men before His judgment-seat	as nações há de julgar, Todos grandes e pequenos,
Oh, be swift, my soul, to answer Him! be jubilant, my feet!	o Juiz hão de encarar. E os remidos, triunfantes,
Our God is marching on.	Lá no céu irão cantar: Venceu o Rei Jesus!
Glory! Glory! Hallelujah!	
Glory! Glory! Hallelujah!	Glória, glória! Aleluia! Glória, glória!
Glory! Glory! Hallelujah!	Aleluia!
His truth is marching on.	Glória, Glória! Aleluia! Venceu o rei Jesus! ¹⁰⁵
In the beauty of the lilies Christ was born across the sea, With a glory in His bosom that transfigures you and me: As he died to make men holy, let us live to make men free, While God is marching on.	

Ademais, Moore ressalta que organizações cristãs fundadas no século XIX com frequência apelaram à metáfora militar.¹⁰⁶ É o caso de um dos maiores órgãos de caridade do mundo, o *Salvation Army*, fundado em 1865 por William Booth, ministro metodista na Inglaterra, e do *Church Army*, fundação evangelística britânica criada em 1882. Essas organizações, por sua vez, amparavam-se na noção bíblica de “Senhor dos exércitos”, um dos títulos veterotestamentários de Deus (Isaías 1:24) e da própria metáfora paulina do soldado cristão, registrada em Efésios 6.

Em termos eclesiais, o contexto também era de crise. O problema da escravidão e a força que ganhava o abolicionismo dividiu as igrejas protestantes nos Estados Unidos. Franqueados do “evangelicalismo social”, como Henry Ward Beecher (1813-87) e Charles Grandison Finney (1792-1875) protagonizavam o “Segundo Avivamento” americano às

---

¹⁰⁵ A letra de Julia Ward Howe (1861), baseada na música “John Brown’s Body”, é aqui apresentada em versão portuguesa de Ricardo Pitrowsky (1891-1965). A tradução traz uma estrofe a menos que o original.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 53.

vésperas da Guerra Civil.¹⁰⁷ Sua militância abolicionista, sua pregação itinerante e sua homilética violenta e flamejante pareciam transformar as igrejas de Cristo em quartéis. Nas palavras de Timothy Smith, tratou-se de uma “guerra espiritual contra a escravidão”.¹⁰⁸ Não espanta que Dwight L. Moody, um dos principais pregadores do período, tivesse servido ativamente durante a guerra. Seu vocabulário eclesiástico, aparentemente, havia sido importado daquele conflito: uma “campanha” era sinônimo de “missão local”, e “pressionar a luta” era o mesmo que “testificar ousadamente”.¹⁰⁹

Em que pese o papel dos cristãos na ambientação militarista do século XIX, não cristãos contribuíram tanto ou mais na criação do espírito da época. É impossível ignorar o papel exercido por T. H. Huxley (1825-95) na formação de uma mentalidade militar, notavelmente no que concerne ao relacionamento entre ciência e religião. Ele, o famoso “bulldog de Darwin”, se auto intitulou “gladiador-general” da ciência evolutiva. Pouco espanta que a metáfora favorita de Huxley tenha sido a da batalha, ou que encontremos em seu texto semelhanças impressionantes com a obra de White:

“Teólogos extintos ditam-se sobre o berço de cada ciência, como as cobras estranguladas ao lado de Hércules; e a história registra que sempre que a ciência e a ortodoxia se opuseram completamente, a última foi forçada a se retirar do inventário, sangrando e esmagada, se não aniquilada; golpeada, se não assassinada.”¹¹⁰

De fato, James Moore afirma que “Huxley não teria deixado de digerir o *Conflito* de Draper e a *Warfare of Science* de White”.¹¹¹ Seria temerário propor que a belicosidade de Huxley tenha derivado dessas obras, mas é lícito pensar que elas confirmaram suas certezas e

---

¹⁰⁷ O caso de Beecher é especialmente interessante porque alinhava-se a uma corrente cristã progressista do ponto de vista moral e também teológico, argumentando que a Bíblia seria um registro progressivo do desvelar do conhecimento humano no que tange às coisas sociais e espirituais. O elogio de White a ele é rasgado: “Quanto a Beecher, nada poderia exceder seu brilhantismo ousado. Ele era um homem de gênio; mais um poeta do que orador; simpático a toda causa nobre; e decisivamente destemido dos guarda-bancos dentro de sua igreja ou da turba fora dela”. WHITE, *Autobiography*, vol. 2, p. 528. Não deixa de ser irônico que Beecher tenha sido, nas palavras de Kennedy, “um dos primeiros que tentaram combinar a teoria da evolução em sua versão Spencer-Fiske com a doutrina Cristã”. Em outras palavras, buscou misturar teologia e ciência, um pecado capital para White, como veremos adiante. Cf. KENNEDY, Gail. *Evolution and Religion: The Conflict Between Science and Theology in Modern America*. Boston: D. C. Heath and Company, 1957, p. X; BEECHER, Henry Ward. *The two revelations*. In: KENNEDY, *ibidem*, pp. 14-21.

¹⁰⁸ SMITH, Timothy apud MOORE, *op. cit.*, p. 54.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 55.

¹¹⁰ HUXLEY, Thomas Henry apud MOORE, *op. cit.*, p. 60.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 58.

abasteceram sua cruzada pessoal contra a teologia. Huxley era promotor consciente da refrega entre a ciência evolutiva e a Igreja, e via nisso algo positivo. Em seu debate com George Mivart, comentou acerca do escolástico católico Francisco Suárez:

“Se Suarez afirmou corretamente a doutrina católica, então a evolução é uma completa heresia. E assim eu penso que seja... Um de seus [evolução] grandes méritos, aos meus olhos, é o fato de que ocupa a posição de completo e irreconciliável antagonismo àquele vigoroso e consistente inimigo da mais alta vida intelectual, moral e social da humanidade – a Igreja Católica.”¹¹²

Huxley não estava sozinho. Em 1864 formou-se na Inglaterra o Clube-X, um clube de “notáveis” da pesquisa científica cujo nome pueril fazia jus ao seu propósito. “O laço que nos unia”, disse o matemático T. A. Hirst, “era a devoção à ciência pura e livre, desembaraçada de dogmas religiosos”.¹¹³ Huxley, naturalmente, estava entre eles. Edward Frankland, outro integrante, tomava Darwin, Huxley e Spencer como os “três grandes evangelistas modernos”. O Clube-X engajava-se em debates com clérigos conservadores e era o mais franco indício de uma campanha sociológica consciente contra a proeminência da igreja na pesquisa científica. Collin Russell descreveu essa “Cruzada Científica” na Inglaterra Vitoriana como uma disputa pela “hegemonia cultural”, no sentido gramsciano do termo: uma disputa pela supremacia de uma “weltanschauung”.¹¹⁴

O que se desenrolou no século XIX, diz Russell, era um tanto diferente de uma batalha entre a *ciência e religião* – foi, antes e acima de tudo, uma porfia entre *cientistas e religião*. “Cientistas”, no caso, em uma referência deliberadamente anacrônica. O termo havia acabado de ser forjado e designava antes uma prática do que uma profissão, mas surgia já indissociavelmente ligada a um grupo secularizado. Em suas “campanhas”, o Clube-X, quartel dos pretensos cientistas profissionais, cuidou de promover uma ofensiva poderosa contra a cidadela eclesiástica. Dois movimentos lhe foram bastante eficazes. O primeiro foi a criação de uma fronteira rígida e bem definida entre “ciência” e “religião”.

“A posição impregnável da ciência pode ser descrita em poucas palavras. Nós reclamamos da teologia, e havemos de lhe arrancar, o domínio inteiro da teologia cosmológica”.¹¹⁵

---

¹¹² HUXLEY, Thomas Henry apud MOORE, op. cit., p. 64.

¹¹³ HIRST, T. A. apud RUSSELL, Colin A. op. cit., pp. 13-14.

¹¹⁴ RUSSELL, op. cit., p. 10.

¹¹⁵ TYNDALL, John apud RUSSELL, op. cit., p. 16.

As palavras de John Tyndall, físico proeminente cuja obra principal foi sua campanha pelo agnosticismo, mostra ao mesmo tempo a ambição da “ciência” e o trivializar do problema fronteiriço. Tyndall está dizendo, em outras palavras, que compete à ciência investigar tudo o que diz respeito ao universo e sua ordem, o qual deve imediatamente tomá-lo de assalto da religião. Nasce assim, em uma oração ingênua e pretensiosa, uma fronteira que jamais antes havia sido postulada com tamanha precisão e imprudência – nem pelos homens de fé que se debruçavam sobre a ciência, nem pelos homens de ciência que abraçaram uma fé.

O segundo movimento perspicaz dos “cientistas” consistiu em revestir o Clube-X e suas atividades de um caráter religioso e litúrgico. Huxley chegou a falar em uma “Igreja científica” e referiu-se a si mesmo como “Bispo”. Francis Galton, célebre por suas doutrinas eugênicas, fez uso do termo “sacerdócio científico”, deixando entrever vestígios de positivismo. Os encontros do clube contavam com uma “Preleção dominical”, um conjunto de “sermões laicos”¹¹⁶ e “pregações”, que poderia ser eventualmente acompanhado de um “Hino à Criação” – e que tomava a Criação, evidentemente, como a própria divindade.¹¹⁷ Huxley parece ter se aproveitado, assim, de uma disposição religiosa natural do homem para promover sua visão sacralizada da natureza e suas leis.

A essa altura, um aspecto histórico e historiográfico nos parece ser digno de nota. Se James Moore defendeu em sua obra que o Ocidente enfrentou uma crise de fé que deixou os cristãos em guarda contra possíveis elementos perturbadores da comunidade cristã, o que explicaria por fim a hostilidade em relação ao darwinismo e à ciência naturalista, Colin Russell se esforça por identificar uma ameaça vivenciada pelos “cientistas” que se reverteria em animosidade em relação ao clero. Segundo Russel, “pelos anos de 1870 tornou-se aparente que a ciência inglesa estava sob ameaça não somente da Igreja mas de inimigos que prometiam causar um estrago muito maior”. Os inimigos seriam três: a ignorância científica do público em geral, evidenciado pelo baixo nível de educação científica; o desinteresse ou mesmo a antipatia em relação à prática científica, que estava ainda longe do prestígio que a medicina ou o direito gozavam; e, finalmente, a própria hostilidade pública em relação aos naturalistas evangelistas,

---

¹¹⁶ BROOKE, op.cit., p. 31.

¹¹⁷ RUSSELL, op. cit., pp. 16-17.

que frequentemente faziam apelos excessivamente materialistas, ao ponto de causar mal-estar entre seus ouvintes.¹¹⁸

Frank Turner, que dedicou boa parte de sua pesquisa à prática científica na Inglaterra Vitoriana, nos oferece outros elementos ainda para a montagem do contexto histórico da publicação da *Warfare* – a qual não devemos perder de vista. Segundo Turner, as interpretações que versaram sobre o relacionamento entre ciência e religião no século XIX deram crédito excessivo aos instrumentos de polêmica, gerando uma imagem distorcida da complexidade real do tema.¹¹⁹ O debate teórico e epistemológico a respeito da natureza da prática científica, indiscutivelmente impulsionado pelo naturalismo novecentista, tem seu lugar e importância, diz Turner, mas faz parte de um cenário muito mais amplo e muito mais meândrico. O que estava em jogo, na verdade, era uma discussão sobre a comunidade científica, seus integrantes e seu papel social, além, evidentemente, dos métodos que deveriam implementar.

Turner, que se auto avalia um historiador intelectual, acaba enveredando pelo terreno da sociologia da ciência. De fato, John e Michael Evans procuraram mostrar a insuficiência dos debates epistemológicos quando se trata do processo de secularização.¹²⁰ A principal contribuição de Turner para nossa discussão se resume à sentença:

“A este respeito, o conflito Vitoriano entre ciência e religião representa um capítulo na história intelectual e social, ainda por escrever, da emergência da sociedade profissionalizada no Ocidente”.¹²¹

Entende, portanto, que a profissionalização da ciência foi o fenômeno histórico e social que orientou os debates, as desavenças e as fábulas delas derivadas entre “cientistas” e “teólogos”.¹²² A transferência da autoridade do teólogo para o “cientista” e da Bíblia para a

---

¹¹⁸ Ibidem, pp. 21-22.

¹¹⁹ TURNER, Frank M. **Contesting Cultural Authority**: Essays in Victorian Intellectual Life. New York: Cambridge University Press, 1993. Cf. especialmente pp. 171-200.

¹²⁰ EVANS, John H.; EVANS, Michael S, op. cit., passim.

¹²¹ Ibidem, p. 200.

¹²² Para uma visão panorâmica e uma proposição sistemática, ver MORRELL, J. B. “Professionalisation”. In: OLBY, R. C.; CANTOR, G. N.; CHRISTIE, J. R. R.; HODGE, M. J. S (eds.). **Companion to the History of Modern Science**. Londres e New York: Routledge Companion Encyclopaedias, 1990, pp. 980-89. Morrell defende seis aspectos centrais no processo de profissionalização: 1. Remuneração profissional, 2. Qualificação e titulação educacional especializada, 3. Aprimoramento técnico-laboratorial, 4. Desenvolvimento de linguagem técnica e esotérica, 5. Solidariedade e autoconsciência de grupo, 6. Surgimento de sistema de reconhecimento e recompensas meritocráticas.

Natureza forneceria o contexto social dessas escaramuças.¹²³ A palavra “cientista”, que usamos entre aspas, indica que apesar do termo ter sido forjado em 1834, pelo Rev. William Whewell, a profissão, como a conhecemos, estava longe de existir. Tradicionalmente a ciência britânica se fazia pelas mãos de homens que acabaram seguindo estudos acadêmicos por interesse e sendo ordenados por opção – ou falta dela –, ou ainda por amadores autônomos, que financiavam suas próprias pesquisas e não se impunham um ritmo marcado de labor, prestação de contas ou outras exigências profissionais.¹²⁴ Ademais, o papel da ciência na Inglaterra, há muito tempo, tornara-se aquele de disciplina auxiliar da Teologia Natural. Suas descobertas serviam à explicação do mundo e à decifração de seus mistérios, apontando sempre para o mistério e a maravilha de uma Criação divina. Teologia Natural e “Ciência” eram, assim, estritamente complementares. Arriscar-nos-íamos a dizer que esse era o “paradigma”, no jargão kuhniano, da ciência Vitoriana. A teologia norteava a pesquisa científica, orientava as perguntas a serem feitas e os questionamentos a serem vetados e inspirava a metodologia utilizada.

Em meados do século XIX, esse cenário começa a ser subvertido. O Clube-X, liderado por Huxley, Tyndall, Spencer e apaniguados, incumbiu-se da tarefa de formalizar a profissão de “cientista”, estipulando os critérios de trabalho e legitimidade da atividade científica. Segundo Turner, essa investida dizia respeito, autonomamente, ao âmbito social e institucional da prática científica. Independia, portanto, do debate epistemológico que consagrou, na historiografia, a tese do “conflito” entre ciência e religião. As disputas teriam acontecido com ou sem a obra de Darwin. John Greene assente com a ideia, dizendo que “Darwin não foi a única, ou mesmo a principal, causa dos debates encolerizados”.¹²⁵ O naturalismo não era pré-condição para o embate sócio-institucional da ciência. O que não significa dizer que ele não teve papel importante. “A epistemologia positivista”, afirma Turner, “forneceu um solvente intelectual para limpar a ciência contemporânea dos sobreviventes metafísicos e teológicos”.¹²⁶ Ainda assim, foi seu papel social que alavancou sua perspectiva epistemológica, e não o contrário,

---

¹²³ TURNER, loc. cit., p. 175.

¹²⁴ Ibidem, p. 183.

¹²⁵ GREENE, John C. **Darwin and the Modern World View**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981, p. 5.

¹²⁶ TURNER, loc. cit., p. 182.

“pois, na medida em que defensores da ciência crítica e profissional acabaram desfrutando de um maior prestígio social, sua visão do propósito e caráter da ciência se tornou mais amplamente aceita, embora não necessariamente por razões filosóficas ou científicas”.¹²⁷

Não seria a primeira vez que um paradigma científico triunfaria sobre outro, na Inglaterra, devido a manobras sociais e institucionais bem sucedidas. Em seu estudo que marcou época, Steven Shapin e Simon Schaffer demonstraram a maneira pela qual as relações, a fortuna, o prestígio e a retórica de Robert Boyle lhe asseguraram o primado do experimentalismo sobre o racionalismo no estabelecimento dos “fatos”, elevando-o ao posto de patrono da ciência moderna e marginalizando a empreitada científica de Thomas Hobbes.¹²⁸

De que forma, então, esses advogados da ciência asseguravam para si o prestígio necessário para impor seu paradigma científico? Diversos recursos foram empregados no esforço de convencimento social da primazia do “cientista” sobre o clérigo na prática científica. Note-se, primeiramente, que a divulgação era a chave do sucesso. Os empreiteiros da ciência ministravam palestras pela Inglaterra com fôlego inaudito e criaram, dentre muitos periódicos, a revista *Nature*, em 1869. Outro recurso empregado foi o grau de especialização nos estudos. Huxley e outros defendiam que os recursos para a investigação científica não poderiam ser concedidos a qualquer um que, por haver alcançado o mínimo de conhecimento em álgebra, se proclamasse um matemático. O termo “naturalista”, dizia, comportava um rol variado de ineptos científicos, indignos do título de cientistas. A especialização era fundamental para a prática científica. Não havia espaço para amadorismo. Por isso mesmo o clero, imerso em preocupações de ordem metafísica, teológica e teleológica, era acusado de uma “dupla lealdade” incompatível com a investigação científica. A ideia de um “duplo chamado”, o de clérigo e cientista, foi sistematicamente alvejada por ser um embaraço, uma contradição basilar.

Um dos maiores campeões desse ataque foi Francis Galton. Em sua obra *Homens de ciência ingleses: sua natureza e formação*, de 1874, esforçou-se por demonstrar que “a carreira científica é incompatível com o caráter sacerdotal”.¹²⁹ A natureza de disputa social da obra fica evidente quando Galton estabelece seus próprios critérios para considerar alguém um “homem

---

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ SHAPIN, Steven; SCHAFFER, Simon. **Leviathan and the Air-Pump**. Hobbes, Boyle and the Experimental Life. Princeton: Princeton University Press, 1985, passim.

¹²⁹ GALTON, Francis apud TURNER, op. cit., p. 185.

de ciência”, e nesse mesmo critério fundamenta estatísticas supostamente objetivas. O “homem de ciência”, segundo Galton, deve a) ter sido eleito para a Royal Society após 1850, pouco depois que os critérios de membresia tornaram-se bem mais rígidos; b) ter ganhado uma medalha por seu trabalho; c) haver presidido uma sociedade intelectual; d) ter sido eleito para o Conselho da Royal Society ou ocupado uma cadeira universitária de renome.¹³⁰ Eis um crivo jamais antes outorgado ou mesmo aventado na história da prática científica Ocidental, crivo que, evidentemente, excluía uma parcela enorme de homens que se pensavam e se pretendiam “cientistas”, notadamente aqueles ligados à igreja.

Finalmente, um dos mais eficazes recursos empregados pelo movimento profissionalizante da ciência foi um redimensionamento consciente e agressivo da função social, dos propósitos e fins da ciência. Se a pesquisa científica, por assim dizer, até meados do XIX era pouco mais que um apêndice da Teologia Natural, o discurso de Huxley e seus aparceirados buscava “relacionar o avanço da ciência e seus praticantes à segurança física, econômica e militar da nação”, bem como “ao alívio da injustiça social”.¹³¹ A ciência, assim, deveria se provar uma serva do vasto e potente império britânico, e não uma serva de Deus. Turner sumariza assim a questão:

“os cientistas emergiram como o partido educacional da eficiência nacional e da visão imperial cujas preocupações e auto interesse formavam um com as demandas médicas, econômicas, militares e industriais da nação.”¹³²

Randolph Cock observou, debruçando-se sobre o papel da Marinha britânica no desenvolvimento científico, que esse discurso nacionalista era comum no interior da instituição. A perspectiva é geralmente ressaltada, diz Cock, por historiadores que se alinham a pensadores como Foucault, que enxergam na ciência e sua associação com o governo uma forma de exercício de poder.¹³³ Seja como for, a ciência Huxleyana vinha se juntar à ciência Humboldtiana, marcada pelos estudos holísticos e empíricos a serviço da Marinha e do

---

¹³⁰ Ibidem, p. 186.

¹³¹ Ibidem, p. 182.

¹³² Ibidem, p. 198.

¹³³ COCK, Randolph. *Scientific Servicemen in the Royal Navy and the Professionalisation of Science, 1816-1855*. In: KNIGHT, David M.; EDDY, Matthew D. **Science and Beliefs**. From natural philosophy to natural science, 1700-1900. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005, pp. 99-100.

Império.¹³⁴ Cock, além de mostrar que até meados do século XIX Marinha, devido ao seu elevado orçamento, era a única instituição capaz de assegurar uma carreira de “cientista” com remuneração apropriada, esclareceu também que a teologia natural, tanto quanto o colonialismo e o comércio, era uma fonte de poderoso estímulo para a pesquisa científica. Mas Cock reconhece que, no final, o singular profissionalismo da Marinha preparou o terreno para que “T. H. Huxley e outros se lançassem nas carreiras científicas enquanto, reconhecidamente, cientistas *professionais*”.¹³⁵

O resultado foi um êxito notório. No último quarto do século XIX os membros do clero anglicano bateram em rápida retirada da esfera da pesquisa científica, abrindo uma larga avenida para os novos cientistas profissionais, em geral secularizados e adeptos de uma epistemologia positivista e naturalista. No final do século XIX, por volta de 1895, Andrew White já proclamava o triunfo da profissionalização e de sua consequente secularização:

“Por toda a parte entre as principais nações modernas a mesma tendência geral é vista. Durante o quarto de século findado, o controle da instrução pública, não apenas na América, mas nas principais nações da Europa, passou cada vez mais do clero ao laicado. Não apenas os presidentes das maiores universidades dos Estados Unidos são, com uma ou outra exceção, leigos, como a mesma coisa é vista nas velhas fortalezas europeias da teologia metafísica. Em minha primeira visita a Oxford e Cambridge, quarta anos atrás, elas estavam inteiramente sob controle eclesiástico. Agora, tudo isso mudou. Um eminente integrante do atual Governo Britânico disse recentemente, ‘Um candidato a um alto posto universitário cai em desvantagem se ordenado’ ”.¹³⁶

Mas há ainda um outro lado da história. Transformações no interior da própria Igreja Anglicana ajudam a explicar o enfraquecimento eclesiástico nos projetos científicos. Pouco antes da metade do século XIX, um influente movimento anglicano, patrocinado pela Alta Igreja e tendo como epicentro da Universidade de Oxford, passou a militar em favor de uma retomada dos laços com a Igreja de Roma e a restauração de práticas antigas ligadas à tradição

---

¹³⁴ Susan Faye Cannon define a “Ciência Humboldtiana” como um conjunto que contemplava “astronomia e a física terrestre e a biologia da terra, todas observadas de um ponto de vista geográfico, com o objetivo de descobrir conexões matemáticas quantitativas e inter-relações – “leis” [...] quadros e gráficos”. Humboldt teria também elevado a busca pela profissionalização da ciência. Meteorologia, magnetismo terrestre e “tidology”, o estudo das marés, estavam todos a serviço do estado. Em certo sentido, sua ciência se propunha a superar o ideal experimental de Francis Bacon e sistematizar um conjunto orgânico de fatores. Cf. CANNON, Susan Faye. **Science in Culture: The Early Victorian Period**. New York: Dawson, Folkestone, and Science History Publications, 1978, esp. capítulos 3 e 4.

¹³⁵ COCK, loc. cit., p. 111.

¹³⁶ WHITE, **Warfare**, vol. 1, p. XI.

católica. Mais do que isso, os *tractarianos*, como foram chamados, reivindicavam que a igreja se desvinculasse de assuntos que escapavam à sua natureza institucional e teológica. Muitos jovens foram influenciados por esse movimento, que reclamava para as funções eclesiásticas, em caráter exclusivo, as atividades sacerdotais, devocionais e teológicas. Em suma, a própria igreja procurou se desonerar da árdua tarefa da pesquisa científica.¹³⁷ O mesmo A. D. White via nisso a verdadeira essência da igreja e o único caminho pacífico e proveitoso para a humanidade:

“Minha crença é que no campo deixado a eles – seu campo, propriamente – o clero fará cada vez mais, conforme eles deixam de lutar contra os métodos e conclusões científicas, e trabalham de forma ainda mais nobre e mais bela do que qualquer coisa que eles tenham feito até aqui”.¹³⁸

Cada vez mais, vetores internos e externos ao Cristianismo institucionalizado conduziam a um divórcio entre os sacerdotes da igreja e os homens de ciência. Já no primeiro quartel do século XX, o retrato da atividade científica na Inglaterra era o exato inverso do que fora um século antes. Isso explica, segundo Turner, a baixa circulação da obra de Draper nesse período. O conflito entre clérigos e cientistas pelo controle da ciência já havia se esgotado, e a vitória estava já assegurada para os últimos. O caso de Andrew White era um pouco diferente. Sua obra possui ainda visibilidade, não tanto pelo conflito narrado entre a ciência e a teologia, ou entre os homens alojados em cada âmbito, mas por ser também, sua obra e sua vida, uma história da busca pela emancipação educacional da ciência em relação ao clero, uma realidade que os ingleses continuaram a vivenciar em suas instituições.¹³⁹

1.3.2 Produção, recepção e fundamentos da obra

Deixando o contexto externo mais amplo, é valioso, antes de verticalizarmos nosso estudo na obra de White, discorrermos sobre o contexto mais restrito de produção da obra e oferecer ao leitor uma visão panorâmica do que nos aguarda adiante. Como já notamos, *Warfare* é uma resposta às dificuldades imediatas que White encontrou na instalação da Universidade

---

¹³⁷ TURNER, loc. cit., p. 188

¹³⁸ WHITE, loc. cit., p. XII.

¹³⁹ TURNER, loc. cit., p. 199.

de Cornell.¹⁴⁰ Em capítulo autobiográfico sugestivamente intitulado “PEDRAS, TEMPESTADES E PERIGOS – 1868-1874”, Andrew White descreve as dificuldades que enfrentou durante a fundação e os primeiros anos da universidade. Uma das dificuldades que lamenta “foram os contínuos ataques feitos por bons homens em várias partes do Estado e da Nação”, homens que viam em Cornell um forte de “ideias religiosas antagonistas às suas próprias”, bem como “ideias em educação passíveis de danificar suas faculdades sectárias”.¹⁴¹

No evento inaugural de Cornell, White reclama da distorção de suas palavras por parte de jornais denominacionais. Alcinhas de “ateísmo” e “infidelidade” – acusações que, se não são as favoritas de seus insultuosos, são ao menos as preferidas do próprio White – o incomodavam sobremaneira. Eis sua resolutiva:

“Por um longo tempo eu me mantive na defensiva, esperando que as provisões tomadas para o crescimento da vida religiosa dentre os estudantes pudessem mostrar que nós não éramos tão iníquos quanto éramos representados; mas, como tudo isso parecia apenas amargurar ainda mais nossos adversários, eu finalmente decidi tomar a ofensiva, e sendo convidado para ministrar uma palestra no grande salão do Cooper Institute em Nova York, tomei como meu tema ‘Os Campos de Batalha da Ciência’. Nesta, meu esforço foi mostrar como, em nome de um suposto interesse da religião, homens zelosos e excelentes, por muitas eras e em muitos países, se opuseram amargamente a vários avanços da ciência na educação, e que tal oposição redundou nos resultados mais perversos, não apenas para a ciência e a educação, mas para a religião”.¹⁴²

Observador, James Moore informa seus leitores de que as palavras de White podem enganar seus verdadeiros propósitos. “Crendo eles mesmos estarem sob o impacto de um simples fato histórico”, diz Moore, “seus leitores comumente sucumbiram à força dos parágrafos de abertura do livro, pouco atinando sua origem no campo de batalha pessoal do Presidente White em Cornell”.¹⁴³ Significa que a *Warfare*, para além de uma simples contribuição acadêmica, foi concebida como um monumento à Universidade de Cornell, uma justificativa da própria razão de ser da instituição. Isso explica, em grande parte, o teor secularista de sua obra. Segundo White,

---

¹⁴⁰ ALTSCHULLER, op. cit., p. 202.

¹⁴¹ WHITE, Andrew Dickson. **Autobiography of Andrew Dickson White, Volume 1**. San Diego: ICON Classics, 2008, p. 387.

¹⁴² Ibidem, p. 390.

¹⁴³ MOORE, op. cit., p. 36. Neste caso, o autor se refere à *Warfare of Science*, e não à *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*.

“Este livro é apresentado como uma espécie de *Festschrift* – um tributo à Universidade de Cornell que ingressa em seu segundo quarto de século de existência, e provavelmente meu último tributo”.¹⁴⁴

Não podemos perder de nosso horizonte que o impulso primordial de Andrew White na escrita de *Warfare* foi a elaboração de uma defesa de sua prática educacional em Cornell. É evidente que, sendo a universidade plenamente desvinculada de instituições religiosas, White defenderia que a ciência pode e deve seguir o mesmo padrão. Essa mentalidade, naturalmente, é anterior à *Warfare*, posto que orientou os esforços de White para assegurar a construção de uma instituição de ensino secular que antecede a obra. Do ponto de vista sociológico, é interessante notar que o compromisso de White com a instituição que presidia o amarrou durante décadas, e vitaliciamente, à tese que elaborou. Seus muitos artigos que comporiam a obra final, como veremos, remontam todos a esse comprometimento primordial em resguardo de Cornell. O próprio White reconhece que, embora a ideia da obra lhe tenha ocorrido como que de sobressalto, foi o contexto das disputas institucionais que a ensinaram:

“Conforme a luta se aprofundou [...] logo se tornou claro que permanecer na defensiva apenas deixava as coisas piores. Então aconteceu que me sobreveio uma noção da real dificuldade – o antagonismo entre a visão teológica e científica do universo e da educação em relação a esta [...]”.¹⁴⁵

A *Warfare* possui um histórico próprio de publicações. Não se trata de obra que nasce pronta, mas que se constrói ao longo de décadas. Seu embrião foi uma comunicação dupla: uma “oração” oferecida à sociedade *Phi Beta Kappa* da Brown University e uma palestra ministrada no salão do Cooper Institute, em Nova York, a 18 de dezembro de 1869. Ao que tudo indica, elas possuíam o mesmo conteúdo. Seu título? “*The Battle-fields of Science*”. Um sucesso. No dia seguinte a palestra foi publicada na íntegra no *New York Tribune*¹⁴⁶. A palestra foi revisada, expandida e publicada no *Popular Science Monthly*, a publicação propagandista de E. L. Youmans, em artigo com duas partes, intitulado *The Warfare of Science*, em fevereiro e março de 1876. Após nova revisão e ampliação, os artigos se transformaram em um pequeno livro com título de mesmo nome, publicado no mesmo ano de 1876, tanto na América quanto na Europa. A partir de então, entre 1885 e 1895, A. D. White contribuiu com intensa regularidade no *Popular Science Monthly*, com um conjunto de artigos intitulados *New Chapters in the*

---

¹⁴⁴ WHITE, *Warfare*, vol. 1, p. XI.

¹⁴⁵ Ibidem, p. VIII.

¹⁴⁶ James Moore aponta que a publicação se deu no *New York Daily Tribune*. O jornal, entretanto, foi descontinuado em 1866, e, no seu lugar, inaugurou-se o *The New York Tribune*.

Warfare of Science. Cada artigo possuía seu subtítulo e a numeração de sua parte. São cinco partes no subtítulo “Ciências Físicas”, quatro partes em “Medicina”, duas em “Antropologia”, e assim por diante. Foram, ao todo, 38 artigos no período de 10 anos.¹⁴⁷ A partir da compilação e revisão de todos esses artigos publicados na *Popular Science Monthly*, White editou finalmente sua peça final, publicada em 1896: *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. A obra foi publicada em Paris, três anos depois, em Turim, em 1902, em Leipzig, em 1911. Reimpressões americanas datam de 1955, em Londres e Nova York, 1960, em Nova York, pela *Dover Publications*, e 1965, em volume único pela *Free Press*. George Lincoln Burr, antigo aluno e amigo próximo de White, tornou-se revisor da obra, mas abandonou o trabalho devido às diferenças profundas de convicção com seu antigo mestre.¹⁴⁸

Vale, antes de apresentarmos a obra final, registrarmos algumas palavras sobre a obra primitiva e intermediária de White. A *The Warfare of Science* (dedicada a Henry Sage, que mais tarde disputaria poder com White na Universidade de Cornell, contribuindo para sua renúncia à presidência) é uma reprodução quase literal de sua palestra, *The Battle-Fields of Science*. É interessante notar que ali, na ministração que serviria de embrião primeiro para sua obra maciça no futuro, White já enunciara a mesma tese que reproduziria em suas duas obras subsequentes:

Em toda a história moderna, a interferência na ciência em nome do suposto interesse da religião, independentemente do quão ciosa tal interferência possa ter sido, resultou no mais direto malefício tanto para a religião quanto para a ciência, e isto invariavelmente; e, por outro lado, toda investigação científica desimpedida, independentemente do quão perigosa para a religião alguns de seus estágios podem ter parecido à época, resultou invariavelmente no mais alto benefício tanto para a religião quanto para a ciência.

Interpretando: por 27 anos Andrew White manteve-se fiel à sua tese inicial, ao ponto de simplesmente *transcrever* a enunciação acima sucessivamente em suas obras. As partes constituintes de sua palestra inicial foram as seguintes: *Cosmografia, Astronomia, Ateísta e Infiel, Ciência e a Bíblia, Posição da Igreja – Descartes e Kepler, Apoteose de Copérnico, Alguns dos resultados, Outros campos de batalha, Anatomia e Medicina, Erros da Igreja, Vesalius, Erros na América, Agricultura e Economia Política, Geologia, Temores sobre*

---

¹⁴⁷ James Moore indica que os artigos foram publicados entre 1885 e 1892. Todavia, as publicações estenderam-se de fato até 1895. Os artigos publicados entre 1893 e 1895, ignorados por Moore, referem-se à: “Química e Física”, em duas partes, “Da Criação à Evolução”, em quatro partes, “Dos oráculos à Alta Crítica”, em cinco partes. Foram 11 artigos ao todo durante esse período.

¹⁴⁸ MOORE, op. cit., p. 358, n.58.

Religião, Presságios Otimistas. É interessante notar que alguns dos principais capítulos da obra já estão sinalizados nesse texto, bem como algumas ideias centrais a serem desenvolvidas posteriormente. As ausências, contudo, são também significativas. Não há uma dedicação especial ao tema da evolução, tampouco ao nome de Darwin, e na seção sobre geologia, há somente uma menção nominal a Charles Lyell. Isso nos revela que originalmente as influências de White não eram aquelas ligadas diretamente ao evolucionismo darwinista, mas sim a um certo positivismo ordinário no século XIX. Foi ao longo dos anos e das revisões editoriais que o evolucionismo ingressaria e se firmaria na pauta teórica de White.

Notemos, finalmente, uma porção da palestra que evidencia o caráter militante de White:

Guerras deste tipo contra a ciência parecem insignificantes, de fato, mas devem ser vigiadas em países Protestantes, não menos do que nos Católicos. Ocorrem na América não menos do que na França. Eu vi, no último ano, as mais perversas afirmações em palavras proferidas na sala de palestras de uma Universidade Americana, circuladas por homens excelentes, que em seu ardor criam nelas. Eu vi frases usadas em palestras de Professores Cristãos nessa instituição espremidas e despedaçadas com prefixos e afixos, e substituições e suposições, até que se tornassem perversões monstruosas, e então eu as vi utilizadas para provar que a educação científica é perigosa, e que uma instituição não-sectária deve ser não-cristã. Parcamente o mundo aprendeu algo desde os dias de Galileu e Vesalius.¹⁴⁹

É instintivo pensar que White se refere à Universidade de Cornell quando menciona a “sala de palestras”, mas parece-me pouco provável que uma tal acusação fosse feita sob o teto da universidade que se condena, e sob auspícios do presidente que se alveja. Parece-me mais razoável que White se refira à Universidade de Yale, que, como vimos, se tornou uma das fontes principais das críticas à Cornell.

Em sua versão final, *Warfare* compreende 889 páginas em dois volumes. Seus 22 capítulos são todos temáticos, passeando por diversas áreas das ciências: geografia, astronomia, biologia, geologia, história, medicina, psicologia. Em todos os capítulos, a história se repete: desde o advento do Cristianismo, teólogos se aplicaram na criação de uma “ciência sagrada” que se afigurou enorme óbice no estabelecimento da verdade científica. Suprimiu-se, por vezes com pena capital, vozes dissidentes que levariam luz científica ao negrume teológico. Mas a ciência, no final, saiu invariavelmente vitoriosa. Faz parte da lógica estrutural do conflito, diz

---

¹⁴⁹ WHITE, Andrew Dickson. The American Institute. First of the course of scientific lectures – Prof. White on “The Battle-Fields of Science.” **New-York Daily Tribune**, New York, 18 dez. 1869, p. 4.

White: a primeira etapa da refrega é o uso das Escrituras contra as ideias científicas, a segunda é a oposição de doutrinas teológicas contra o sumo científico, a terceira, a tentativa final da teologia de adequar-se à vitória incontestável da ciência.

White pontua ainda uma importante diferença entre *religião* e *teologia*, sendo esta uma corruptela daquela. Teologia, diz, consiste nos sistemas dogmáticos desposados por diversos pensadores cristãos ao longo do tempo e que não admitem críticas de qualquer sorte, antes, exigem fidelidade incondicional e intolerância em relação aos críticos. Religião, por sua vez, é aquele conjunto seletivo de princípios fundamentais encontrados no Cristianismo – e, de forma menos acabada, em outros sistemas – que se resumem a seus princípios éticos mais fundamentais. A *Warfare*, como o título sugere, não opõe religião e ciência, mas teologia e ciência. Uma oposição que se mostra, acima de tudo, no método de aquisição e propagação da verdade. Ao passo que a ciência se pauta pela racionalidade e pela experiência como métodos e pela submissão à crítica e ao conhecimento cumulativo por princípio, a teologia se edifica a partir da leitura literal das Escrituras e se sustenta pela intolerância e dogmatismo.¹⁵⁰ A teologia, nesse sentido, antagoniza plenamente com a ciência, ao passo que a religião dela se beneficia e também a promove.¹⁵¹

A noção de progresso é outra marca indelével no texto de White. Seu biógrafo ressalta que o “progresso”, para White, “era a norma do universo, a vontade de Deus”. Mas não qualquer progresso, de um progresso em moldes positivistas e etapistas. O darwinismo, que começava a gerar perturbação profunda no ambiente acadêmico, forneceria também a White, ao longo dos anos, uma cosmovisão evolutiva que lhe seria uma chave de compreensão da realidade em suas diversas dimensões. O progresso, nos quadros mentais de White, conduziria a um divórcio entre a ciência e a teologia. A ciência deve ser livre, diz, e ter plena folga para atuar em suas investigações. Isso significa que as amarras justas que White atribui à ortodoxia teológica devem ser imperativamente desfeitas.

Altschuller sinaliza que “a mensagem de White recebeu ampla repercussão na América do final do século XIX”.¹⁵² A primeira edição final de *Warfare* teve uma tiragem de 3.750

---

¹⁵⁰ ALTSCHULER, op. cit., p. 205.

¹⁵¹ MARSDEN, op. cit., p. 118.

¹⁵² ALTSCHULLER, op. cit., p. 208.

cópias, sendo seguida por diversas reimpressões. Quase trinta anos depois a Universidade de Cornell ainda recebia royalties pela publicação. Uma edição mais barata foi proposta pela editora Appleton, e o livro chegou a ser traduzido para o Alemão, Francês, Italiano e Sueco. Embora longe de ser um *best-seller*, lembra Altschuller, a obra teve circulação bastante considerável levando em conta o tamanho incomum e a abordagem inusitada do texto.¹⁵³

O impacto de White pode ser medido pela recepção da obra. Ao passo que o próprio Altschuller nos diz que “apesar de White ocasionalmente superestimar e exagerar suas descobertas, *The Warfare of Science* [sic] foi bem pesquisada”,¹⁵⁴ as críticas contemporâneas discordam substancialmente. Elizabeth Reed, do *Chicago Tribune* expressou sua indignação dizendo que

“É um caso de profundo espanto... que qualquer homem que se diga um acadêmico se disponha a assumir posições que estudantes cuidadosos de história e literatura sabem ser absolutamente estranhas às corretas conclusões científicas”.¹⁵⁵

A nós, parece um indício de que frequentemente a crítica contemporânea compreende melhor o que lê do que os historiadores. Walton Battershall em artigo para o *North American Review*, salienta que o livro, “não sem razão, tem sido chamado de uma obra monumental”.¹⁵⁶ Embora Battershall concorde com a tese central do livro e seja insistentemente cordial no trato do texto, não deixa de observar que a distinção entre ciência e religião é improcedente e que diversos expoentes religiosos aparecem na própria obra de White como heróis da ciência. Notou-se também, pela pena de John Shackelford, que sem a doutrina da queda do homem e de sua redenção, “a religião de Cristo cai por terra” em vez de se promovê-la. A mais embaraçosa crítica, entretanto, veio de uma senhora em seus oitenta anos, Mary Eaton, que indagou-lhe: “O que você nos dará no lugar [de Cristo]? Uma religião que evoluiu dos *cérebros humanos*, despida de tudo o que é divino. Uma imagem sem uma alma”.¹⁵⁷

---

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 209. O autor não é claro sobre a qual obra se refere, se à *History of the Warfare* ou à *Warfare of Science*. O contexto e a data das críticas à obra sugerem que se trata da versão final do texto.

¹⁵⁵ REED, Elizabeth apud ALTSCHULER, op. cit., p. 209.

¹⁵⁶ BATTERSHALL, Walton. The Warfare of Science with Theology (Resenha). **North American Review**, n. 165, jul. 1897, p. 87.

¹⁵⁷ ALTSCHULER, op. cit., p. 212.

Houve, é claro, recepção mais calorosa por parte de alguns. Entre eles, nomes célebres como os de Alexander Graham Bell, Lord Acton e Andrew Carnegie. O jornal *The Nation* condenou White por tentar preservar ainda a “religião” ao lado da ciência, afirmando que chegara, retumbante, a era científica, e que a religião deveria prestar contas à ciência, não pretender se conciliar com ela. Entretanto, quando se trata de uma obra polêmica, nem todos os afagos são bem vindos. É absolutamente notável que Robert G. Ingersoll, o ateu mais raivoso do século XIX, e que Charles Watts, editor do *Agnostics’ Annual*, tenham se deliciado na obra de White, a ponto de Watts insistir que escrevesse para seu periódico. Igualmente expressiva é a nota de Edward Evans, antigo amigo de White, ateu declarado e autor de *O Mito de Cristo*. Por consideração a White lhe escreveu explicando que suprimira *Warfare* de sua bibliografia, mas que não pôde deixar de considerar sua obra.¹⁵⁸ Fica evidente, portanto, que muitos dos contemporâneos de White compreenderam qual era seu esforço, quais eram seus pressupostos e quais as fraquezas de sua obra, o que nos ajuda a compreender o que levou sua obra a ser tomada, sucessivamente, como um monumento ao conflito entre ciência e religião, e não à sua harmonia.

CONCLUSÃO

Andrew White foi um homem de convicções que se formaram muito cedo e o acompanharam por muito tempo. Desde sua infância as impressões religiosas que recolhia, abraçava ou rejeitava determinaram decisivamente em sua forma de enxergar a experiência humana, inclusive no âmbito científico. A criação da Universidade de Cornell não falharia em demonstrar o impacto dessa trajetória religiosa. A instituição é resultado exemplar de dois saltos na história das fundações de ensino superior americanas: de um lado, o liberalismo jeffersoniano, exacerbado pela Revolução Americana, que cobrava um divórcio entre a igreja e o estado, e entre a educação e a igreja; de outro, a Guerra Civil que escancarava as novas exigências da sociedade americana, demandando uma especialização técnica e tecnológica e inutilizando os estudos humanistas e teológicos. Uma universidade que atendessem aos dois movimentos só foi possível com a ascensão de Andrew D. White ao Senado americano, ao seu encontro – fortuito ou providencial – com Ezra Cornell e sua intensa campanha pelo emprego centralizado do – providencial ou fortuito – Morrill Land Grant College Act.

---

¹⁵⁸ Ibidem, p. 214.

A universidade, que abriu suas portas em 1868, enfrentou uma sequência encorpada de críticas por seu “não sectarismo”, ou “não denominacionalismo”, por parte de outras instituições, ministros e igrejas. A principal obra de Andrew White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* é uma resposta desproporcional – em tamanho, no mínimo – a esses “ataques”. Mas é também, e talvez acima de tudo, uma defesa dos princípios religiosos, políticos e científicos que nortearam a instituição – que são literalmente os fundamentos esposados por White. As ideias iniciais do livro surgiram em um contexto bastante bélico e propício ao imaginário militar, incluindo a escalada do Imperialismo mundial, o furioso evangelicalismo na América, que difundia a imagem de um exército de Cristo, e a disputa renhida de Huxley e seus epígonos por um lugar ao sol na prática científica vitoriana. A obra teve grande circulação nos Estados Unidos e chegou a ser traduzida para outras línguas importantes, recebendo críticas precisas que, se devidamente ponderadas, ou se triunfantes em seu apelo social, teriam evitado o prestígio historiograficamente danoso de seu autor.

II

CIÊNCIA, TEOLOGIA E RELIGIÃO EM “THE WARFARE”

Em 1874, John Draper publicou sua *História do Conflito entre a Religião e a Ciência*. A história da ciência, argumentou, era essencialmente o retrato de um conflito de poderes imiscíveis e irreconciliáveis. Ignorando o protestantismo ou a igreja ortodoxa, Draper concentrou a iracúndia na Igreja Católica Apostólica Romana. A encíclica *Quanta cura*, promulgada pelo Papa Pio IX em 1864, ajuda a explicar o fato – seu apêndice, *Syllabus Errorum*, condenava a emancipação das instituições de educação juvenil. A Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, de 1870, por sua vez, garantia a “infalibilidade papal” para pronunciamentos *ex cathedra*.¹⁵⁹ Diante disso, Draper foi taxativo: a ciência e o Cristianismo romano são “absolutamente incompatíveis; eles não podem coexistir”. “A humanidade precisa fazer sua escolha – ela não pode ter ambos”.¹⁶⁰

Mas esse não era o dilema de Andrew Dickson White. White acreditava, com um otimismo irrealista, que “ciência” e “religião” eram categorias muito bem distintas e definidas, e que de seu relacionamento verdadeiro e imaculado, por mais promíscuo que fosse, jamais nasceria o verdadeiro e nocivo “conflito” que marcava toda a história da humanidade. Vale registrar as palavras de White em sua introdução à *Warfare*:

“[...] em segundo lugar, por mais que eu admirasse o tratamento de Draper das questões envolvidas, seu ponto de vista e modo de contemplar a história eram diferentes dos meus. [...]”

Mais e mais eu vi que era um conflito entre duas épocas na evolução do pensamento humano – a teológica e a científica.”¹⁶¹

É chegada a hora, portanto, de investigar de que maneira Andrew White enxergava o conflito sobre o qual dissertou por quase um milhar de páginas e de que maneira a história acabou por lhe atribuir paternidade sobre a ideia de um conflito entre a ciência e a religião, conflito esse que rejeitou, quase literalmente, em cada uma das páginas de *Warfare*. É o

---

¹⁵⁹ MOORE, op. cit., p. 25.

¹⁶⁰ DRAPER, John apud MOORE, op. cit., p.26.

¹⁶¹ WHITE, Andrew Dickson. **A History of the Warfare of Science With Theology in Christendom, Volume 1**. New York: D. Appleton and Company, 1896, p. IX.

momento de verticalizarmos o estudo da obra de White e oferecermos ao leitor uma visualização mais substancial dos principais eixos sobre os quais a obra se constrói. Procurarei, neste capítulo, a) diagnosticar qual era o conflito que White tinha em mente ao compor sua obra; b) oferecer uma compreensão do que ele chama de “conflito” e como esse conflito se desenrola na história; c) apresentar de forma sistemática os reinos da “teologia” e da “ciência” a partir de sua obra; e d) explorar elementos discursivos e retóricos que contribuíram para a propagação das ideias de White.

2.1 ONDE MORA O PROBLEMA: A “TEOLOGIA DOGMÁTICA”

Se há espaço para questionar a qualidade da obra de White, não se pode negar que o autor tenha escrito, ao menos, uma boa introdução. Boa, sim, na medida em que delineia de forma muito geral, mas também muito precisa, a intenção de seus escritos e as categorias com que pretende trabalhar. Em dado momento, White afirma que foi “tomado pela consciência da real dificuldade [no que concerne à ciência e religião] – o antagonismo entre a visão teológica e científica do universo, e da educação em relação a isso [...]”. Ainda referindo-se a suas diferenças com Draper, White aponta que

“Ele considerava o conflito como sendo entre Ciência e Religião. Eu acreditava então, e estou convencido agora, de que era um conflito entre Ciência e Teologia Dogmática.”

White, portanto, desloca conscientemente o problema da “religião” para a “teologia”. É claro que isso lhe exige uma conceituação mais ou menos precisa do que é “religião”, do que é “teologia” e do que é “ciência”. A frustração é grande quando se percebe que White não faz questão de definir nenhum desses termos. Simplesmente os assume como pressupostos e inicia sua longa – e duvidosa – narrativa. É possível, contudo, a partir de afirmações esparsas pela obra, extrair a essência de cada uma dessas categorias com as quais White opera.

Primeiramente, observemos de que forma White diferencia o que chama de “religião” e o que chama de “teologia dogmática”. Embora ele não a descreva com todas as palavras que esperaríamos, nas centenas de páginas que compõem sua obra há momentos notáveis em que discorre, com maior ou menor delonga, sobre a *oposição* entre religião e teologia. É desse contraste que alcançamos a compreensão semântica dos termos.

Denunciando os tropeços das igrejas ao impedir o avanço da ciência astronômica, White escreve que

“Quanto aos velhos erros, todo o mundo civilizado tinha sua culpa, Protestantes bem como Católicos. Não era culpa da *religião*; era a culpa daquela ligação de pequena visão dos *dogmas teológicos* aos textos escriturísticos que homens pobres de espírito e de alta voz, em completa desobediência das palavras e obras do Abençoado Fundador do Cristianismo, estão sempre propensos a substituir pela religião”.¹⁶²

A religião, portanto, estabelecida pela curiosa entidade “Abençoado Fundador do Cristianismo”, não tem qualquer problema com a ciência. São os dogmas teológicos os culpados pelas desgraças que recaíram sobre a ciência *e* sobre a religião. Essa mesma distinção White faz com mais cuidado e clareza em outro momento. É válido darmos a palavra a ele:

“Resumindo a ação da Igreja sobre a geografia, devemos dizer, então, que os *dogmas* desenvolvidos em estrita aderência à Escritura e as concepções mantidas na Igreja durante muitos séculos, ‘sempre, em toda parte e por todos’, foram, no geral, firmemente hostis à verdade; mas é mais do que justo fazer uma distinção aqui entre o *espírito religioso* e o *espírito teológico*. [...]”

Assim, neste campo, da supremacia concedida à teologia encontramos como resultado aquela tendência ao *dogmatismo* que se mostrou, em todas as eras, o inimigo mortal não apenas da investigação científica mas até mesmo do mais alto *espírito religioso*, enquanto que do amor à verdade pela verdade, que tem sido a inspiração de todo trabalho frutífero na ciência, nada além de vantagens resultou sempre para a religião”.¹⁶³

Observemos que a) dogmas e textos das Escrituras possuem uma relação adjunta e abertamente hostil à verdade; b) o “espírito religioso” nada tem a ver com dogmas e referências escriturísticas; c) o resultado da primazia teológica é o dogmatismo, uma relação de causa e efeito que sempre se verifica no discurso de White e que configura um enorme tropeço para a ciência *e* para a religião; d) a teologia é desprovida do amor pela verdade em si. Ora, White não poderia ser mais claro: a teologia é um *inimigo mortal* da religião, um veneno que, travestido de remédio, pôs séculos de ciência *e* religião a perder.

White arrasta essa distinção até o segundo volume de sua obra:

“Muito mais dolorosa tem sido a história recente de outro grande ramo da Igreja Cristã – uma história desenvolvida onde menos poderia se esperar: os

---

¹⁶² WHITE, *Warfare*, vol. 1, p. 169.

¹⁶³ Ibidem, p. 113.

recentes anais do mundo dificilmente apresentam uma antítese mais surpreendente do que aquela entre Religião e Teologia”.¹⁶⁴

Cabe a ele desembrulhar essa ideia de forma mais clara. “Do lado religioso”, prossegue, “poucas coisas na história da Igreja Romana têm sido mais belas do que a conduta de seu clero no Canadá [...]”. Ali, os padres ministraram os sacramentos destemidamente às “vítimas da ignorância sanitária” colocando em risco sua própria vida, e esse foi “o registro de sua religião”. Entretanto, eles sofreram uma recaída que deixou “um registro feito pela sua teologia”, consistindo na recusa da vacinação obrigatória contra varíola, alegando causas religiosas para a epidemia da doença e resultando em um surto de virulência inaudita contra católicos.¹⁶⁵ “Uma outra classe de casos”, diz White,

“na qual o *espírito teológico* se aliou ao partido retrógrado nas ciências médicas é encontrada na história de certos agentes medicinais; e pode-se nomear primeiramente a coca. [...] Mas o *espírito conservador* na Igreja era muito forte; em 1567 o Segundo Concílio de Lima, consistindo de bispos de toda parte da América do Sul, a condenou, e dois anos mais tarde veio um decreto real declarando que ‘as noções abraçadas pelos nativos no que concerne [à coca] são uma ilusão do diabo’.”¹⁶⁶

A mensagem de White é a seguinte: teologia é dogmatismo ou resulta em dogmatismo; dogmatismo se pauta pelas Escrituras e se opõe ao espírito religioso. A mais premente conclusão a que somos levados, considerando o panorama religioso de Andrew White que demarcamos anteriormente, é que seu abandono precoce das hostes eclesiásticas ortodoxas e o brejo que cultivou com o liberalismo teológico, e até mesmo com o deísmo, serviram de timão para a interpretação do conflito que lhe parece evidente entre religiosos e cientistas, entre instituições sacras e de pesquisa empírica. Como White não ousara abrir mão de sua “religiosidade”, a qual já definimos, também não ousou atribuir à “religião” os supostos horrores históricos dos teólogos. Por outro lado, tendo voltado as costas para a ortodoxia teológica, esta se lhe afigurou o melhor vilão possível para antagonizar com os avanços científicos.

O que vai nas entrelinhas dos escritos de White, quiçá camuflado ante ele próprio, é uma defesa tácita e inusitada de sua própria forma de religiosidade. White legitima seu Cristianismo

---

¹⁶⁴ Idem, vol. 2, pp. 59-60.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 60.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 61.

reduzido à ética, seu deísmo naturalista e seu universalismo inserindo-o, sorrateiramente, como um elemento positivo na relação com a ciência. No mesmo instante em que incrimina a teologia bíblica da qual se apartou, aplaude a religião natural ao qual se agarrou. Condizente com seu espírito pessoal, White parece nos dizer, por detrás de sua pena, que seus valores religiosos, assim como suas concepções científicas, são santos, justos e bons.

*

Cabe-nos explorar um pouco mais, agora que a distinção entre “religião” e “teologia” está firmada, qual é o verdadeiro campo lexical e semântico no qual White se move. Diversas expressões e palavras são usadas para se referir ao que o historiador chama de “teologia dogmática”. Em dado momento, discursando sobre cosmologia de um obscuro padre egípcio – que White transformou em sumidade eclesiástica – alude a “toda essa *estrutura teológico-científica*” por ele criada.¹⁶⁷ Diz ainda que essa cosmologia foi fruto de uma “evolução no *pensamento teológico*”¹⁶⁸ que foi, mais tarde, cimentado por “obras do *raciocínio teológico*”.¹⁶⁹ Pouco depois, analisando as propostas astronômicas medievais, White se refere a um “*novo sistema sagrado de astronomia*”,¹⁷⁰ bem como a uma “*teoria sagrada do universo*”.¹⁷¹

Ao narrar a célebre escaramuça entre Galileu e a Igreja Católica, White comenta que a postura desta era se utilizar de “*raciocínio teológico sobre textos das Escrituras*” para derivar uma teoria astronômica.¹⁷² Adiante, argumentando a favor das origens pré-históricas da humanidade, White critica uma certa “*ciência escriturística*”, envolta em aspas mesmo no texto original.¹⁷³ Outras expressões bastante familiares por toda a obra são “*velha visão teológica*”,¹⁷⁴

---

¹⁶⁷ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 93. Itálico meu.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 94.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 95; Idem, **Warfare**, vol. 2, pp. 29-30, 109.

¹⁷⁰ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 116.

¹⁷¹ Ibidem, p. 117.

¹⁷² Ibidem, p. 131.

¹⁷³ Ibidem, p. 269.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 284.

“doutrinas teológicas”,¹⁷⁵ “ciência sagrada”¹⁷⁶ e “teoria teológica”.¹⁷⁷ Termos mais incomuns, mas condizentes com a lógica whiteana, são “ciência santificada”, “raciocínio teológico-científico”,¹⁷⁸ “modos de pensamento naturais aos teólogos”,¹⁷⁹ “fetiches teológicos”¹⁸⁰ e “espírito teológico”,¹⁸¹ além das ocorrências específicas e adjetivadas, como “teoria teológica da doença”¹⁸² ou “teoria sagrada da medicina”.¹⁸³

Essas expressões, encontradas virtualmente em todas as páginas da obra, compõem um dialeto próprio com o qual o leitor de *Warfare* se acostuma rapidamente. Essa adaptação lexical a expressões pouco usuais no plano das ideias científicas é facilitada pelo significado mais profundo de seu emprego. Em poucas páginas percebe-se que White atribui uma carga francamente negativa a tudo que concerne à “visão teológica”, à “ciência sagrada” ou à “teoria teológica”. Todas essas expressões são a forma que Andrew White encontrou para mostrar, no próprio vocabulário empregado, a corrupção e degeneração do que considera como a única empreitada válida na busca pela verdade: a “ciência”. Dois exemplos ilustram a carga semântica que acompanha esses termos.

Dissertando sobre uma disputa entre Huxley e William Ewart Gladstone, que viria a servir como Primeiro Ministro da Inglaterra e presidente da Royal Society, certame este que versava sobre a validade do livro de Gênesis para explicar as origens da Terra, White arremata dizendo que

“finalmente, ele [Huxley] desafiou o Sr. Gladstone a apresentar qualquer autoridade contemporânea em ciência geológica que apoiaria sua chamada visão escriturística. E quando, em uma tréplica, o Sr. Gladstone procurou apoiar sua visão na autoridade do Prof. Dana, o Prof. Huxley não teve

---

¹⁷⁵ Ibidem, p. 171.

¹⁷⁶ Ibidem, pp. 90, 183.

¹⁷⁷ Idem, **Warfare**, vol. 2, pp. 105, 130.

¹⁷⁸ Ibidem, pp. 240, 244.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 249.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 89.

¹⁸¹ Ibidem, p. 36.

¹⁸² Ibidem, p. 82.

¹⁸³ Ibidem, p.45.

difficuldade em mostrar, a partir das obras do Prof. Dana, que as inferências do Sr. Gladstone eram completamente infundadas”.¹⁸⁴

O apego às Escrituras e, conseqüentemente, às derivações teológicas de um raciocínio escriturístico, são vergonhosamente associadas a conclusões “completamente infundadas”, e sua fábula é exposta pela diligência da “ciência geológica” em ação. Capítulos adiante, interpretando a “evolução” da ciência meteorológica, White diz que

“Havendo assentado essas fundações escriturísticas, Isidoro [de Sevilha] mostra considerável poder de pensamento; de fato, por vezes, quando ele discute o arco-íris, a chuva, o granizo, a neve e o gelo, suas teorias são racionais e dão evidência de que, se ele tivesse conseguido fugir de sua adesão à letra da Escritura, ele poderia ter dado um forte impulso à evolução de uma verdadeira ciência”.¹⁸⁵

Assim, tudo o que se fundamenta e se firma sobre as Escrituras apenas ocasionalmente – milagrosamente, diríamos, em tom provocativo – beiram o “racional” e contribuem para uma “verdadeira ciência”. É só a despeito da teologia, e não em razão dela, que Isidoro de Sevilha pôde se aproximar, esporadicamente, de alguma verdade científica.

Esse leque vocabular, em última instância, é fruto de um esforço tremendo de criatividade e indignação da parte de Andrew D. White em relação a todas as pretensas formas de conhecimento sobre o mundo. Recusando-se a chama-las de “ciência”, todo um novo jargão deve ser forjado para referenciar às pseudo-ciências em questão. Mesmo quando emprega a palavra “ciência” e seus derivados, como no caso de “ciência sagrada”, “ciência santificada” e “raciocínio teológico-científico”, a adjetivação ou a composição de palavras na expressão desclassifica a empresa como propriamente científica. Isso fica claro quando White discorre sobre a teoria da “queda do homem”:

“Aqui, também, a mudança de uma *visão teológica*, baseada sobre a letra de nossos livros sagrados, para a *visão científica moderna*, baseada sobre evidências absolutamente irrefragáveis, é completa.”

Ou seja, White não apresenta quaisquer reservas lexicais ou semânticas ao falar da “ciência” propriamente dita. Isso porque há um só modo de falar da ciência, pois ela é, a rigor, a Ciência: empreitada única e específica capaz de desnudar as verdades do mundo natural por

---

¹⁸⁴ Idem, **Warfare**, vol. I, p. 245.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 326.

meio da empiria. Em contrapartida, há uma infinidade de maneiras de nomear as tentativas espúrias de se chegar à verdade.

Por ora, cumpre apenas notar que nosso autor não é um acadêmico por acaso ou um escritor desavisado. White jamais emprega a expressão “religião” ou qualquer de seus derivados na contraposição à “ciência”. O que vemos, invariavelmente, é uma ofensiva teológica contra a ciência. White é calculadamente coerente com o uso das palavras. Não é possível, em sua concepção, que a religião – que, veremos, também é a Religião – pretenda usurpar as atividades próprias da ciência. A religião, sempre pura e verdadeira, não se imiscui com a ciência, é a teologia, arrogante e intrometida, que se assenhora de domínios ilegítimos.

*

Essa inconveniência teológica se apresenta com clareza na imagem que White descreveu em sua introdução. A barragem que se opõe ao rio, que representa o fluxo científico, “já está enfraquecida; é amplamente decadente, em muitos lugares fina, e por toda parte traiçoeira”. Ainda assim a barreira resiste às fortes pressões e ameaça, num dramático rompante, desfazer-se, levando “desolação a uma vasta população”.¹⁸⁶ É evidente que a barragem é, em grande parte, a “teologia dogmática” nos diversos termos que White emprega para referenciá-la. Mas de que forma nosso autor descreve, para além da metáfora, essa resistência tenaz em sua narrativa histórica?

Em primeiro lugar, a oposição que sofre a ciência provém de duas fontes principais, o *literalismo escriturístico* e a *teologia dogmática*. Dentre os outros elementos que White inclui na resistência às águas do progresso, podemos enumerar ainda “a sobrevivência de várias superstições, a metafísica de vários filósofos, o dogmatismo de vários teólogos”, todos tendo por oposição a “ciência” pura e cumulativa.¹⁸⁷

Mas como já vimos, literalismo e dogmatismo são dois fenômenos que caminham sempre juntos na lógica whiteana, ainda que por vezes sejam descritos separadamente em suas crônicas. Quando se põe a descrever o desenvolvimento da concepção dos cometas, alude à visão “teológica” de que os cometas seriam armas de Satanás contra os homens.

---

¹⁸⁶ Ibidem, p. V.

¹⁸⁷ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 97.

Ainda assim, tardiamente, nos últimos anos do século XVII temos autores Ingleses de muito poder batalhando por essa suposta visão escriturística; e dentre os resultados típicos e naturais encontramos, em 1682, Ralph Thoresby, um Membro da Royal Society, apavorado com o cometa daquele ano [...]”¹⁸⁸

Mesmo no seio da maior e mais prestigiosa instituição científica da Europa no século XVII, havia espaço, no relato de White, para uma visão retrógrada, quase patética, que se fia a princípios escriturísticos para explicar os cometas. Aliás, White inaugura seu capítulo sobre os cometas com um parágrafo vivaz:

“Poucas coisas na evolução da astronomia são mais sugestivas do que a luta entre a doutrina teológica e a científica no que concerne aos cometas – a passagem de sua concepção como bolas de fogo arremessadas por um Deus irado com o propósito de assustar um mundo ímpio ao reconhecimento deles enquanto naturais em origem e obedientes à lei em movimento. Quase nada lança luz mais vívida sobre o perigo de deturpar textos das Escrituras para preservar ideias que a observação e o pensamento suplantaram e sobre a loucura de dispor o poder eclesiástico contra a descoberta científica”.¹⁸⁹

Vejamos, então. A “doutrina teológica” e os “textos das Escrituras”, sob os auspícios do “poder eclesiástico” são usados para preservar ideias ultrapassadas e impugnadas pela ciência. O excerto, que mais parece ter saído de um libelo de Voltaire, traz a lógica – e a propaganda – típica da *Warfare*. Não há nenhuma outra barreira ao avanço científico que seja mais perene, mais incômoda ou mais nefanda que a teologia e os versículos bíblicos.

Multiplicam-se os exemplos. Na Alemanha, ostensiva em “espírito religioso”, os “resultados das investigações científicas” lograram decantar-se sobre a população, fato que o “partido dominante na Igreja Luterana” falhou em reconhecer e persistiu, por isso, “impondo sobre as Escrituras os grilhões da interpretação literal e dogmática que a Alemanha amplamente superou”.¹⁹⁰ William Gladstone, ainda na disputa com Huxley, protagonizou “o mais notável dentre os esforços para manter a geologia bem nos limites da letra da Escritura”, encontrando tempo, em meio a suas atribuições de Primeiro Ministro, para “entrar em campo na batalha pela letra de Gênesis contra a geologia”.¹⁹¹ Ainda na mesma “batalha”, o professor Moses Stuart, do seminário de Andover – figura a ser adequadamente introduzida no próximo capítulo –

---

¹⁸⁸ Idem, *Warfare*, vol. 1, p. 181.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 171.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 239.

¹⁹¹ Ibidem, p. 243.

declarou, fundamentado na leitura plana das Escrituras, que “Gênesis fala expressamente de seis dias, cada um composto de ‘a noite e a manhã,’ e não seis períodos de tempo”.¹⁹²

De acordo com White, “a oposição [à ciência], com base nas Escrituras, de forma interessada não foi confinada à velha Igreja.” Significa que o protestantismo, seguindo os passos de Lutero, caminhou “pela mesma linha de pensamento e prática”. Entretanto, é indiscutível para Andrew White que o mais famígero exemplo desse embate se deu entre a velha Igreja Católica e um matemático italiano de nome Galileu Galilei. Mergulhemos brevemente nessas águas.¹⁹³

*

A proposta de White é “apresentar esta batalha com alguma delonga”, já que não havia encontrado, ainda, nenhuma versão cuidadosa em língua inglesa. Acompanhemos a narrativa de Andrew White acerca do memorando episódio e veremos que a chave interpretativa dos acontecimentos, segundo nosso autor, é a relação de Galileu e da Igreja com o literalismo bíblico.

White procura resumir de início o conflito:

“Professores semi-científicos, se esforçando por angariar favor com a Igreja, atacaram-no [Galileu] com ciência espúria; pregadores sérios atacaram-no com Escrituras pervertidas; teólogos, inquisidores, congregações de cardeais e, finalmente, dois papas lidaram com ele e, como foi imaginado, silenciaram sua doutrina ímpia para sempre”.¹⁹⁴

Tudo teria começado em 1610, quando o telescópio de Galileu teria descoberto “as luas do planeta Júpiter”. “O inimigo”, diante disso, “travou batalha imediatamente”. O conjunto de professores opositores fez uso, “como método”, da “ciência segura”, ou seja, a forma de

---

¹⁹² Ibidem, p. 224. Não deixa de ser irônico e revelador da imperícia de White que tenha, em três momentos de seu texto, elogiado a obra geológica de Benjamin Silliman (1779-1864) e Edward Hitchcock (1792-1864), dois dos expoentes máximos de uma “Geologia Escriturística” nos Estados Unidos. Por outro lado, a precisão ao apontar o debate com Moses Stuart mostra como White era atento às críticas conservadoras. Ver WHITE, op. cit., vol. 1, pp. 223, 271, 412. Cf. STILING, Rodney L. Scriptural Geology in America. In: LIVINGSTONE, David N.; HART, D. G.; NOLL, Mark A. **Evangelicals and Science in Historical Perspective**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999, esp. pp. 179-184.

¹⁹³ Para uma exposição moderna do conflito, mas ainda enviesada pela leitura do conflito, ver MARICONDA, Pablo Rubén. O *Diálogo* e a condenação. In: GALILEI, Galileu. **Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano**. São Paulo: Discurso Editorial e Imprensa Oficial, 2004, pp. 15-70.

¹⁹⁴ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 131.

conhecimento praticado há séculos e que consistia em “chegar à verdade na astronomia” por meio do “raciocínio teológico sobre textos das Escrituras”. E a “Bíblia demonstrava”, por exemplo, que poderia haver apenas sete planetas, como um paralelismo aos sete candelabros do apocalipse, aos sete ramos dos candelabros da Tabernáculo, às sete igrejas da Ásia e assim por diante.¹⁹⁵

Em uma de suas cartas famosas, Galileu confessou a Benedetto Castelli que sua argumentação propunha que “a interpretação bíblica literal não poderia ser aplicada à ciência”. Em contrapartida, seus opositores insistiam que a sua “doutrina era comprovadamente falsa pela paralisação do Sol para Josué”. Outro problema apresentado por Galileu foi a existência de montanhas e vales na lua, o que, segundo White, foi rechaçado por “contrariar diretamente a afirmação em Gênesis de que a lua é ‘uma grande luz’”.¹⁹⁶

Dentre os opositores de Galileu, merecem destaque o Arcebispo de Florença, que “condenou solenemente as novas doutrinas como não escriturísticas”, e “o mais terrível campeão” da teologia, Cardeal Bellarmino. Apesar de ser “sério, sincero e erudito”, o cardeal “insistiu em fazer a ciência se conformar às Escrituras”. Suas “armas”, portanto, foram “puramente teológicas”, formando uma “tremenda máquina dogmática”. As acusações de Bellarmino, diz White, foram as de que as ideias de Galileu “corrompiam todo plano Cristão da salvação”, que “lançavam suspeita sobre a doutrina da encarnação” e que “perturbavam toda a base da teologia”. Em adição a “essa prodigiosa máquina de guerra teológica”, a Igreja ainda manteve “fogo de artilharia menor na forma de textos e extrações escriturísticas”.¹⁹⁷ Até mesmo as cartas que Galileu escreveu a Castelli e à Grã Duquesa Cristine, nas quais “mostra que suas descobertas poderiam ser reconciliadas com as Escrituras”, foram usadas pela Inquisição como “provas de que Galileu havia proferido visões heréticas sobre a teologia e as Escrituras”.¹⁹⁸

Oposição também se levantou “das sombras da Catedral de Antuérpia”, pelo “famoso teólogo Fromundus [Libert Froidmont]” que, em seu tratado *Anti-Aristarchus* declarou que “as Sagradas Escrituras lutam contra os copernicanos”, citando ainda “passagens dos Salmos” que

---

¹⁹⁵ Ibidem.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 132.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 134.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 136.

aludem ao movimento do Sol.¹⁹⁹ Finalmente, a posição oficial da igreja foi emitida pelo Concílio de Trento que, segundo White, se pronunciou da seguinte forma:

“A primeira proposição, de que o sol é o centro e não orbita ao redor da terra, é tolice, absurdo, falso em teologia e herético, porque expressamente contrário às Sagradas Escrituras”; e ‘a segunda proposição, de que a terra não é o centro mas orbita ao redor do sol, é absurda, falsa em filosofia, e, de um ponto de vista teológico pelo menos, oposta à verdadeira fé’.²⁰⁰

O Papa Paulo V, à “Congregação do Index”, teria elaborado um decreto afirmando que “a doutrina do duplo movimento da terra ao redor de seu eixo e ao redor do sol é falsa, e inteiramente contrária às Sagradas Escrituras”.²⁰¹ Galileu continuaria a ter trabalho durante o papado de Urbano VIII, que “insistia, a todos que apareciam, na mais absoluta e específica declaração das Sagradas Escrituras, que prova que o sol e os corpos celestes orbitam ao redor da terra” e que opô-lo seria simplesmente contestar a revelação.²⁰² Até mesmo Jean Bodin, segundo White, teria se oposto à “verdade revelada por Copérnico” por ser “evidentemente contrária às Sagradas Escrituras”.²⁰³

Os acontecimentos póstumos, que levariam ao confinamento domiciliar de Galileu, são narrados de forma passional e novelesca por White, mas nenhum argumento inédito é arrolado para explicar a celeuma. O que nos interessa é registrar que o caminho interpretativo percorrido por White passa necessariamente por uma disputa sobre a “letra da Escritura”. Quando Andrew White observa uma das maiores disputas ocidentais no âmbito das relações entre ciência e religião, seu diagnóstico é um só: cabe ao literalismo e ao dogmatismo – e não à “religião” – o delito imperdoável.

*

Resta-nos ainda uma última dimensão da obra de Andrew D. White que nos confirma o endereço do problema que circunda as relações entre “ciência e religião”. O literalismo bíblico, além de se interpor como um sólido obstáculo ao desenvolvimento da ciência, é também,

---

¹⁹⁹ Ibidem, p. 139.

²⁰⁰ Ibidem, p. 137.

²⁰¹ Ibidem, p. 138.

²⁰² Ibidem, p. 141.

²⁰³ Ibidem, p. 140.

segundo White, fonte inesgotável de perversões morais ao longo da história. Referindo-se ao tratamento dispensado aos deficientes mentais na Antiguidade Tardia e à tradição da medicina galênica, White afirma que “não tivesse-a banido a teologia, citando textos bíblicos, teria salvo [a humanidade de] quinze séculos de crueldade”.²⁰⁴ Segundo White, “nenhum outro texto das Escrituras” teria provocado “o derramamento de tanto sangue inocente” como Êxodo 22:18.²⁰⁵ Eis mais um ônus a ser outorgado aos versículos bíblicos.

Foi também fundamentado em uma “constante referência aos textos em nossos livros sagrados,” segundo os quais “muitos, e provavelmente a maioria, dos insanos eram possuídos pelo diabo ou em pacto com ele,” que se dispensou um “tratamento cruel aos lunáticos” como “simples punição ao diabo e seus sequazes”.²⁰⁶ Muitos estabelecimentos que se dispunham a tratar os “lunáticos” acabavam se degenerando em “casas de loucos” onde “demônios eram expulsos principalmente pela crueldade”.²⁰⁷ “Sob a orientação da teologia”, continua White, “sempre tão severa contra a ‘falsamente-chamada ciência’”, o mundo teve um longo percurso até aliviar o tratamento da demência. “O resultado foi natural: o tratamento dos insanos recaiu mais e mais sobre o carcereiro, o torturador e o carrasco”.²⁰⁸

As ideias teológicas acerca da possessão demoníaca, ademais, provocavam verdadeiro pânico na população, “e esse terror naturalmente produzia não apenas crueldade ativa em relação aos supostamente possessos, mas indiferença ao sofrimento daqueles reconhecidos enquanto lunáticos”.²⁰⁹ A pravidade, todavia, não seria apanágio da “velha Igreja”. A Reforma, segundo White, “mais aprofundou que enfraqueceu a fé na malícia e poder de um diabo pessoal”, com todos os dividendos malévolos nisso implicados.²¹⁰ White chegou a dizer, temerariamente – senão arditamente – que o horror de Lutero pelo idiotismo

---

²⁰⁴ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 99.

²⁰⁵ Ibidem, p. 105. Êxodo 22:18: “A feiticeira não deixará viver” (ACRF).

²⁰⁶ Ibidem.

²⁰⁷ Ibidem, p. 106.

²⁰⁸ Ibidem, p. 109.

²⁰⁹ Ibidem, p. 112.

²¹⁰ Ibidem, p. 116.

“como resultado da influência Satânica era tão grande que em uma ocasião ele parece ter recomendado o assassinato de uma criança idiota, como sendo descendência direta de Satanás.”²¹¹

Havendo disposto outros exemplos da impiedade e malquerença de Lutero, Calvino e Beza, White nos diz que “todo filho de camponês” conhecia facilmente as histórias demoníacas da Bíblia a partir das iluminuras ou dos catecismos, e que “nessas ideias, assim profundamente implantadas, os homens que no séculos XVII e XVIII lutaram contra essa massa de loucura e crueldade encontraram a pior barreira à reta razão”.²¹²

Que nos diz essa excêntrica e adventícia moralização da narrativa de A. D. White? Que White entende a ciência como uma empreitada de resultados éticos e morais, e não simplesmente como uma dimensão autônoma e autossuficiente do conhecimento. As decisões científicas – e as perspectivas científicas – possuem desdobramentos morais que devem, segundo White, ser aplaudidos ou denunciados. White eleva o problema do literalismo bíblico, portanto, a um outro patamar, mais grave porque mais humano. O dogmatismo, em seu juízo, não se reduziu a um problema cognitivo, ele redundou em severas crises humanitárias. Ora, levando em conta, como já apresentamos, que a verdadeira religião, para White, é fazer e promover o bem, o amor ao próximo e a ética da caridade, ficaria demonstrado em seu discurso que a ciência verdadeira sempre esteve ao lado da religião verdadeira pelo bem da humanidade.

Mais relevante ainda, cumpre observar que a linguagem de White e seu insistente chamado à moral e à ética nos remetem muito sugestivamente ao curioso fenômeno do surgimento do “altruísmo” na Europa. A palavra, francesa, foi cunhada por Auguste Comte, por volta de 1830, e apareceu em sua obra pela primeira vez em 1851. *Altruisme* recebeu inúmeras qualificações, mas possuía o sentido geral de autosacrifício e solidariedade. Na década de 80, bispos da Igreja Anglicana já pregavam, de púlpito, usando o termo como uma espécie de síntese dos mandamentos bíblicos. Essa secularização da fórmula neotestamentária de “ame o teu próximo como a ti mesmo” é muito semelhante ao que White promove. Parece-nos, portanto, que nem sua religião escapou de seu ímpeto secularista. Embora White não empregue

---

²¹¹ Ibidem, p. 114.

²¹² Ibidem, p. 115.

o termo “altruísmo” – que talvez não tenha tido impacto equivalente na América – é fácil imaginar como a leitura de Comte o tenha direcionado nesse sentido.²¹³

Recordemos, por fim, que o estágio “positivo” da filosofia de Comte era mais do que simplesmente um empirismo puro e inquebrantável, era o estabelecimento da “sociologia”, capaz de “não apenas de uma compreensão dos problemas e necessidades do homem e da sociedade, mas também de uma clara concepção dos passos a serem tomados para reformar e aprimorar a condição do homem e sua sociedade”.²¹⁴ Em outras palavras, sua visão científica é moral porque positivista.

Mas além de uma conhecida inclinação moralista, é difícil não interpretar essas passagens da obra de White como um acerto de contas com seu passado e suas escolhas. A ortodoxia teológica que White repeliu acaba sendo eleita antagonista principal de sua novela, e em sua conta se acumulam, até agora, as catástrofes propriamente científicas e os desastres morais decorrentes dela. Enquanto isso, White prossegue defendendo a “religião”, a “ciência” e a “verdade”, quase como um ser superior que flana por sobre toda a indecência da “teologia”. Cria, assim, um espelho agradável no qual pode se olhar e exime-se, ao mesmo tempo, de qualquer perversão histórica que faz questão de descrever – ou inventar.

2.2 CIÊNCIA E TEOLOGIA: TEORIA E PRÁTICA DO CONFLITO

Investigamos a natureza do problema, cabe-nos agora descrever a forma que o conflito entre a ciência e a teologia assume no decorrer da história – da história de Andrew White, bem entendido. Veremos, inicialmente, diversas noções esparsas em sua obra que nos oferecem um quadro mais ou menos geral de como se desdobra o “embate” entre as duas forças. Em seguida, acompanharemos White, a título de exemplificação, na construção histórica que constitui sobre momentos particulares da história da ciência. Por fim, apontaremos alguns aspectos teóricos da dimensão histórica do “conflito” que nos são passíveis de serem extraídos de sua obra.

---

²¹³ DIXON, Thomas. The Invention of Altruism: Auguste Comte’s Positive Polity and Respectable Unbelief in Victorian Britain. In: KNIGHT, David M.; EDDY, Matthew D. **Science and Beliefs**. From natural philosophy to natural science, 1700-1900. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005, pp. 195-213.

²¹⁴ COHEN, op. cit., p. 333.

2.2.1 Narrativa e dinâmica histórica

Eis nossas perguntas ao texto que nos fita: de que maneira se comporta e relação entre a ciência e a teologia ao longo do tempo? Qual é a lógica histórica desse conflito? Em que momentos ocorrem essas batalhas? Quem foram seus protagonistas históricos? Debrucemo-nos por um instante mais sobre a lógica histórica que White representou metaforicamente em sua introdução.

Ali, relembremos, um rio e uma represa sob o sol da primavera russa simbolizam o progresso da ciência e a resistência teológica. A barreira de gelo, “enfraquecida”, “decadente” e “ameaçadora”, procura resistir às “águas de milhares de ribeiros inundados” que ali se confluem e a pressionam. O desfecho é conhecido: “todos sabem que ela deve ceder”. O perigo, contudo, é que a barreira se rompa subitamente, levando desolação a milhares de pessoas. Os *mujiques*, camponeses russos, fazem o certo ao deixar que a barreira, “exposta mais e mais ao calor da primavera” se desfça “gradualmente”, permitindo que o rio flua de forma bela e generosa.

No parágrafo seguinte, White esmiúça sua metáfora. O rio é como “a luz da verdade histórica” que por detrás da barragem atravessa uma “inundação de crescente conhecimento e novas ideias”. A represa, por sua vez, é composta de uma “massa decadente de pensamento antiquado que prende o mundo moderno às concepções medievais do Cristianismo”, representadas, em geral, por “credos antiquados e dogmas nocivos”.²¹⁵

A dinâmica histórica que orienta todo o discurso de White se baseia nessa metáfora. Ele enxerga a história do relacionamento entre a ciência e a teologia como um rio que tranquilamente se acumula por sobre uma represa que lentamente cede passagem às águas. A história do conflito, portanto, tem um desfecho inevitável, e a vitória ficará sempre ao lado da ciência. A teologia, por mais ameaçadora que seja, não pode resistir às pressões do fluxo valente da verdade. O dogma e os credos não são páreos para barrar o conhecimento verdadeiro. A história de Andrew White, desde sua introdução, é inevitável. Ela é a marcha irresistível do progresso científico e tecnológico, é o advento irrefreável de uma nova etapa da humanidade orientada pela observação e pela experiência científica. É um novo mundo que se aproxima a

---

²¹⁵ Idem, **Warfare**, vol. 1, pp. V-VI.

passos largos e que reserva, ainda, espaço para a moral e a “religião” – desde que seja, como já vimos, plenamente emancipada da teologia e reduzida a universais éticos.

A maior parte dos capítulos de *Warfare* trilha um mesmo roteiro. Inicialmente, White segue um dos dois caminhos: a) apresenta as “teorias científicas” da Antiguidade que se aproximavam da “verdade” e, em seguida e em oposição, as “teorias sagradas” que surgiram com o Cristianismo e procuraram sufocar as antigas verdades desvendadas; ou b) apresenta as “teorias sagradas” do Cristianismo e, em seguida, as proposições científicas (ou protocientíficas) do Renascimento, muitas delas resgatando princípios já expressos tacitamente na Antiguidade. (É bastante ordinário encontrarmos nos capítulos de *Warfare* a ideia de que existe um fio condutor de verdade científica desde a Antiguidade, um rastro de sangue, uma chama que, por mais bruxuleante que aparente, jamais se apagou definitivamente ante os assopros do dogmatismo teológico – e a história da ciência, como White nos apresenta, é a longa história dessa brasa perenal.) Na sequência, White apresenta, geralmente, as convulsões que se seguiram no final da Idade Média, com o advento do Renascimento, as posições dos reformadores acerca dos embates entre verdades científicas e teorias dogmáticas e, momento importante, as rupturas do século XVII que trouxeram à tona, simultaneamente, o deísmo, o ceticismo e a Revolução Científica. Por fim, White adentra com ares mais otimistas no ilustrado século XVIII e retrata a “vitória final” ou iminente da ciência sobre a teologia no século XIX.

O capítulo IV, “De ‘sinais e maravilhas’ à lei nos céus”, serve-nos de boa referência dessa lógica. Divide-se em quatro partes, sendo a primeira chamada “A Visão Teológica”, na qual White descreve visões hebraicas e cristãs primitivas sobre cometas, meteoros e eclipses, sua transmissão durante da Idade Média, o desafio copernicano e as respostas católicas e protestantes; a segunda, “Esforços Teológicos para esmagar a Visão Científica”, em que pontua a oposição do clero às ideias científicas, tanto por meio das universidades quanto por meio dos púlpitos; a terceira, “A invasão do Ceticismo”, descrevendo o advento do racionalismo e do ceticismo durante o século XVII e a consequente corrosão da resistência teológica; e a última, “Esforços Teológicos de Harmonização. – A Vitória Final da Ciência”, que, sugestivamente, descreve os desesperados esforços de teólogos em conciliar as Escrituras com as novas ideias científicas e a vitória final da ciência, ainda no século XVIII.

A história de Andrew White é cansativamente homogênea. Essa simetria histórica, essa linearidade monótona, simples e previsível, convida o historiador a questionar sua própria validade. Parece-nos francamente contrário à experiência histórica que o desenvolvimento de

todas as ciências atravessasse os mesmos vales, escalem as mesmas montanhas, cruzem os mesmos desertos, gozem da mesma vitória – e tudo isso no mesmo instante. Que fique claro, portanto, à guisa de juízo: a impressão que se recolhe do imenso texto de Andrew D. White é que os personagens principais – “ciência”, “religião” e “teologia” – já estão definidos de antemão, e que todo o esforço intelectual de nosso autor foi um contínuo despejar de informações em um molesto leito de Procusto.

*

Que exemplo temos, na *Warfare*, da forma pela qual a ciência se revela e luta o bom combate na história? Vejamos o que White nos diz a respeito da ciência filológica. O capítulo seguinte nos dará ocasião para compreendermos mais a fundo a importância, para Andrew White, da filologia enquanto ciência emergente. Por ora, basta que notemos que o ideal das universidades alemãs, que inspiraria White profundamente, carregava a noção de que a filologia era o “estandarte” das disciplinas científicas. Ela oferecia os meios de se explorar o desenvolvimento histórico das línguas e, através delas, da cultura e das concepções de seus povos – algo que White estimava sobremaneira em sua concepção religiosa. Não espanta que tenha afirmado que “dentre as ciências que serviram como cunha de entrada na pesada massa de ortodoxia eclesiástica [...] nenhuma, talvez, realizou um trabalho mais notável do que a Filologia Comparada”.²¹⁶

Em seu capítulo intitulado “De Babel à filologia comparativa”, White oferece, em sua última seção, um “Sumário” do conflito. Ele nos dirá, de forma enxuta, a dinâmica histórica que White descreve, grosso modo, em todos os capítulos. Vale a pena seguirmos na íntegra e diligentemente os passos ali descritos, sem nos delongarmos mais no assunto:

“Pode ser instrutivo, para concluir, resumir brevemente a história de todo o conflito.

Primeiro, no que tange à origem do discurso, nós temos no começo toda a Igreja agrupando-se em torno da ideia de que a língua original era o Hebraico; que essa língua, incluindo mesmo a pontuação medieval rabínica, era diretamente inspirada pelo Poderoso; que Adão foi instruído nela pelo próprio Deus em caminhadas e conversas; e que todas as outras línguas foram derivadas dela na ‘confusão de Babel’.

---

²¹⁶ Idem, *Warfare*, vol. 2, p. 168.

Em seguida, vemos partes dessa teoria se apagando: a inspiração dos pontos rabínicos começa a desaparecer; Adão, em vez de ser diretamente ensinado por Deus, é ‘inspirado’ por ele.

Então chega o terceiro estágio: teólogos avançados se esforçam para harmonizar acerca da ideia de que à Adão foi ‘dada raiz verbal e um poder mental.’

Finalmente, em nosso tempo, temo-los aceitando a teoria de que a linguagem é o resultado de um processo evolucionário em obediência a leis mais ou menos claramente determinadas. Babel, assim, assume silenciosamente seu lugar entre os mitos sagrados”.²¹⁷

*

Dentre os recursos de Andrew White para imergir o leitor no clima de certame, seu favorito eram as palavras. Um conjunto de juízos sutilmente firmados ao longo de todo texto retrata, de forma geral, os elementos principais do suposto conflito entre a teologia e a ciência. O cenário criado pelas palavras de White é inegavelmente o de um campo de batalha. Começamos pelo fato de que há sempre dois lados bem definidos em confronto. No caso, por exemplo, das disputas astronômicas, “os poderes de oposição” a Galileu eram “muito fortes”, e “toda a batalha” tinha por objetivo “esmagar Galileu”.²¹⁸ Lemos ainda que “a estratégia dos inimigos de Galileu” era frustrar a venda de seus livros, o que era compreensível já que é “nesse novo campeão, Galileu, que toda a guerra foi finalmente concentrada”.²¹⁹ Em franco espírito positivista, White elenca momentos e personagens que encarnam toda a disputa – são eventos-chave que mudam, de uma vez por todas, a história dos homens. Como lembrou Carl Becker, White rejeitara o comunismo porque

“Nada o convenceria de que os homens não fazem sua própria história, ou que eles não podem, por deliberado propósito fazê-la justa ou condenável, ou que o curso dos eventos não tenha sido moldado, em momentos épicos, para o bem ou para o mal, pela ação responsável de grandes heróis ou vilões”.²²⁰

A peleja da ciência, que se arrasta ao longo de séculos, encontra também momentos de escalada e de distensão, além de possuir uma fronteira geográfica móvel, embora concentrada

---

²¹⁷ Ibidem, p. 204.

²¹⁸ Idem, **Warfare**, vol. I, pp. 136-137.

²¹⁹ Ibidem, p. 130.

²²⁰ BECKER, op. cit., p. 78.

na Europa e América. No caso de Galileu, “a guerra se tornou mais e mais amarga”²²¹ e, conforme a reação teológica, “tornou-se ainda mais amarga”.²²² A disputa geológica, por sua vez, foi travada “de forma mais aguerrida na Inglaterra”²²³ – uma surpresa para White, que constatou, “por estranho que pareça”, que “a guerra teológica contra o método científico na geologia foi travada mais ferrenhamente em países Protestantes do que Católicos”.²²⁴ É que, como elucida a metáfora de White, é a Igreja Católica e a Idade Média que encarnam as maiores trincheiras do combate.

Menção parece relevante acerca das “armas” empregadas pelos teólogos nesse eterno prélio. São, em geral, armas retóricas. “Um dos melhores exemplos”, diz White, e que “tem sido usado com considerável sucesso durante os últimos estágios de quase todas as controvérsias entre a teologia e a ciência”, consiste em “afirmar, com a maior justiça possível, as conclusões das autoridades científicas”, para concluir, logo após, “persuadindo-se a si mesmos e tentando persuadir outros de que a Igreja sempre as aceitou e as aceita agora como ‘provas adicionais da verdade das Escrituras’”.²²⁵

Mas, segundo White, “a arma favorita do partido ortodoxo era a acusação de que os geólogos estavam ‘atacando a verdade de Deus’”.²²⁶ No mais, são armas “muito facilmente examinadas, pois são encontradas em todos os campos de batalha da ciência”, sendo elas

“os epítetos ‘infel’ e ‘ateu’. Eles têm sido usados contra quase todos os homens que em algum momento fizeram qualquer coisa de novo por seus pares. A lista daqueles que têm sido denunciados como ‘infel’ e ‘ateus’ inclui quase todos os grandes homens da ciência, acadêmicos no geral, inventores e filantropos.”²²⁷

Essas armas discursivas de agravo fazem do combate algo aparentemente desproporcional. Os engenhos empregados e o montante de oponentes parecem favorecer os

---

²²¹ WHITE, **Warfare**, vol. 1, p. 133.

²²² Ibidem, p. 134.

²²³ Ibidem, p. 223.

²²⁴ Ibidem, p. 227.

²²⁵ Idem, **Warfare**, vol. 2, pp. 201-202.

²²⁶ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 223.

²²⁷ Ibidem, p. 135, 223.

potentados da teologia dogmática. White fala em uma “prodigiosa máquina teológica de guerra”, de uma “artilharia na forma de textos e extrações escriturísticas”. Tudo isso contra um único homem – Galileu – ou poucas vozes que ousaram se levantar contra essa máquina mortífera. “Para o assalto final sobre ele”, diz White, “um destacamento de artilharia pesada foi finalmente colocado em postos”. Não é privilégio de Galileu, “pode ser visto em todos os campos de batalha científicos”.²²⁸ Por isso é que, em dado momento, “a ciência tinha aparentemente perdido a batalha decisiva”.²²⁹

Mas só aparentemente, pois “essas armas rapidamente se mostraram ineficientes”. Nas palavras de White, “elas eram como gongos Chineses e lanternas de dragões contra canhões estriados”. Ora, que canhões seriam esses? Os fatos. Se a munição da teologia consiste em doutrinas e versículos bíblicos, o arsenal científico consiste apenas dos fatos empíricos que, lenta, mas poderosamente, são capazes de minar o avanço do inimigo e desbaratar suas forças.²³⁰

É verdade que, como já consideramos, White se vê imerso em um contexto político e intelectual militarizado. Por outro lado, não nos parece que White tenha procurado manter qualquer distinção entre a metáfora e a realidade. Quando descreve o clero medieval e a Inquisição, quando fala dos “inimigos” de Galileu, é mais do que certo que White os concebe como soldados de fato, em uma guerra real, por uma causa verdadeira. A metáfora acaba sendo um pretexto para retratar a realidade histórica como uma batalha campal impiedosa. E não podemos deixar de notar, explorando adiante esses tropeços metafóricos, que nos parece ligeiramente irônico que o signo de uma Igreja atuante, opressora, voraz e impiedosa seja, antes de tudo, uma *represa*, e que, inversamente, a *pressão* do rio sobre ela seja sempre tão frágil e pontual.

*

Lembremos que White se mostrou surpreso quando constatou que o conflito entre a teologia e a ciência geológica emergente se mostrou mais ferrenho na Inglaterra, país tradicionalmente protestante. Concluímos disso que, para nosso autor, a Igreja Católica

---

²²⁸ Ibidem, p. 139.

²²⁹ Ibidem, p. 138.

²³⁰ Ibidem, p. 225.

encarnava ainda, devido à sua perenidade e ancestralidade, a besta maior da ortodoxia e do conservadorismo teológico. Mas o que White tem a dizer sobre a Reforma, especificamente sobre a relação entre a teologia reformista e o desenvolvimento da ciência?

Noah Feldman oferece uma interpretação um tanto exótica das obras de Andrew White e John Draper.²³¹ Procurando fincar as raízes do secularismo moderno na própria religião, Feldman argumenta que ambos teriam seguido a mesma lógica essencial de Lutero: negaram a autoridade em favor da razão.²³² Se, no caso de Draper, o problema era de fato a instituição da Igreja Católica, a leitura se mostra um equívoco substancial no caso de White. Para este, a “autoridade” a ser combatida não era necessariamente a católica, e sim a do literalismo bíblico. Qualquer que desembainhasse argumentos de inerrância escriturística, fossem católicos, fossem protestantes, incorreriam no grave pecado do fanatismo.

Mas vamos adiante com White. Todas as suas apreciações do fenômeno ocorrem no contexto de descrição de algum “embate” entre a ciência e a teologia, mas é possível, não obstante, destilar uma compreensão razoável de seu juízo. Uma das primeiras afirmações gerais que temos sobre o tema é que

“Na Reforma, a vasta autoridade de Lutero foi lançada em favor da aceitação literal das Escrituras como a principal fonte das ciências naturais. As interpretações alegóricas e místicas dos primeiros teólogos ele rejeitou completamente. ‘Por que’, pergunta ele, ‘Moisés usaria alegoria quando ele não está falando de criaturas alegóricas, ou de um mundo alegórico, mas de criaturas reais de um mundo visível, que pode ser visto, sentido e tocado?’ [...]”²³³

A Reforma não se resume a, mas consiste principalmente em uma nova forma de enxergar o texto bíblico. Essa é a interpretação mais essencial de White. Deixando o universo das alegorias, adentramos no mundo do literalismo bíblico. As consequências também merecem o registro de White:

“A influência direta da Reforma foi, inicialmente, desfavorável ao progresso científico, pois nada pode estar em maior desacordo com qualquer teoria

---

²³¹ FELDMAN, Noah, op. cit., pp. 995-996.

²³² No limite, a visão de Feldman é uma versão menos bem elaborada do que a de Weber, que enxergava no “desencantamento” da religiosidade protestante um passo decisivo à penetração da razão e, consequentemente, da secularização. Cf. EVANS, John H.; EVANS, Michael S. op.cit., p. 91.

²³³ WHITE, loc. cit., p. 26.

científica sobre o desenvolvimento do universo do que as ideias dos líderes Protestantes.”²³⁴

A causa disso? “Aquela adesão estrita ao texto das Escrituras” proposta por Lutero e Melanchton, sendo “naturalmente estendida a todas as outras afirmações científicas que estavam em desacordo com o texto sagrado”.²³⁵ Segundo White, “este emprego geral das ciências naturais para propósitos de fé prosseguiu depois da Reforma”.²³⁶ O resultado, como se esperaria, é que muitas doutrinas teológicas fundadas na letra do texto serviram de obstáculos à ciência. “A Igreja reformada”, diz White, “aceitou plenamente as doutrinas de bruxaria e possessão diabólica, e as desenvolveu ainda mais. Ninguém impulsionou suas ideias fundamentais mais amplamente que Lutero”,²³⁷ o que fez com que “a Reforma Protestante” desse “nova força às perseguições de bruxaria na Alemanha”.²³⁸ Referindo-se a supostas lendas que cercam o Mar Negro, especialmente as que ecoam a existência de animais infernais que o habitam, White nos diz que “A Reforma Protestante tampouco as diminuiu, inicialmente; ao contrário, as fortaleceu e as fixou ainda mais na mente popular”.²³⁹

A única ressalva no juízo de White sobre a Reforma se encontra na afirmação de que “a forte lógica de Calvino pareceu, em dado momento, possivelmente apartar seus adeptos do velho método; mas a evolução do escolasticismo continuou, e a influência dos reformadores Alemães prevaleceu”.²⁴⁰ Isso nos coloca um problema. Como vimos em outra ocasião, o arqui-inimigo da ciência, segundo White, é a “teologia dogmática” que se pauta essencialmente por uma leitura literal das Escrituras. Isso colocaria a Reforma em maus lençóis na narrativa whiteana. Por outro lado, é evidente que a “velha Igreja” é a maior responsável, senão qualitativamente, ao menos quantitativamente, pela supressão dos supostos avanços científicos. A questão, portanto, digna da discreta envergadura de White, é decifrar qual das igrejas é “pior” para a “ciência”. White chega a afirmar que

---

²³⁴ Ibidem, p. 212.

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ Ibidem, p. 37. Literalmente, “para propósitos pios”.

²³⁷ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 114.

²³⁸ Ibidem, p. 141.

²³⁹ Ibidem, p. 235, 236.

²⁴⁰ Ibidem, p. 307.

“Existem muitas razões para acreditar que os grilhões sobre o pensamento científico eram mais apertados debaixo da estrita interpretação das Escrituras pelos primeiros Protestantes do que eles tinham sido debaixo da antiga Igreja”.²⁴¹

Acrescenta ainda que “nos tempos imediatamente posteriores à Reforma, as questões foram de mal a pior”. Isso porque Lutero e Melanchton teriam concedido “um pouco de liberdade de especulação”, mas que, depois deles, o questionamento da interpretação bíblica de Lutero “passou a ser enxergada como quase tão ímpia quanto questionar a própria interpretação literal das Escrituras”.²⁴² “Na Alemanha”, por exemplo, diz White, “especialmente em sua parte protestante, a guerra foi ainda mais amarga, e durou até a primeira metade do século XVIII.” Eminentemente teólogos luteranos “inundaram o país com tratados para provar que a teoria copernicana não poderia ser reconciliada com as Escrituras”.²⁴³

Há momentos, portanto, que White parece retratar a Reforma como um período de aprofundamento das mazelas intelectuais do clero católico. Mas existe ao menos um motivo que nos parece inviabilizar essa leitura, e um sugestivo vestígio indiciário no próprio texto de White nos concede a suspeita. É muito pouco provável que White veja a Reforma como um regresso em relação àquilo que chama, mais de uma vez, de “idades da fé”, isto é, a Idade Média. Primeiramente porque o progressismo e, especialmente, o positivismo histórico de White dá poucas brechas para imaginar uma história decadente ao longo do tempo. Em segundo lugar porque, é forçoso que reconheçamos em nome de Andrew White, se ele mesmo não deseja fazê-lo, que sua própria perspectiva religiosa deriva, ainda que bastardamente, da própria Reforma. Dificilmente White não vê na Reforma a abertura de um caminho que levaria a religiosidade universal a se afastar da ortodoxia católica e da própria ortodoxia dos reformadores. Do contrário, por que White não teria migrado para a religião romana, se sua herança fosse menos maculada que a protestante?

Como os textos corroboram nossa ideia? Notemos que White é cuidadoso com as palavras. Ele frequentemente diz ao leitor que a Reforma, “inicialmente”, se afigurou como um revés para a ciência. “A Reforma Protestante tampouco as diminuiu, *inicialmente*;[...]”,²⁴⁴ “O

---

²⁴¹ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 212.

²⁴² Ibidem, p. 213.

²⁴³ Ibidem, p. 155.

²⁴⁴ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 235.

primeiro efeito da Reforma Protestante foi popularizar as antigas lendas do Mar Morto [...],²⁴⁵ “A Reforma, com seu renovado estudo literal das Escrituras [...] intensificou, *por um tempo*, a devoção da Cristandade a essa teoria sagrada da linguagem”,²⁴⁶ “A Reforma, *inicialmente*, não aderiu totalmente a essa teoria superior”,²⁴⁷ “A influência direta da Reforma foi, *inicialmente*, desfavorável ao progresso científico”.²⁴⁸

Ora, que viria após o “inicialmente”? White não diz. Seu interesse, como sabemos, é denegrir a teologia dogmática, não refletir sobre seus desdobramentos positivos. O único indício que temos do que viria “depois” se encontra em uma frase sobre Lutero. White concede que Lutero “aderiu tenazmente à interpretação literal das Escrituras”, oferecendo como exemplo seus argumentos contra o copernicanismo. Todavia, “com o forte bom senso que o caracterizava, ele de tempo em tempo se afastou da crença recebida”. Ora, afastando-se, diz White, Lutero teria se colocado a questionar as próprias interpretações do apóstolo Paulo sobre o Antigo Testamento. Assim, é razoável pensarmos que o “depois” da Reforma Protestante, ou, para usar um linguajar tipicamente whiteano, a “evolução” da Reforma, segundo nosso autor, teria sido o desprender-se da letra das Escrituras. Esse progresso seria retratado por White na linhagem de clérigos de “visão mais ampla” que derivaram da Reforma e pegaram o atalho do que chamamos de “liberalismo teológico”, entesourado pelo próprio White. O que vemos, assim, é um homem que mais uma vez não pode negar suas origens, e que uma vez mais confeita a história ao sabor de seus interesses.

2.2.2 O conflito em sua dimensão teórica

Afortunadamente, A. D. White destinou alguns momentos de seu texto para elaborar certos aspectos histórico-teóricos do conflito entre teologia e ciência. Eles são menos numerosos do que gostaríamos, e menos claros do que esperaríamos, mas ainda assim oferecem uma dimensão geral de seu funcionamento.

---

²⁴⁵ Ibidem, p. 236.

²⁴⁶ Ibidem, p. 177.

²⁴⁷ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 97.

²⁴⁸ Ibidem, p. 212.

White argumenta que existem, “no geral”, três “períodos ou fases de um ataque teológico sobre qualquer ciência.

O primeiro desses é marcado pelo uso generalizado de textos e proposições escriturísticas contra a nova doutrina científica; o terceiro, por tentativas de harmonização por meio de reconciliações extravagantes de afirmações textuais com fatos consolidados; mas o segundo período, ou intermediário entre esses dois é frequentemente marcado pela oposição de alguma grande doutrina teológica à ciência”.²⁴⁹

Exemplificando essa segunda etapa, White alude, como é de se esperar, ao caso Galileu. Bellarmino e prosélitos, diz ele, “insistiram que a doutrina científica de que a terra orbita ao redor do sol é contrária à doutrina teológica da encarnação”, e, da mesma forma,

“contra a geologia foi argumentado que a doutrina científica de que os fósseis representam animais que morreram antes de Adão contradiz a doutrina teológica da queda de Adão e a afirmação de que ‘a morte entrou no mundo pelo pecado’”.²⁵⁰

A terceira etapa, a do compromisso, é exemplificada pelo surgimento da geologia. Seu advento, diz White, é um desdobramento natural diante da evidência de que seria impossível resistir aos avanços científicos. Uma derrota honrosa, em outras palavras.

“Muito antes do final da luta já descrita, mesmo em um período muito remoto, a futilidade das armas escolásticas usuais foi enxergada pelos campeões de visão mais aguçada da ortodoxia; e conforme as dificuldades do ataque ordinário sobre a ciência se tornaram mais e mais evidentes, muitos desses campeões se esforçaram para remendar uma paz. Assim começou a terceira fase na guerra – o período de tentativas de harmonização.”²⁵¹

No que consistem essas harmonizações? A confiarmos na narrativa de White, uma possível resposta a essa pergunta vem de um episódio heteróclito. Diz ele que, durante o sermão fúnebre de Sir Charles Lyell, o reitor de Westminster, Dr. Arthur Stanley, teria proferido as seguintes palavras:

“É bem conhecido que, quando a ciência da geologia surgiu, estava envolvida em esquemas sem fim de tentativas de reconciliação com a letra das Escrituras. Havia, talvez ainda exista, dois modos de reconciliação das Escrituras com a ciência, que se tentaram realizar cada uma em seu tempo, e cada uma falhou totalmente e merecidamente. Uma dela é o esforço de

---

²⁴⁹ Ibidem, p. 218.

²⁵⁰ Ibidem.

²⁵¹ Ibidem, p. 225.

arrancar as palavras da Bíblia de seu significado natural e *forçá-las a falar a linguagem da ciência*.”²⁵²

Em que pese a deselegância de uma tal ponderação em cenário fúnebre – considerando que as coisas tenham mesmo transcorrido assim – White nos deixa apenas com o primeiro “modo de reconciliação” a que Stanley teria aludido. Como exemplo pristino dessa prática, teria mencionado Levítico 11:6, ao qual se teria acrescentado o advérbio “não”, resultando em uma “*falsificação das Escrituras para atender às demandas da ciência*”.²⁵³

Ao expor o embate de teorias acerca dos cometas, White oferece um destaque especial ao – incógnito – Padre Augustin de Angelis, que, em 1673, “após a nova teoria cometária estar reconhecida para além de qualquer dúvida razoável”, publicou a terceira edição de suas *Leituras sobre Meteorologia*. O que chama atenção de White na obra é que ela

“representa aquela tentativa de realizar uma conciliação entre a teologia e a ciência, ou melhor, a tentativa, que constantemente encontramos sempre que o triunfo da ciência em qualquer campo se tornou inevitável, de confiscar a ciência para os usos da teologia”.²⁵⁴

Mais de cem páginas depois, White volta ao mesmo clérigo em situação idêntica, dizendo que

“o sábio professor está evidentemente se preparando para aquele inevitável compromisso que vemos na história de toda ciência quando se torna claro que ela não pode mais ser suprimida pelas fulminações eclesiásticas”.²⁵⁵

White não deixa de transitar do específico para o geral quando se trata da previsibilidade dessa harmonização. A certa altura da obra, pondera:

“Esse esforço de uma explicação *quasi*-científica que deveria satisfazer o espírito teológico, por cômica que pareça a princípio, é digna de grave atenção, porque deve ser considerada como o início daquele inevitável esforço de harmonização que nós vemos na história de toda ciência quando ela começa a aparecer triunfante”.²⁵⁶

---

²⁵² Ibidem, p. 247. Itálico original.

²⁵³ Ibidem. Itálico original. Registre-se que, sem um enorme esforço de imaginação, é altamente improvável que a manipulação desse versículo tenha rendido qualquer benefício para os teólogos. Uma hipótese é que White tenha se enganado em relação ao versículo, mas o mais provável é que toda a narração seja um embuste.

²⁵⁴ Ibidem, pp. 186-187.

²⁵⁵ Ibidem, p. 350.

²⁵⁶ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 62.

Seja como for, a ciência sempre vence. Faz parte de sua leitura exaustivamente positivista e já está prenunciado na metáfora do rio e da represa. Nada mais comum, em *Warfare*, que a presença de capítulos ou subcapítulos como “A vitória final da evolução”, “Sua [esfericidade da terra] luta e vitória final”, “Magellan e a vitória da ciência”, “Completação da vitória por Halley e Clairaut”, “Esforços Finais de Harmonização – A Vitória da Ciência é completa”, “Triunfo da teoria científica”, dentre muitas outras variantes.²⁵⁷

A descrição, por sua vez, é sempre prosaica, frequentemente mezinha, eventualmente pueril: “por todos os cinquenta anos foi demonstrado que os cometas eram por vezes seguidos por tempo quente, por vezes frio, e que nenhuma regra era dedutível. A vitória da ciência foi completa em todos os pontos”;²⁵⁸ “De todos os triunfos vencidos pela ciência para a humanidade, poucos tiveram um alcance maior em efeitos positivos do que o moderno tratamento dos insanos”;²⁵⁹ “Ainda se ouvia a declamação e a pretensa demonstração da velha visão teológica; mas o dia da completa vitória amanheceu quando Halley, após a mais completa observação e cálculo, reconheceu o cometa de 1682 [...]”;²⁶⁰ “Mas Gardner, em Lincoln, Donnelly, em Hanwell, e uma nova escola de profissionais em doenças mentais assumiram o trabalho de Tuke e a vitória na Inglaterra foi ganha na prática, como havia sido previamente ganha na teoria.”²⁶¹ À inevitabilidade do conflito segue-se a inevitabilidade da harmonização, à qual se segue – inevitavelmente – o triunfo da ciência e a ruína da teologia. Mesmo que as forças eclesiásticas aparentem vencer, “olhando para trás agora, é fácil perceber que mesmo naquela hora de seu triunfo, elas estavam condenadas”.²⁶²

Sempre um homem, sempre uma ideia, sempre um instante. Dessa forma a “ciência” triunfa sempre, e decisivamente, sobre séculos e séculos de opressão eclesiástica. White

---

²⁵⁷ A respeito do positivismo de White, cabe lembrar que, conforme a visão comtiana, a lógica do progresso científico e da hierarquização das ciências não apenas era racional como era historicamente verificável. É justamente o espírito de verificação histórica que se encontra por detrás da ideia de Andrew White elaborar uma metanarrativa de longo fôlego visando demonstrar um argumento racional enunciado nas primeiras páginas de sua obra. Cf. COHEN, I. Bernard. **Revolution in Science**. Cambridge: Harvard University Press, 2001, pp. 332-333.

²⁵⁸ WHITE, **Warfare**, vol. 1, p. 206.

²⁵⁹ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 97.

²⁶⁰ Idem, **Warfare**, vol. 1, pp. 203-204.

²⁶¹ Idem, **Warfare**, vol. 2, pp. 133-134.

²⁶² Ibidem, p. 189.

permuta, como é óbvio, todas as disputas científicas em batalhas da teologia contra a ciência, e todas as discordâncias teóricas como gestos de ofensa pessoal. Diante desse mundo maniqueísta e trivial, que faz pouco jus às complexas relações sociais e à profundidade das ideias envolvidas, é pouco provável que qualquer personagem descrito por White satisfatoriamente identificasse a si ou sua história com aquela descrição. No limite, não nos parece exagero dizer que, na ânsia de pintar um quadro essencialmente belicoso, White não enxergou nada além de conflitos – nem os homens, nem as ideias, nem a verdade.

2.3 RELIGIÃO, TEOLOGIA E CIÊNCIA: DEFINIÇÕES, LIMITES E FRONTEIRAS

Bem compreendida a natureza do problema que orienta a obra de White e campo lexical em que manobra, cabe-nos inquirir, com a maior diligência possível, o universo conceitual construído em *Warfare*. Em 1997, Margaret J. Osler publicou um artigo no qual procurou mapear o uso historiográfico de metáforas empregadas na descrição do relacionamento entre “ciência” e “religião”.²⁶³ As palavras vão entre aspas porque Osler pretende, justamente, questionar seu significado. Segundo ela, “as fronteiras entre ciência e religião não são nem fixas nem impermeáveis”, o que interdita seu uso enquanto duas categorias estanques. Metáforas, portanto, que desrespeitem a fluidez da membrana que aparta esses domínios condenam-se inevitavelmente ao erro.

Ora, a primeira metáfora que Osler se propõe a analisar é a do “conflito” – “reificada e perpetuada pelas metáforas militares desenvolvidas por John Draper e Andrew White no século XIX”.²⁶⁴ “Draper”, continua Osler, “não era crítico em seu uso do conceito contemporâneo (século XIX) de ciência, e ele confundia teologia e religião em sua ‘diatribe contra a Igreja Católica Romana’”.²⁶⁵ Até aqui, acompanhamos Osler. O problema reside em seu julgamento da obra de White:

“A caracterização de ‘ciência’ e ‘religião’ de White não era muito diferente da de Draper. Ele pensava a ciência em termos do século XIX e não foi cuidadoso em distinguir entre religião (enquanto experiências espirituais e

---

²⁶³ OSLER, Margaret J. Mixing metaphors: science and religion or natural philosophy and theology in early modern Europe. *History of Science*, v. 36, n. 1, mar. 1998, pp. 91-113.

²⁶⁴ Ibidem, p. 94.

²⁶⁵ Ibidem.

práticas incorporadas em instituições) e teologia (enquanto o uso da filosofia para explicar o significado das crenças e práticas religiosas). Em grande parte, seu ataque à religião alvejava a imposição da religião oficializada sobre a liberdade intelectual da pesquisa científica”.²⁶⁶

Erro grave. Já mencionamos, e o veremos em detalhes agora, que um dos maiores esforços de Andrew White se deu no sentido de diferenciar teologia e religião. Embora ele não use as mesmas definições de Osler – o que, além de cronologicamente impossível, nada o obrigaria a fazê-lo – White define com alguma precisão o domínio e o funcionamento de cada um desses conceitos. Confundir a perspectiva de Draper com a de White é incorrer em um deslize histórico que a simples leitura do prefácio de White poderia ter evitado.

É bem verdade que White, já vimos, frequentemente nos balda em nossas expectativas. Suas definições são vagas, seus conceitos, imprecisos, suas ideias, alvoroçadas – ordená-las é um ato que se executa quase à revelia do autor. Mas um gesto importante se pretendemos corretamente esquadriñar seu pensamento. Indaguemos agora, o quanto nos é possível, o que White tem a nos dizer sobre os conceitos de teologia, ciência e religião, e como esses três universos interagem entre si.

2.3.1 *Uma questão de método*

Digamo-lo de uma vez: Religião não é Teologia que não é Ciência. São raríssimos os momentos, contrariando as expectativas de Margaret Osler, em que White toma a segunda pela primeira, enquanto que a segunda jamais é tomada pela última. No geral, White mantém um uso bastante regular dessa distinção, uma preocupação que desde o início nos chama atenção. Não é fortuito: desde o título da obra, White é obrigado a manter a coerência dos limites entre uma coisa e outra. Disso depende sua tese.

Que diferencia a ciência da teologia? A resposta, oriunda de um homem ordinário do século XIX, se encontra no *método*. White narra a história do Lorde de Caumont que teria visitado o Mar Morto no século XV mas encontrara dificuldade em assimilar o que vira. Ele nos oferece, diz White,

“uma afirmação que é o resultado do raciocínio teológico de séculos, e especialmente interessante como um típico exemplo do método teológico em

---

²⁶⁶ Ibidem, p. 95.

contraste com o científico. Ele não conseguia entender como era permitido às águas abençoadas do Jordão misturar-se com as águas amaldiçoadas do Mar Morto”.²⁶⁷

O problema, diz White, é que “apesar, portanto, dos olhos do sentido, ele contemplava a água com o olho da fé [...]”.²⁶⁸ A distinção entre “método” científico e teológico perpassa todos os capítulos e se apresenta como um vocabulário constante.

Em outro momento, White se sugere uma pausa em sua narrativa. “Aqui podemos parar por um instante para notar uma das principais diferenças entre o raciocínio científico e teológico, considerados neles mesmos.”²⁶⁹ Começa, então, a discorrer sobre as descobertas astronômicas de Johannes Kepler. O “raciocínio principal” de Kepler, atinente à “existência de uma lei para o movimento dos cometas”, estava essencialmente correta. “Mas seu raciocínio secundário”, o de que os cometas se movem “quase em linhas retas, estava errado”. Ora, seus pares – Gassendi, Borelli, Helvel, Percy e Newton – construíram em cima das conclusões corretas de Kepler. “A teoria geral, que era *verdadeira*, eles aceitaram e desenvolveram; a teoria secundária, que era fundada na *inverdade*, eles rejeitaram”.²⁷⁰

Em outras palavras, o método científico seleciona a verdade da inverdade. “Muito diferente era isso do método teológico”. Contemplemo-lo em ação: “Via de regra, diz White, quando surge um pensador tão grande na teologia como Kepler na ciência, toda a massa de suas conclusões solidifica-se em um *dogma*”. Desta forma, “seus discípulos trabalham não para testá-la, mas para estabelecê-la”. E se, na Igreja Católica, esse dogma existe “para ser acreditado ou desacreditado sob pena de perdição”, na Igreja Protestante, afirma, torna-se “a base para mais uma facção”.²⁷¹ A diferença essencial, portanto, repousa sobre o método e o procedimento: enquanto o método científico aparta o falso do real, constrói cumulativamente sobre o verdadeiro e se submete às verificações da comunidade científica, o método teológico simplesmente alça a autoridade teológica ao plano inquestionável e suas ideias ao estatuto de dogmas que devem ser, antes, confirmados, e não questionados.

---

²⁶⁷ WHITE, **Warfare**, vol. 2, pp., p. 231.

²⁶⁸ Ibidem.

²⁶⁹ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 202.

²⁷⁰ Ibidem.

²⁷¹ Ibidem, p. 203.

Assim como White encontra diversas maneiras de falar sobre a teologia – a “visão teológica”, o “pensamento teológico” etc – assim também emprega diferentes expressões para se referir à “ciência”. Embora a própria palavra “ciência” seja usada à exaustão, é comum nos depararmos com “espírito científico” e “pensamento científico”.²⁷² Em casos mais rarefeitos, encontramos as expressões “ciência moderna”²⁷³ ou “investigação científica moderna”,²⁷⁴ mas não resta dúvida de que o mais dileto termo alternativo de White é “método científico”.²⁷⁵

Agora, se o “método científico” se resume ao que descrevemos acima, é evidente que White acaba por identificar a ciência com o próprio método científico. “Método” é palavra ubíqua porque se confunde com a própria ciência. Ou, por outra: a ciência não *possui* um método, ela *é* um método.

Paralelamente, a teologia também não possui um método, o método é a própria essência da teologia. Se indagarmos a Andrew White, portanto, se a teologia é “uma ciência”, a resposta será um não sonoro. A teologia é um método de investigar a realidade, seja ela material ou espiritual. Ao longo dos dezoito capítulos de *Warfare*, nos quais White pretende investigar o advento de um número semelhante de “ciências”, em nenhum deles a “teologia” é protagonista. A teologia não merece um capítulo porque ela não é uma ciência, mas ela perpassa toda a obra por constituir um *método* de operar nos domínios de todas aquelas ciências. Teologia e ciência, portanto são formas distintas de investigar a realidade e que podem – mas não devem, como veremos – ser exercidas em quaisquer disciplinas.

*

Ora, se a ciência é o método científico, se nos impõe descrever o funcionamento desse método, ou, o que é o mesmo, o funcionamento da ciência. Por um lado, White deixa claro sua visão acerca do “método medieval e escolástico”: é um método que “apaga um fato certo por meio de uma fórmula metafísica”.²⁷⁶ “A futilidade da arma escolástica comum”, diz White, foi

---

²⁷² Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 328.

²⁷³ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 371.

²⁷⁴ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 224.

²⁷⁵ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 214.

²⁷⁶ Ibidem, p. 187.

se tornando cada vez mais clara aos campeões da ortodoxia.²⁷⁷ Parece, entretanto, haver uma diferença significativa entre o que White chama de “método escolástico” e “método teológico”. Este, como já vimos, geralmente se refere a uma conclusão fundamentada no literalismo bíblico, aquele, como aparenta, diz respeito a uma adequação dos fatos à metafísica aristotélico-tomasiana.

Contrastando agora o método científico com o teológico, propriamente dito, White observa que “o antagonismo entre os métodos teológico e científico não é confinado ao Cristianismo”, é realidade universal de todas as ciências que enfrentam quaisquer teologias. Afirmar ainda que “enquanto a *observação* e o *pensamento sobre a observação*, e o *conhecimento organizado ou ciência* que resulta desses” redundou em progressos, a aceitação bruta de alguns mitos e lendas frustrou “os mais nobres esforços da religião, moralidade e civilização”.²⁷⁸ Ciência, portanto, é “conhecimento organizado” e resultado direto de “observação” e “pensamento sobre observação”. Essa noção se repete diversas vezes no texto. Em outra passagem encontramos os mesmos elementos:

“[...] a *observação*, e o *pensamento sobre a observação*, que é o início de toda verdadeira ciência, trouxe uma nova ordem de coisas”.²⁷⁹

Elogiando a obra de Louis Cappel (Capellus), remarca que “sua aplicação da estrita *observação* e *raciocínio científico* ganharam o dia”.²⁸⁰ No século XVII, uma “corrente de novo pensamento” começa a ganhar destaque, consistindo em “um hábito de *observar* mais cuidadosamente e *comparar* as observações”.²⁸¹ Lamentando as conclusões de Agostinho, afirma que “seu vasto poder de pesquisa e pensamento não foram direcionados para a *verdadeira observação* ou *raciocínio sobre a observação*”.²⁸² Em que pese a contradição flagrante – uma apenas em meio a uma avalanche delas – White afirma, um pouco antes, que

---

²⁷⁷ Ibidem, p. 225.

²⁷⁸ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 220. Itálico meu.

²⁷⁹ Ibidem, p. 153.

²⁸⁰ Ibidem, p. 178.

²⁸¹ Ibidem, p. 238.

²⁸² Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 210.

“embora o erudito padre Agostinho chegue, assim, infalivelmente à conclusão medieval, ele o faz amplamente por processos científicos e essencialmente modernos, atribuindo rara *proeminência à observação* [...]”.²⁸³

Como era de se esperar, a ciência, para A. D. White, é necessariamente empírica e racional. Entre os muitos – e suspeitos – exemplos de White, um deles, afirma-nos, revela “o quão insatisfatório todo esse racionalismo deve ter sido para uma verdadeira mente teológica”.²⁸⁴ Aludindo à viagem de Henry Maundrell à Palestina, White nota que “a influência da filosofia Baconiana em sua mente era muito clara”, já que, ao expressar sua descrença nas lendas do Mar Morto, “ele diz que ele não viu nenhuma, e ele cita Lorde Bacon em apoio do ceticismo sobre isso e pontos similares”.²⁸⁵ Sobre o mesmo assunto, o Abade Mariti, segundo White,

“fala bondosamente de um Padre Capuchinho que viu por toda parte no Mar Morto traços da maldição divina, enquanto ele mesmo não podia vê-los, e diz ‘É porque um Capuchinho carrega para todos os lugares os *cinco sentidos da fé*, enquanto eu carrego apenas aqueles da natureza’”.²⁸⁶

O que se explica pelo fato de que

“Ao olharmos para trás, no século XVIII, vemos misturada com a nova corrente de pensamento, e fortalecendo-a, uma constante onda de *observação e reflexão mais estritamente científica*”.²⁸⁷

A “ciência” de Andrew White, sinalizamos no último capítulo, é “A Ciência” – uma entidade própria e pura, que se define por um método racional e empírico de estabelecer a verdade sobre o mundo sensível, aperfeiçoa suas técnicas ao longo do tempo e avança cumulativamente no sentido de uma verdade única. White era, como a maior parte dos homens do século XIX, um realista positivista.

---

²⁸³ Ibidem, p. 188.

²⁸⁴ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 261.

²⁸⁵ Ibidem, p. 242.

²⁸⁶ Ibidem, p. 246.

²⁸⁷ Ibidem.

2.3.2 Uma zona cinzenta

Agora, se existem distinções bem firmadas entre a ciência e a teologia, é preciso dizer que existe também uma zona cinzenta e mal definida, resultado inevitável da largueza conceitual de A. D. White. É possível, em geral, compreender o significado que o autor desejou atribuir a esse conjunto embaralhado de expressões, mas elas prestam testemunha, não obstante, de um edifício de rançosas fundações.

O que seria, parece-nos legítimo indagar, um “raciocínio teológico-científico”? Não fez o nosso autor questão de pontuar com alguma clareza que os métodos científicos e teológicos antagonizam-se irremediavelmente? Que seria, então, esse imbróglio? Segundo White, o “raciocínio teológico-científico” é inerente a uma tal “ciência sagrada”, cujo exemplo magistral seria a de Wedelius, em *A Fisiologia da Destruição de Sodoma e da Estátua de Sal* (1692). Na obra, Wedelius

“alonga-se fartamente nas características do enxofre, sal e dos raios; *mistura textos escriturísticos, teologia e química* de uma maneira estonteante; e finalmente chega à conclusão de que um raio, arremessado pelo Todo-Poderoso, calcificou o corpo da esposa de Ló e, ao mesmo tempo, vitrificou suas partículas em uma massa hialina feito o sal”.²⁸⁸

Essa “ciência sagrada” aparece, frequentemente, entre aspas, o que revela que White tem clareza da quimera que está forjando dentro de sua própria obra.²⁸⁹ Não obstante, é uma expressão usada corriqueiramente ao se referir ao “método teológico”, produzindo um certo estranhamento teórico que fica em segundo plano na narrativa. Iniciando o tratamento da ciência meteorológica, White lamenta que

“Esse findar-se de uma *evolução científica* baseada na *observação e razão*, e esse iniciar-se de uma *ciência sagrada* baseada na *letra das escrituras* e na teologia, são vistas nas afirmações de vários padres da Igreja primitiva.”²⁹⁰

Ao tratar do tema dos milagres, White aponta que

---

²⁸⁸ Ibidem, p. 240-241.

²⁸⁹ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 205.

²⁹⁰ Ibidem, p. 323.

“É instrutivo notar, mesmo depois que a batalha principal foi perdida, uma renovação das tentativas, vistas sempre sob essas circunstâncias, de realizar um acordo, de estabelecer uma ‘ciência segura’ sobre bases *pseudo-científicas* e *pseudo-teológicas*”.²⁹¹

O mesmo sentido de compromisso aparece quando White relata que

“O próprio Schmerling parece ter ficado estupefato, originando uma espécie de teoria apologética, *meio científica, meio teológica*, falsamente esperando satisfazer o partido clerical”²⁹²

Significa que naquela etapa, que White considera historicamente universal, na qual a teologia e a Igreja buscam uma harmonização das doutrinas teológicas com as doutrinas científicas, o resultado é sempre um conjunto desalinhado de retalhos científicos e teológicos, que não merece uma categoria própria e que ficam aquém tanto da teologia quanto da ciência. Semelhantemente, diz White, “da própria Igreja, mesmo quando a atmosfera teológica era a mais densa, levantaram-se homens que persistiram em *algo como um esforço científico*”. Esse “algo como um esforço científico”, todavia, era visto em “uma mistura de deduções das Escrituras com dogmas de Galeno”, não merecendo o qualificativo de “ciência”.²⁹³

Apesar desse tropel conceitual, é evidente que a confusão entre ciência e teologia é um fenômeno altamente indesejado. “Um coro de clérigos e dissidentes”, diz White, “cuja *mistura de teologia e ciência*, por vezes trágica em seus resultados e por vezes cômica, está entre as coisas mais instrutivas na história moderna”.²⁹⁴ Na obra *Novum Organon*, de Francis Bacon, “ocorrem muitas passagens”, diz White, “que mostram que o grande filósofo era plenamente *alerta ao perigo*, tanto para a religião quanto para a ciência, advindos de sua mistura”.²⁹⁵ Os resultados dessa confusão, diria Bacon, seriam “uma *mistura insalubre* de coisas humanas e divinas; não apenas filosofia fantástica, mas religião herege”.²⁹⁶ Ironicamente, é o próprio Francis Bacon que, segundo White nos apresenta um dos modelos dessa “mistura insalubre” entre teologia e ciência:

---

²⁹¹ Ibidem, p. 204.

²⁹² Ibidem, p. 271.

²⁹³ Ibidem, p. 35.

²⁹⁴ Ibidem, p. 217.

²⁹⁵ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 400. Note-se que White, aqui, comete um ato falho ao contrapor “ciência” e “religião”. O mais provável, considerando todo o conjunto de sua obra, é que sua intenção fosse opor a teologia à ciência.

²⁹⁶ Ibidem, p. 401.

“conforme caminhamos por sua obra principal, somos surpreendidos ao descobrir que o braço forte de Aquino se alongou por sobre as eras sucessivas e colocou sua mão sobre este mestre-pensador do século XVII”.²⁹⁷

Bacon frustra o ideal de uma ciência pura e empírica ao escorar-se em Tomás de Aquino. Em sua obra *O Progresso da Ciência*, por exemplo, Bacon teria afirmado que “aquele excelente livro de Jó, se for remexido com diligência, se mostrará prenhe e inchado de filosofia natural”.²⁹⁸ Outro exemplo dessa mistura perversa encontramos em Melancton:

“Durante sua carreira na Universidade de Wittenberg, ele ofereceu uma série de palestras em física, e nessas ele se alongou sobre textos escriturísticos como se fornecendo provas científicas, aceitou a interferência do diabo em fenômenos físicos, bem como em outras coisas, e aplicou o método medieval ao longo de todo seu trabalho.”²⁹⁹

Observamos, já concluindo, que as categorias de “pseudo-científico”, “meio científico” ou “quasi-científico”³⁰⁰ só fazem qualquer sentido se White tiver em mente o pleno “científico”. Somente com uma referência ideal de “ciência” pode ele julgar todos os fenômenos passados. Em outras palavras, mesmo essa dimensão grisalha entre a ciência e a teologia funciona, no limite, como prova do ideal whiteano de ciência.

2.3.3 A ciência redentora e a “Guerra entre a Religião e a Teologia na Cristandade”

Se explorarmos agora com mais cuidado as distinções que White delineia entre “Religião”, “Ciência” e “Teologia” em sua obra, podemos extrair conclusões ainda encobertas da historiografia. Tivemos ocasião, no início do capítulo, de diferenciarmos a “religião”, ou o “espírito religioso”, da “teologia” e do “espírito dogmático”. Voltemos a esse contraste com novos olhos.

Ronald Numbers observou que a distinção entre “religião” e “teologia” na *Warfare* não data de 1869, quando de sua palestra no Cooper Institute. Ali, em seu discurso, White frequentemente se referiu às relações entre “ciência e religião”, e não a “teologia”. Na *Warfare*

---

²⁹⁷ Ibidem.

²⁹⁸ Ibidem, pp. 401-402.

²⁹⁹ Ibidem, p. 400.

³⁰⁰ Ibidem, p. 62.

of Science, de 1876, concluiu a obra com um apanhado da “longa guerra entre Ecclesiasticismo e Ciência”. Foi só vinte anos depois, em 1896, que a distinção estava bem sedimentada.³⁰¹ Mas cumpre corrigir também a leitura de Numbers. É verdade que a tese de White foi mantida, literalmente, desde sua primeira aparição pública sobre o tema, na qual os conceitos usados foram “Ciência” e “Religião”. Mas o enunciado da tese de White impede que “religião” fosse interpretado como sinônimo de “teologia”. White não acreditava, em 1869, que o fim da interferência entre os domínios seria produtivo para a “teologia”. Como veremos, a teologia sempre perde. É a religião que, como diz a tese, encontraria proveito na secularização. “Religião”, portanto, desde o princípio significa, para White, algo além e diferente de “teologia”. Vejamos como isso se dá.

Esparadamente, como sempre, White oferece outro momento de teorização sobre essa distinção ao considerar o fenômeno da loucura durante a Idade Média:

“De um lado estava o *espírito do Cristianismo*, como ele procedeu do coração e da mente de seu abençoado Fundador, imensamente poderoso no auxílio da evolução do pensamento e *esforço religioso*, e especialmente da provisão de alívio aos que sofrem por meio de asilos religiosos e tenros cuidados. [...] Mas do outro lado estava a *teoria teológica* – procedendo, como vimos, da sobrevivência de antigas *superstições* e sustentada por constante *referências aos textos* em nossos livros sagrados – de que muitos, e provavelmente a maioria, dos loucos eram possuídos pelo demônio [...]”.³⁰²

Mas podemos ver mais do que uma simples antinomia aqui. O que temos, na obra de White, é um antagonismo de caráter mortal a religião e a teologia. Dissertando sobre a ciência filológica, White afirma extrair dela uma grande lição, qual seja, de que “conquanto tenha destruído visões teológicas estimadas durante muitos séculos” e tenha obrigado a igreja a aceitar “teorias diretamente contrárias à simples letra de nossos livros sagrados”, o desfecho é que isso visivelmente “auxiliou o Cristianismo, em vez de feri-lo”.³⁰³ Em síntese, a morte de “visões teológicas” fundamentadas nas Escrituras são um bálsamo, e não uma chaga, para o Cristianismo.

Ora, se o verdadeiro conflito da ciência é travado contra a teologia, devemos concluir que não há inimizade entre a “religião” e a “ciência”. De fato. A longa “história da guerra entre

---

³⁰¹ NUMBERS, Ronald L. Science and Religion. **Osiris**, vol. 1, 1985, pp. 59-61.

³⁰² Ibidem, p. 105.

³⁰³ Ibidem, p. 168.

a ciência e a teologia na Cristandade” é, a rigor, uma extensa “história da guerra entre a ciência e a religião contra a teologia”. Quanto mais vasculhamos o texto de White, mais nos aproximamos da ideia de que a religião sempre foi uma íntima aliada da ciência e que sempre batalhou, junto desta, contra a teologia.

“Será percebido, por aqueles que leram esta história até aqui, que o registro da Igreja geralmente era bem mais honroso nesta luta do que em muitas que a precederam: a razão não é difícil de encontrar; o declínio da teologia garantiu o avanço da religião, e a religião ofereceu poderoso auxílio à ciência”.³⁰⁴

Ora, White finaliza sua *Introdução à Warfare* afirmando

“Minha convicção é que a Ciência, embora tenha evidentemente derrotado a Teologia Dogmática – baseada em textos bíblicos e antigos modos de pensamento – caminhará de mãos dadas com a Religião”³⁰⁵

Após listar, em extenso parágrafo, dezenas de ocorrências da “opressão do pensamento pela teologia”, White afirma que

“O dano causado à religião nessas tentativas é bem maior do que aquele causado à ciência; pois assim a suspeita foi amplamente difundida, especialmente entre jovens de mente aberta, de que o sistema Cristão aceito demanda uma ocultação da verdade, com a perseguição de investigadores honestos, e, portanto, deve ser falso”.

Notemos, assim, que a teologia, na mesma medida – ou ainda maior – em que prejudica a ciência, fere também a religião. O que une a ciência e a religião é a oposição à “repressão de pensamento”. Ciência e religião são pautadas pela noção de liberdade – liberdade de crença, de pensamento, de expressão, de investigação. A teologia, em contrapartida, se define pela repressão ao questionamento, pela rigidez do sistema de crenças e pelo absoluto balizamento das investigações. A guerra que Andrew White pretende descrever é maior do que o título de seu livro veicula. Decerto este não é o foco de sua narrativa, mas plaina sobre ela, do início ao fim, o conflito entre o liberalismo teológico que White abraçou desde muito cedo, e que denomina sem pejo “religião pura e imaculada”, e a ortodoxia teológica que enjeitou na mesma época.

White elabora ainda mais a questão, citando importantes clérigos e teólogos liberais – Archibald Tait, Frederick Temple, Arthur Stanley, Frederic Farrar – como provas de que “o

---

³⁰⁴ Ibidem, p. 59.

³⁰⁵ Ibidem, p. XII.

profundo pensamento religioso tende mais e mais à paz do que à guerra com a ciência”. A antropologia, enquanto ciência, “veio, antes, para grande auxílio daqueles que trabalham para fazer avançar a religião do que para promover qualquer sistema particular de teologia”.³⁰⁶ Discursando sobre a aplicação da anestesia, White pondera ainda que “a maior batalha pela ciência contra o sofrimento foi vencida”, uma batalha cuja “vitória foi conquistada não menos pela religião”.³⁰⁷ Por fim, o desfecho, nos diz White, do triunfo da filologia enquanto ciência, é que “o resultado tem sido bênçãos para a ciência e para a religião”.³⁰⁸ A mensagem é simples. Historicamente, divididos para a ciência implicam emolumentos para a religião, avarias na religião dilaceram a própria ciência.

Curioso, e digno de nota, é o caso de Vesalius (1514-1564), vítima de detestáveis homens ortodoxos da igreja – “pobres e cegos inimigos” que contribuíram “para a destruição de um dos maiores apóstolos da religião” e que, sugere White, poderiam até mesmo ter causado sua morte (ocorrida em uma ilha remota, durante uma peregrinação a Jerusalém...). “Qual foi sua influência sobre a religião?”, pergunta White. “Ele substituiu a repetição extenuante de teorias por uma busca consciente e reverente pelas obras do grande Poder doador de vida ao universo; ele substituiu representações lamentáveis e irreais da estrutura humana por representações reveladoras das mais prestativas verdades para a raça humana”.³⁰⁹ Um olhar atento percebe que Vesalius, esse “apóstolo da religião”, merece tal título, por assombroso que pareça, devido a suas contribuições científicas. De alguma forma, na lógica de White, aqueles que contribuem para a ciência promovem também a “religião”. Essa religião, como já ressaltamos e voltaremos a esmiuçar no próximo capítulo, é a religião “pura e imaculada”, que não passa de uma sinopse ética dos valores cristãos.

A relação entre “ciência” e “religião”, portanto, é mais profunda: para além de ser pacífica, é benéfica para ambas. Neste sentido, resta dizer, a religião é o contraponto diametral da teologia. Depois de dezenas de páginas condenando a opressão teológica acerca da “histeria” psíquica, White finaliza o capítulo dizendo que

---

³⁰⁶ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 320.

³⁰⁷ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 63.

³⁰⁸ Ibidem, p. 207.

³⁰⁹ Ibidem, p. 55.

“apesar dessa ciosa oposição, a ciência trabalhou firmemente, nestes últimos tempos, de mãos dadas com a caridade Cristã neste campo, para desenvolver um futuro melhor para a humanidade”.³¹⁰

O trabalho conjunto não agrega “ciência” e “teologia”, pelo contrário, opõe-se-lhe; não conjuga “teologia” e “religião”, antes, dele se diferencia; mas comunga, isto sim, “ciência” e *caridade cristã* – que White considera, abertamente, sinônimo de “religião”. Esse esforço conjunto – e esta é nossa tese neste particular – é um trabalho de purificação mútua. Vale a pena citar um longo parágrafo ilustrativo, com destaques nossos.

“Pode-se, de fato, ser justamente dito que os líderes pensadores da teologia vieram a aceitar as conclusões da ciência em relação à origem da linguagem, contrariamente às antigas explicações por meio de mito e lenda. O resultado tem sido *bênçãos para a ciência e para a religião*. Nenhum dano foi feito à religião; o que foi feito é libertá-la da trava de teorias que os homens pensadores viram que não mais poderiam ser mantidas. Não importa o que aconteceu com a nomeação dos animais por Adão, com a origem do nome Babel, com o medo do Todo-Poderoso caso os homens pudessem escalar até seu reino acima do firmamento, e com a confusão e línguas e da dispersão de nações; os essenciais do Cristianismo, como ensinados pelo nosso abençoado Fundador, foram simplesmente libertos, pela Filologia comparativa, de mais um grande pesadelo, e foi, portanto, deixada ao trabalho com mais poder sobre os corações e as mentes da humanidade”.³¹¹

O excerto, deliciosamente ilustrativo, como poucos na obra, permite-nos ao menos uma notável dedução: não apenas a ciência beneficia a religião, como realiza sua *redenção*. A ciência liberta a religião de mitos e lendas, a ciência abjuga a religião de teorias falsas, descativa a religião dos dogmas infundados, alforria a religião do literalismo bíblico, a emancipa, finalmente, para realizar sua obra – iluminar os homens para o fundamento ético, os *essenciais*, do Cristianismo. Não apenas fica a religião desaferrolhada pela graça da ciência, como as Sagradas Escrituras são dignificadas em sua potencialidade. Pelo progresso da ciência, que desmantelou a doutrina da Queda do homem, desmitificou o Dilúvio, desmascarou Sansão, contextualizou a Criação, desurdiu o geocentrismo, pelo progresso da ciência, diz White,

“Nosso grande corpo de literatura sagrada torna-se, assim, apenas mais e mais valioso: cada vez mais vemos o quanto e pacientemente as forças do universo que se dirige à retidão têm agido na e sobre a humanidade através dos únicos agentes adequados para tal trabalho nas primeiras eras do mundo – através do mito, lenda, parábola e poema”.³¹²

---

³¹⁰ Ibidem, p. 167.

³¹¹ Ibidem, p. 207.

³¹² Ibidem, p. 208.

Que diremos, portanto? Que dentre os diversos compromissos pessoais – sua agenda, suas convicções, seus tesouros – que orientam, em maior ou menor grau, a construção da narrativa de White, o combate à ortodoxia religiosa se mostra o maior de todos. Ao que parece, tudo é guerra na psique de nosso autor. O único espaço para harmonia, paz e progresso é aquele entre a ciência e a religião “verdadeiras” – ambas definidas por A. D. White e, coincidentemente, por ele desposadas. É notório, no mínimo, que a história esteja sempre ao lado de Andrew Dickson White.

2.4 RETÓRICA E FALSEAMENTO HISTÓRICO

Seria um erro, neste capítulo que se propôs a explorar alguns dos elementos centrais da obra de White, concluirmos sem uma apreciação de seu discurso, tanto na dimensão linguística propriamente dita quanto na dimensão histórica. Não devemos nos debruçar sobre questões semiológicas, mas devemos, sim, apontar de que forma White utiliza de manipulações históricas para atender a sua agenda e de um apelo retórico para convencer seu público. Exploremos, inicialmente, a fabricação de alguns mitos acerca do conflito entre a ciência e a teologia, depois, a dualidade criada entre o “velho” e o “novo” no vocabulário de nosso autor e, por fim, a construção ético-biográfica que White elabora acerca de algumas personalidades científicas e de supostos opositores da ciência.

2.4.1 Uma fábrica de mitos

A fama de grande pensador e pregador que circunda John Wesley é frequentemente acompanhada da delação de anticientificismo. J. W. Haas Jr., em artigo publicado em *Church History*,³¹³ analisa essas últimas denúncias e as remonta, dentre outras, à espaçosa obra de White. Segundo Haas, “A influente *Warfare of Science with Theology* de White recitava uma litania de delitos Wesleyanos”.³¹⁴

“Ele chamou Wesley de um dos ‘três homens de extraordinário poder – John Wesley, Adam Clarke e Richard Watson’ – que ‘levantou-se no século XVIII

---

³¹³ HAAS JR., J. W. John Wesley’s Views on Science and Christianity: An Examination of the Charge of Antiscience. *Church History*, v. 63, n. 3, set. 1994, pp. 378-392.

³¹⁴ Ibidem, p. 379.

para auxiliar na sujeição da ciência à teologia'. A lista de pecados de White incluía a oposição de Wesley a Copérnico e Newton, sua interpretação bíblica dos efeitos da queda de Adão sobre a geologia e biologia, seu uso de orações para controlar os elementos e sua crença em demônios e bruxas".³¹⁵

De fato, poucos homens, desde os fariseus, possuíram a distinta capacidade de White para listar os "pecados" alheios e as glórias próprias. Haas, apoiando-se em uma historiografia menos belicosa, procura reavaliar as posições de John Wesley acerca da ciência. Como era de se esperar, descobre que as acusações direcionadas a Wesley eram infundadas ou deliberadamente manipuladas. O mais famoso exemplo vem da mais convenientemente citada frase de Wesley: "Por repetidos experimentos, parece que eu não poderia estudar, com algum grau de perfeição, seja matemática, aritmética ou álgebra sem ser um deísta, ou um ateuista."³¹⁶ A versão de White é um pouco diferente: ao mencionar a teoria heliocêntrica, afirma que "mesmo John Wesley declarou que as novas ideias 'tendem à infidelidade'".³¹⁷

Duas operações constantes na obra de White: transformar qualquer oposição, de qualquer pensador, a qualquer aspecto de qualquer teoria científica em uma postura de flagrante desafio à ciência; e esquivar-se totalmente de referenciar o seu discurso, o que coloca toda a obra imediatamente sob suspeita intelectual. Uma nota de rodapé ao final da frase, supostamente atribuída a Wesley, recomenda o prefácio da obra *História da Interpretação*, de Canon Farrar, e o livro do "Rev. Dr. Shields", de Princeton, *A Filosofia Final*. Não há qualquer menção ao texto original de Wesley. O padrão se repete com frases de Calvino, Lutero, Beza, Bellarmino, Papa Paulo V e assim por diante. Note-se, ainda, que a continuidade da frase de Wesley, apresentada por Haas e nunca citada por seus detratores, oferece uma outra perspectiva:

"Não obstante, outros podem estudá-las por toda a vida sem apresentar quaisquer inconveniências. Ninguém, portanto, pode aqui determinar por outro, mas cada homem deve julgar por si mesmo e se abster de qualquer coisa que ele, em particular, ache danosa à sua alma".³¹⁸

White, digamos claramente, é de todos o maior artesão de mitos científicos de toda a historiografia. Aqueles que com ele poderiam concorrer nas ideias, jamais o superaram em fôlego. Se a *Warfare* inicialmente é, como defendemos, um monumento à secularização e uma

---

³¹⁵ Ibidem

³¹⁶ WESLEY, John apud HAAS JR., op. cit., p. 388.

³¹⁷ WHITE, *Warfare*, vol. 1, p. 128.

³¹⁸ WESLEY, John apud HAAS JR., loc. cit.

defesa da Universidade de Cornell e de um novo modelo de ensino superior, ela também é, ao final, a maior fábrica de inverdades acerca do relacionamento entre a ciência e a religião – ou teologia – já produzida por uma mente. Ela é, acima de tudo, a fonte primordial da *mitogênese* do conflito entre a ciência e a religião – ela é a *Ilíada* e a *Odisseia* dessa eterna e fictícia escaramuça.

*

Se White consegue desfiar um rosário de mitos acerca dos homens de ciência e teologia, é tarefa igualmente simples lançar contra ele diversas de suas próprias afirmações – nitidamente infundadas, visivelmente absurdas ou minimamente suspeitas. White pretende que seus leitores acreditem, por exemplo, que até o século XVIII os luteranos se opuseram obstinadamente à teoria copernicana;³¹⁹ que Calvino condenou o sistema astronômico copernicano;³²⁰ que Rheticus sabia da verdade copernicana mas não podia ensiná-la;³²¹ que Kepler fora preso em razão de suas teorias copernicanas;³²² que Carlos V renunciou ao trono espanhol em favor de seu filho temendo os presságios de um cometa passante;³²³ que padres da igreja, como São Basílio e Santo Ambrósio duvidavam da salvação das almas daqueles que acreditassem na

---

³¹⁹ WHITE, **Warfare**, vol. 1, p. 155. O que é falso, como o círculo de Tübingen deixa claro. No mínimo dois luteranos de peso se converteram ao copernicanismo: Johannes Kepler e Erasmus Reinhold. Ambos elaboraram e avançaram na direção das propostas de Copérnico. Cf. KUHN, Thomas. **A Revolução Copernicana**. Lisboa: Edições 70, 1957, pp. 218-219. Peter Barker argumentou que a ênfase da teologia luterana em elementos como ordem e projeção predispunham seus adeptos a abraçar a teoria copernicana. Cf. BARKER, Peter. The role of religion in the Lutheran response to Copernicus. In: OSLER, Margaret J. **Rethinking the Scientific Revolution**. New York: Cambridge University Press, 2000. Contrastar com as afirmações datadas do primeiro grande historiador da astronomia, J. L. E. Dreyer, que acusa “a atitude dos reformadores alemães” de serem francamente contrários ao copernicanismo. DREYER, J. L. E. **A history of astronomy from Thales to Kepler**. New York: Dover Publications, 1953, pp. 353-354. Verdet oferece uma versão bem mais amena da postura de Lutero em relação a suas “conversas à mesa”. Cf. VERDET, Jean-Pierre. **Uma história da astronomia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, pp. 84-89.

³²⁰ Idem, p. 127. A frase atribuída à Calvino, “Quem se arriscará a colocar a autoridade de Copérnico acima daquela do Espírito Santo?”, é uma falsidade histórica. Cf. ROSEN, Edward. Calvin’s attitude Toward Copernicus. **Journal for the History of Ideas**, v. 21, n. 3 (Jul.-Set., 1960), pp. 431-441. SCHNEIDER, John R. Recent Genetic Science and Christian Theology on Human Origins: An ‘aesthetic supralapsarianism’. **Perspectives on Science and Christian Faith**, v. 62, n. 3, set. 2010, pp. 196-213. Para uma versão mais moderada, cf. VERDET, op. cit., pp. 90-91.

³²¹ WHITE, **Warfare**, vol. 1, p. 129; WESTMAN, Robert S. The Melanchton Circle, Rheticus, and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory. **Isis**, v. 66, n. 2, jun., 1975, pp. 164-193, esp. 181-186. DANIELSON, DENNIS, **The First Copernican: Georg Joachim Rheticus and the Rise of the Copernican Revolution**. New York: Walker & Co., 2006, esp. 194-205.

³²² WHITE, **Warfare**, vol. 1, p. 154.

³²³ Ibidem, p. 176.

presença de seres humanos abaixo da linha do Equador;³²⁴ que Samuel Wilberforce foi humilhado publicamente em seu debate e que o Darwinismo foi calorosamente aclamado devido à retórica de Huxley.³²⁵

Em sua obra *Galileu vai para a cadeia e outros mitos sobre ciência e religião*, Ronald Numbers afirma categoricamente, acerca do mito do conflito entre a ciência e a religião: “ninguém carrega mais responsabilidade por promover essa noção do que dois polemistas Americanos do século XIX: Andrew Dickson White (1832-1918) e John William Draper (1811-1882).” Investigando a relação entre a Igreja Católica e a prática da dissecação de corpos, Katherine Park afirma que “a versão mais básica, como um grande número de outros mitos neste livro, foi amplamente uma criação de Andrew Dickson White no século XIX”.³²⁶ O fato é que White é responsável direto pela *criação*, e não pela *descrição*, de inúmeros conflitos fabulosos entre a ciência e a religião – ou, se o concedermos, teologia.

Vejamos mais de perto dois exemplos que ilustram o problema.

Analisando o inveterado conflito entre a teologia e as descobertas geográficas, White nos informa que no século VI d.C. surgiu “nada menos que um completo e detalhado sistema do universo, reivindicando ser baseado nas Escrituras”.³²⁷ Segundo essa visão,

“a Terra é um paralelogramo, plano, e cercado por quatro mares. Possui um comprimento de quatrocentos dias de jornada, e uma largura de duzentos. Nas bordas externas desses quatro mares erguem-se paredes maciças fechando toda a estrutura e sustentando o firmamento ou abóbada dos céus, cujas beiras são cimentadas às paredes. Essas paredes encerram a terra e todos os corpos celestes”.³²⁸

---

³²⁴ Ibidem, p. 103.

³²⁵ A melhor e mais recente abordagem do famoso debate entre Wilberforce e Huxley se encontra em um texto de Frank A. J. I. James. Ali, James mostra como os primeiros relatos públicos do evento surgiram somente décadas após o ocorrido, e como sua composição é fruto de uma interessada reconstrução histórica, especialmente da parte de Leonard Huxley, filho do cientista agnóstico. Cf. JAMES, Frank A. J. L. An ‘Open Clash between Science and the Church’?: Wilberforce, Huxley and Hooker on Darwin at the British Association, Oxford, 1860. In: KNIGHT, David M.; EDDY, Matthew D. **Science and Beliefs**. From natural philosophy to natural science, 1700-1900. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005, pp. 171-194.

³²⁶ PARK, Katherine. That the medieval church prohibited human dissection. In: NUMBERS, Ronald (Ed.). **Galileo goes to jail and other myths about science and religion**. Harvard University Press, 2009, p. 43, 49.

³²⁷ WHITE, **Warfare**, vol. 1, p. 93.

³²⁸ Ibidem.

Sempre segundo White, essa construção

“foi recebida como virtualmente inspirada e logo foi tomada como uma fortaleza da verdade escriturísticas. Alguns dos mais destacados homens da Igreja se devotaram a cimentá-la com novos textos e lançando sobre ela novas obras do raciocínio teológico”.³²⁹

O autor dessa cosmologia, diz White, foi Cosmas Indicopleustes, um ignoto padre copta que White procurou transformar em celebridade universal e unanimidade eclesiástica. A ele se atribui a concepção de uma terra plana, por parte do clero católico, que teria se perpetuado por séculos e galgado estatuto de dogma nos átrios do catolicismo. Nada mais falso, garante-nos Lesley B. Cormack.

“Muito poucas pessoas durante a Idade Média acreditavam que o mundo era plano”, diz Cormack. Aristóteles já descrevera a rotundidade da terra e seus argumentos foram usados por vários pensadores medievais. De fato, “se examinarmos até mesmo o trabalho dos escritores do alto-medievo, descobrimos que com poucas exceções eles mantinham uma teoria esférica da terra”. Entre esses pensadores, ninguém menos que Agostinho (354-430), Jerônimo (c.420) e Ambrósio (c.420).³³⁰ Inversamente, “o único escritor medieval a negar expressamente a esfericidade da terra foi Cosmas Indicopleustes, um monge bizantino do século sexto”. Ainda assim, “apenas duas cópias de seu tratado existem hoje, sendo que uma delas pode ter sido a cópia pessoal de Cosmas, e apenas um homem na Idade Média é sabido que tenha lido sua obra, Fóti de Constantino (c.891), amplamente considerado o homem mais letrado de sua época”.³³¹ Segundo Cormack, portanto,

“À exceção de Lactâncio e Cosmas, todos os principais estudiosos e muitos escritores vernaculares interessados na forma física da terra, da queda de Roma ao período de Colombo, articularam a teoria de que a terra era redonda”.³³²

Quanto à alegação, que Cormack também remonta a White e à literatura similar, de que Colombo teria finalmente comprovado a esfericidade da Terra, depois de enfrentar oposição de

---

³²⁹ Ibidem.

³³⁰ CORMACK, Lesley B. That Medieval Christians Taught That the Earth Was Flat. In: NUMBERS, Ronald (Ed.). **Galileo goes to jail and other myths about science and religion**. Harvard University Press, 2009, pp. 30-31.

³³¹ Ibidem, p. 32.

³³² Ibidem, p. 33.

um clero feroz na Universidade de Salamanca, Cormack lembra que a discussão jamais adentrou na questão do formato do planeta, e sim na extensão de seu diâmetro.

“Afiml, os marinheiros de Colombo não tinham medo de cair no final da terra? Não, não tinham. De acordo com o diário de Colombo, os marinheiros tinham duas reclamações específicas. Primeiro, eles demonstraram preocupação porque a viagem estava levando mais tempo do que Colombo prometera. Segundo, eles estavam apavorados de que, porque o vento parecia soprar constantemente para o oeste, eles não conseguiriam fazer uma viagem de retorno no sentido leste”.³³³

O que explica, então, essa forja deliberada da parte de White? Christine Garwood, que estudou o tema com alguma profundidade, afirma que

“a necessidade de White de *criar* uma batalha entre duas forças poderosas para se encaixar em sua tese de guerra total o levou a apresentar as teorias da planura e da esfericidade como rivais à altura, o que certamente não era o caso”.³³⁴

De fato, quanto mais se revira a obra de White, maior a impressão de que ele faz da história um elemento plástico, moldável conforme seus próprios interesses. É a aparência que se acumula quando analisamos um segundo caso: o da dissecação de corpos ligada ao estudo anatômico do corpo humano. Larsen, seguindo os passos de Garwood e o caminho apontado por Turner, acredita que Draper e White estavam criando uma guerra porque os “cientistas” precisavam dela em seu processo de autoafirmação.³³⁵

Segundo White, Andreas Vesalius foi “o fundador da moderna ciência da anatomia” e enfrentou uma batalha que “é uma das glórias da nossa raça”. Vesalius teria confrontado o perigo da acusação de sacrilégio em nome da ciência, já que desde Tertuliano e Agostinho a anatomia era considerada uma abominação e o Papa Bonifácio VIII condenou expressamente “toda dissecação” sob pena de excomunhão.³³⁶

Vesalius, diz White, encarava um conjunto de ideias teológicas que faziam-lhe oposição: “a velha ideia prevalecente na Igreja de que a dissecação do corpo humano é proibida

---

³³³ Ibidem, p.34.

³³⁴ GARWOOD, Christine. **Flat earth: the history of an infamous idea**. New York: Thomas Dunne Books, 2008, p.13.

³³⁵ LARSEN, Timothy. “War is over, if you want it”: beyond the conflict between faith and science. **Perspectives on Science and Christian Faith**, v. 60, n. 3, set. 2008, p. 150.

³³⁶ WHITE, **Warfare**, vol. 2, p. 51.

aos Cristãos”;³³⁷ a crença de que “existe no homem um osso imponderável, incorruptível, incombustível – o núcleo necessário para a ressurreição do corpo”;³³⁸ as ideias teológicas acerca do que o “corpo *deve ser*”, enquanto “a ciência anatômica mostrava o que ele *era*”.³³⁹ Vesalius enfrentou ainda uma nova arma, recém “forjada”: a acusação de ter dissecado um homem vivo, o que fez com que fosse perseguido e acabasse morrendo em um naufrágio rumo à Terra Santa.³⁴⁰

Vejamos o que Katharine Park tem a nos dizer acerca da prática histórica da dissecação humana.

O mito de que a Igreja medieval se opôs à prática da dissecação de corpos, diz Park, encontra diferentes versões, sendo que a de A. D. White é a mais basilar entre elas, elencando como argumentos a bula de Bonifácio VIII, *Detestande feritatis*, de 1299-1300, ameaçando excomunhão aos praticantes da dissecação, e um suposto decreto conciliar de 1248, *Ecclesia abhorret a sanguine*, proibindo a prática de cirurgias por monges e padres.

Na verdade,

“a maior parte das autoridades eclesiásticas não apenas toleravam mas encorajavam a abertura e desmembramento de corpos humanos com fins religiosos: o embalsamento de corpos santos por evisceração; sua divisão para produzir relíquias corporais; a inspeção dos órgãos internos de homens e mulheres santos em busca de sinais de santidade; e a operação que mais tarde ficou conhecida como seção cesárea, cujo objetivo era batizar fetos extraído dos corpos de mulheres que morriam no parto”.³⁴¹

Foi o Cristianismo, na verdade, que rompeu com a noção greco-romana de que os corpos eram impuros e, portanto, intocáveis, “abraçando tumbas como lugares sagrados e corpos de mortos como objetos de veneração”.³⁴² Se a prática da dissecação foi incomum durante boa parte da Idade Média, isso se deve muito “à condição geral de subdesenvolvimento do conhecimento médico na Europa ocidental”. Assim, é só no final do século XIII que

---

³³⁷ Ibidem, p. 52.

³³⁸ Ibidem.

³³⁹ Ibidem, p. 53. Grifos originais.

³⁴⁰ Ibidem, p. 54.

³⁴¹ PARK, op. cit., pp. 44-45.

³⁴² Ibidem, p. 45.

encontramos evidências da dissecação para estabelecer a *causa mortis*. A proibição de 1248 listada por White, comprovou-se um “fantasma literário” por Darrel W. Amundsen,³⁴³ um mito do século XVIII cuja paternidade, portanto, antecede à obra de White.

A segunda proibição da prática, a de Bonifácio VIII, proibiu “a prática funerária que envolvia cortar o corpo e ferver a carne [para separá-la] dos ossos, a fim de deixá-lo mais fácil para transportar para enterros distantes”, um expediente bastante comum durante as Cruzadas.³⁴⁴ O impacto dessa proibição foi “insignificante na Itália”, embora tenha suscitado algumas ressalvas no norte, mas por um curto período de tempo.

Quanto à perseguição que Vesalius teria sofrido, tudo indica que a afirmação de White se baseia em uma carta do século XVI, de fabricação anti-católica, ou do século XVII, de autoria protestante. Park é taxativa:

“Eu não conheço um só caso no qual o anatomista foi jamais perseguido por dissecar um cadáver humano e nenhum caso em que a igreja jamais rejeitou um pedido para a dispensação de uma dissecação”.³⁴⁵

O único verdadeiro obstáculo, diz Park, à dissecação de corpos, era a proibição da Igreja, em tudo legítima, do roubo de corpos e assaltos às tumbas. A matéria-prima dos anatomistas era escassa, pois havia limites consagrados por códigos de honra populares, familiares e civis para o manuseio dos defuntos.

A *Magnum opus* de A. D. White, portanto, é um campo minado. Deve-se caminhar sobre ela com extrema cautela, com intensa suspeita e jamais confiar nas aparências. A cada página tropeçamos em inverdades ou meias-verdades, estas piores que aquelas, a cada capítulo um novo mito se ergue diante de nós manipulando, ou mesmo forjando, dados históricos para servir ao propósito de Andrew White. Se a objetividade é uma utopia para o historiador, para Andrew White, ela parece não ter sido ao menos um desiderato.

---

³⁴³ AMUNDSEN, Darell. Medieval Canon Law on Medical and Surgical Practice by the Clergy. **Bulletin of the History of Medicine**, n. 52 (1978): 22-44.

³⁴⁴ PARK, op. cit., p. 47.

³⁴⁵ Ibidem.

2.4.2 A retórica do escárnio e do progresso

Se, como vimos, há uma dose generosa de ficção na obra de White, é natural que um discurso literário a acompanhasse. Não é difícil encontrar, espalhadas pelas páginas de seu livro, uma série de frases de efeito com pouca – ou nenhuma – objetividade, cujo intento é criar uma atmosfera favorável à exaltação ou humilhação dos personagens de sua história. Três dos principais elementos retóricos que encontramos na obra de White são a *hipérbole*, o *escárnio* e a *imprecisão*.

Referindo-se ao desenvolvimento de ideias sanitaristas, White afirma que

“torna-se claro que Edwin Chadwick e seus companheiros entre as autoridades sanitárias realizaram, *em meio século, muito mais para reduzir a taxa de doenças e mortalidade do que foi feito em mil e quinhentos anos por todos os fetiches que o raciocínio teológico poderia inventar* ou o poder eclesiástico compelir”.³⁴⁶

Ao discorrer, mais uma vez, sobre o tratamento dos insanos, diz que

“Essa evolução da verdade divina foi interrompida pela teologia. Assentou-se na Igreja primitiva uma corrente de crença que estava destinada a reduzir todas essas nobres aquisições da ciência e da religião a nada, e, *durante séculos, a infligir torturas, físicas e mentais, sobre centenas de milhares de homens e mulheres inocentes – uma crença que manteve seu ritmo cruel por quase dezoito séculos*”.³⁴⁷

Toda a opressão da teologia se mede em séculos, todas as suas vítimas, em milhares. O avanço potencial da ciência era sempre o maior possível, como também é sempre o maior possível o estorvo da teologia. Vale a pena conceder-lhe a voz mais uma vez, na íntegra:

“Não houvessem homens como Roger Bacon e sua longa linha de sucessores sido impedidos pela autoridade teológica – não houvessem homens como Tomás de Aquino, Vincent de Beauvais e Alberto, o Grande, sido arrancados ou demovidos dos caminhos da ciência para dentro dos *caminhos escuros e tortuosos da teologia, levando a lugar nenhum* – o mundo hoje, no final do século XIX, teria chegado à solução de grandes problemas e ao gozo de grandes resultados que só serão alcançados no final do século XX, e mesmo em gerações mais remotas.”³⁴⁸

---

³⁴⁶ WHITE, **Warfare**, vol. 2, p. 92.

³⁴⁷ Ibidem, p. 99.

³⁴⁸ Ibidem, p. 90.

White aprofunda, assim, com o poder das palavras, a imagem de uma “Idade das Trevas”, na qual os avanços científicos eram, com todos os recursos disponíveis, frustrados e obstruídos. O leitor desavisado, ou aquele que se rende ao discurso aparentemente bem intencionado de White, leva consigo a noção de que a teologia é a maior pedra de tropeço da ciência. Com frequência White encontra ocasião para escarnecer das instituições ou ideias religiosas. Por vezes, o deboche é em tudo indiscreto, outras, se faz passar por discurso objetivo. Aludindo ao papel de Fontenelle no debate sobre os sinais astronômicos, White nos afiança que

“Fontenelle agora dava ao teatro francês sua peça *O Cometa*, e um argumento de importância capital na França foi realizado representando ridiculamente o exército da ignorância”.³⁴⁹

Da mesma forma, diz White, “por toda a antiguidade, durante a história primitiva da Igreja, por toda a Idade Média” e até tempos recentes, “líderes do pensamento” aceitavam testemunhos de “interposições miraculosas que hoje fariam rir uma criança de escola”.³⁵⁰ Em outras ocasiões, White se concede o direito de arranjar as informações de tal sorte que o ridículo é diretamente associado ao teológico ou medieval. Observando os séculos de influência da “teologia e do eclesiasticismo” na cultura média ocidental, White elabora um comentário inusitado:

“Com ideias desse tipo embrenhou-se uma vaga crença no tratamento médico, e desta mistura se desenvolveram-se prescrições como as que segue:

‘Se um elfo ou um goblin vier, esfregue sua testa com esta pomada, ponha nos seus olhos, perfume-o com incenso e sinalize a ele com frequência o sinal da cruz’”.³⁵¹

Que o folclore europeu versasse, a partir do século XIV, sobre criaturas dessa natureza, é compreensível. Que White transforme, entretanto, essa literatura em exemplo de “séculos de teologia e eclesiasticismo” e de amálgama de pensamento teológico com uma noção médica, faz com que o burlesco se volte contra si próprio.

Cabe ainda um último exemplo.

“*Por centenas de anos*”, diz White, “essa ideia de possessão diabólica foi firmemente desenvolvida. Acreditava-se que demônios entrassem nos

---

³⁴⁹ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 200.

³⁵⁰ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 23.

³⁵¹ Ibidem, p. 102.

animais, e os animais eram consequentemente exorcizados, julgados, condenados e executados. O grande Santo Ambrósio nos diz que um padre, enquanto rezava a missa, ficou perturbado pelo coxar de sapos em um pântano da vizinhança; que ele os exorcizou e assim interrompeu seu barulho. São Bernardo, como os cronistas monásticos nos contam, subindo ao púlpito para pregar em sua abadia, foi interrompido por uma nuvem de moscas; prontamente o santo proferiu a fórmula sagrada da excomunhão, no mesmo instante as moscas caíram mortas sobre o chão em pilhas, e foram jogadas foras com pás!”³⁵²

Aqueles que acompanham a lógica do discurso de White conseguem perceber sua intenção: expor ao ridículo, de todos os meios possíveis, o clero católico, as ideias teológicas e a Idade Média. White, que tanto acusara a igreja de levantar armas retóricas contra os homens de ciência, faz precisamente o mesmo com seus acusados. A imagem que o leitor constrói da *Warfare* é que nada de bom, nada de útil, nada de honroso é produto dos dez séculos de Cristianismo na Europa, e, quando se imagina que algo lhe possa assim ser atribuído, o mérito não cabe à igreja, aos padres ou à teologia, mas à “religião”, essa entidade autônoma, transcendente e emancipada da teologia que caminha no subterrâneo medieval até ser libertada pela ciência.

Por fim, é preciso sinalizar que a imprecisão, ou mesmo a evasão, são recursos a que White recorre frequentemente. Essa inexactidão tem por objetivo corroborar suas ideias sem a exigência da objetividade. Bom exemplo temos na discussão sobre a medicina:

“Então, nós também encontramos *surgindo por toda a parte* o sentimento de que, já que os meios sobrenaturais são tão abundantes, existe algo de irreligioso em buscar a cura por meios naturais”.³⁵³

Ou, acerca da filologia,

“*Aqui e ali* teólogos clamavam freneticamente, suplicando à Igreja para salvar a velha doutrina como ‘essencial à verdade das Escrituras’; *aqui e ali* outros ministros começaram a prenunciar o inevitável compromisso que sempre foi inutilmente buscado na história de toda a ciência”.³⁵⁴

Ainda, “enquanto *aqui e ali* alguns escritores do lado teológico, como Perrin, enredaram homens pensantes a patinar neste grande caos, tudo permaneceu sem forma e vazio”.³⁵⁵ Acerca

---

³⁵² Ibidem, p. 113.

³⁵³ Ibidem, p. 37.

³⁵⁴ Ibidem, pp. 191-192.

³⁵⁵ Ibidem.

da “descoberta” do Sânscrito, “*outros* exerceram sua ingenuidade esmigalhando a nova descoberta, e *outros* ainda atribuíram tudo às maquinações de Satanás”.³⁵⁶ Seria vão perguntarmos aos escritos de White quem são os “outros”, o que é “aqui e ali” ou o onde fica “toda a parte”. As respostas não nos são oferecidas porque elas não nos podem ser oferecidas. A vagueza, a imprecisão e a indeterminação são os meios pelos quais White se desobriga de prestar contas e referências do que diz.

Não nos deve espantar, inclusive, que uma obra que cita virtualmente *todos* os maiores – e muitos dos menores – nomes da história do pensamento ocidental até o século XIX traz pouquíssimas notas de rodapé. Essas, quando nos aparecem, raramente referenciam exatamente o que White diz. Todas as informações extraídas de outras obras passam pelo filtro da teoria do conflito de White e servem ao seu propósito. No mais das vezes, são referências a obras genéricas de historiadores em geral ou historiadores da filosofia, referências que pouco contribuem para atestar a legitimidade de suas afirmações.

Encerremos com um retrato final dessa imprecisão que White emprega, e que encontramos em sua incursão acerca da origem das línguas:

“Esses germes se desenvolveram rapidamente na morna atmosfera de devoção e ignorância da lei natural que permeou a Igreja primitiva, e ali brotou uma grande teoria ortodoxa da linguagem, que foi mantida *por toda a Cristandade*, ‘*sempre, em toda parte e por todos*’, por quase dois mil anos, e à qual, até o presente século, *toda ciência* tem sido obrigada, debaixo de dores e penalidades, a se conformar”.³⁵⁷

*

Já vimos que o livro de White estampa uma batalha campal com lados bastante bem definidos. É natural que esse maniqueísmo se manifestasse também nas qualidades dos disputantes, que passam a ser trazidas à tona incessantemente por White. Dois binômios se apresentam em sua obra: um mais nítido, que opõe sempre o “velho” ao “novo”, e outro mais sutil, que opõe “ortodoxia” e “progresso”. Vejamos como se dispõem esses lados em seu tabuleiro marcial:

“[...] temos geralmente, de um lado, um corpo de teólogos mais velhos, que desde sua juventude não aprenderam nada e não esqueceram nada, professores

---

³⁵⁶ Ibidem, p. 194.

³⁵⁷ Ibidem, p. 174.

diversos que não desejam reescrever suas aulas e uma massa não pensante de eclesiásticos de pequena ou nenhuma importância, salvo em compor uma maioria retrógrada em um tribunal eclesiástico; do outro lado temos, geralmente, os homens pensantes, de cabeça aberta e devotados que deram ouvidos à revelação de seu próprio tempo, bem como as de tempos passados, e que estão evidentemente elaborando o futuro pensamento do mundo”.³⁵⁸

Assim ficamos: de um lado, a igreja, ignorância, a preguiça, a insignificância, a tradição, o retrógrado. De outro, o pensamento, a coragem, a inspiração, o progresso. Embora White não se utilize da expressão “progressismo”, ela é o contraponto adequado de tudo o que ele qualifica como “ortodoxia”. O léxico referente à ortodoxia é vastamente empregado por toda obra: “Santo Isidoro, o maior líder do *pensamento ortodoxo* do século sétimo”,³⁵⁹ “a *visão ortodoxa* da astronomia se alongou em outros ramos da Igreja Protestante”;³⁶⁰ “representando o *ensino ortodoxo* nos grandes centros da teologia Católica”,³⁶¹ “Gottsched, até então, a partir de sua cadeira de professor em Leipsic, o ditador do *pensamento ortodoxo*”,³⁶² “o grande *manual ortodoxo, Teoria da Terra* de Cuvier”,³⁶³ “a Introdução às Escrituras, de Horne, o manual *padrão da ortodoxia*”,³⁶⁴ “Carl von Raumer [...] amarrado pelos *limites da ortodoxia Prussiana*”,³⁶⁵ “o Dr. Joseph Glanvil [...] apoiou a *superstição ortodoxa* em tratados de grande poder”.³⁶⁶

Ora, os exemplos esparsos não indicam somente um uso sistemático do termo, mas um emprego excessivamente abusivo. White deseja associar, por esforço de repetição, a teologia e a Igreja Católica à “ortodoxia” – o que, para ele, é quase uma ofensa. “Pouco se notou isto”,

---

³⁵⁸ Idem, **Warfare**, vol. 1, pp. 318-319.

³⁵⁹ Ibidem, p. 115.

³⁶⁰ Ibidem, p. 149.

³⁶¹ Ibidem, p. 186.

³⁶² Ibidem, p. 206.

³⁶³ Ibidem, p. 233.

³⁶⁴ Ibidem, p. 235.

³⁶⁵ Ibidem, p. 239.

³⁶⁶ Ibidem, p. 361.

diz White acerca de uma descoberta arqueológica, “pois a atmosfera de *ortodoxia reacionária* envolveu tais descobertas na escuridão”.³⁶⁷ Essa é a marca, portanto, da ortodoxia.

Em oposição à ortodoxia, geralmente dissidente dela mesma, encontramos os pensadores de “mente aberta” e seus derivados. É o caso de “alguns dos padres de *espírito aberto* da Igreja”;³⁶⁸ de Tomás de Aquino, “largo de espírito, forte, preciso”;³⁶⁹ das “*mentes mais fortes*” que aceitaram a obra de Copérnico;³⁷⁰ de uma “minoría de *mente-abertas*” nos seminários protestantes;³⁷¹ de “poucas das *mentes mais abertas e nobres* do clero”.³⁷² Esta última referência, inclusive, aponta para o caráter evidentemente positivo daqueles de “espírito” ou “mente” aberta. Há nisso nobreza, uma nobreza de espírito e de mente que se opõe, sempre e a todo momento, aos representantes da “ortodoxia”.

O que White faz, no limite, é elaborar uma categoria especial para aqueles que, por força de seu maniqueísmo histórico, deveriam se postar em oposição ao progresso científico, mas não o fazem. White se alonga por capítulos inteiros condenando a postura da “velha Igreja”, ou dos “protestantes”, ou dos “teólogos”. Quando um deles – quase que infelizmente – contribuiu decisivamente para o desenvolvimento de uma ciência, ele precisa ter sua fama preservada. A solução é postular a existência dos clérigos de “mente aberta” e “espírito aberto”. Nem todos os teólogos, portanto, constituem obstáculos à ciência, embora a teologia, no geral, o faça. Que a teologia em geral é francamente contrária à ciência, constatamos pela incidência muito maior do termo “ortodoxia” do que “mente aberta”.

Por fim, o contraste consideravelmente mais claro e ubiquamente presente é o binômio “velho” e “novo”. White insiste em referenciar as doutrinas ou teorias que não considera científicas como “velhas”, em oposição às noções protocientíficas ou francamente empíricas, geralmente apresentadas como “novas”. O “eminente jurista Torreblanca”, por exemplo,

---

³⁶⁷ Ibidem, p. 270.

³⁶⁸ Ibidem, p. 91.

³⁶⁹ Ibidem, p. 117.

³⁷⁰ Ibidem, p. 124.

³⁷¹ Ibidem, p. 317.

³⁷² Ibidem, p. 238.

“emprega a *velha* superstição cometária como uma das bases de seu *ensino ortodoxo*”,³⁷³ a este respeito ainda, “a primeira série de ataques à *velha doutrina* teológica se encontrava principalmente no raciocínio filosófico”;³⁷⁴ “a destruição da *velha teoria* cometária teológica”, continua, “foi seguida de melhoramentos morais”;³⁷⁵ quanto ao criacionismo, “nos países católicos romanos a *velha teoria* foi amplamente, embora discretamente, nutrida”,³⁷⁶ e os “ecos da *velha crença*” são ainda encontrados entre os luteranos.³⁷⁷ Inversamente, no caso da ideia de leis naturais na astronomia, “este início distinto da nova doutrina foi amargamente oposto pelos teólogos”.³⁷⁸

Os exemplos poderiam se alongar por muito mais do que o bom senso nos recomenda. Mas nosso ponto está construído: Andrew White, em seu gládio obsessivo com o passado, em seu duelo pessoal com a ortodoxia, em sua irônica cruzada pela secularização do ensino superior, procura associar todos os seus inimigos a um passado cadavérico, sombrio e maligno, e busca, pelo reforço *ad nauseam* de cacoetes simplistas, imprimir em seu leitor essa mesma inimizade. O “velho” e o “ortodoxo” são forças a serem combatidas pelo bem da ciência, da humanidade e da religião. O bem supremo, por sua vez, nos aguarda no futuro e se desvela por meio do progresso da racionalidade e do combate ao dogmatismo teológico.

2.4.3 De heróis, mártires e vilões

Andrew D. White, já o abordamos, possuía uma distinta visão positivista da história, e, enquanto tal, não poderia deixar de ser uma história feita por homens – grandes homens, que se excedem em bondade ou em perversidade. A história de White não é uma história das ideias, ou uma história da ciência. É uma história dos homens e suas ideias, dos homens e sua ciência. White não resiste, nos principais momentos de sua obra, à tentação de fundir as qualidades

---

³⁷³ Ibidem, p. 186.

³⁷⁴ Ibidem, p. 197.

³⁷⁵ Ibidem, p. 207.

³⁷⁶ Ibidem, p. 236.

³⁷⁷ Ibidem, p. 237.

³⁷⁸ Ibidem, p. 201.

pessoais de seus personagens com a sua obra histórica. O resultado disso é que temos, ao longo de todo o livro, um conjunto de heróis e de vilões que assumem seus postos no épico e sempiterno conflito entre a teologia e a ciência. Ao final, uma parcela considerável de seus escritos guarda profunda afinidade com hagiografias e martirológios – para não dizer que forjou uma nova modalidade, a “vilanografia”. Como bem lembrou Brooke,

“O tipo de história no qual o conhecimento póstumo é transformado em bastão de medida pelo qual julgar teorias anteriores é hoje amplamente reconhecido como profundamente a-histórico. Nas mentes daqueles que o praticam (e ainda é bem comum em manuais científicos), cientistas do passado são efetivamente divididos em heróis e vilões. Os primeiros antecipam desenvolvimentos posteriores, os últimos falham em ver a luz. Dado o elenco de heróis e vilões, não há dúvida de que os oponentes clericais das inovações frutíferas serão alocados entre os últimos”.³⁷⁹

Começemos a esquadrihar esse aspecto da obra de White com a descrição de Jean Baptiste Pinel.

“Por uma ótima e grande sorte, o homem selecionado para liderar nesse movimento foi um que já havia lançado seu coração nele – Jean Baptiste Pinel. [...] As cenas mais terríveis da Revolução Francesa se aproximavam; mas ele continuou trabalhando, modesta e devotadamente – aparentemente sem qualquer atenção à grande tempestade política que vociferava ao seu redor”.³⁸⁰

Juntamente com William Tuke, “eles foram os primeiros vitoriosos notáveis em uma luta da ciência pela humanidade que durou quase dois mil anos”.³⁸¹ Quando o professor James Woodrow foi nomeado para a cadeira, recém-criada, de Ciência Natural no seminário de Columbia, White o apresentou como sendo

“admiravelmente adequado para a posição – um homem Cristão devoto, aceitando os padrões Presbiterianos de fé nos quais ele foi criado, e ao mesmo tempo esforçando-se para se familiarizar com os métodos e conclusões da ciência”.³⁸²

Como sempre ocorre na narrativa de White, entretanto, há sempre um martírio que acompanha a santidade:

---

³⁷⁹ BROOKE, op. cit., pp. 36-37.

³⁸⁰ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 131.

³⁸¹ Ibidem, p. 134.

³⁸² Ibidem, p. 316.

“Deve-se trazer à mente que o professor assim tratado foi um dos mais respeitados e amados instrutores universitários no Sul durante mais de um quarto de século, e que ele foi dispensado de sua posição sem nenhuma oportunidade de defesa cuidadosa, e, de fato, sem nem mesmo um julgamento formal”.³⁸³

O que fica evidente também no caso de Johannes Kepler:

“E Kepler chega: ele lidera a ciência rumo à maior vitória. Copérnico, por maior que fosse, não conseguia desenredar o raciocínio científico inteiramente do viés teológico [...] mas Kepler enxerga esses erros e, por meio de um maravilhoso gênio e vigor, dá ao mundo as três leis que carregam seu nome, e essa fortaleza da ciência se completa.”³⁸⁴

Kepler é aquele que, “cheio de um espírito religioso, exclama, ‘Eu penso os pensamentos de Deus’”.³⁸⁵ Mas não é só isso. Além de ser um dos heróis da ciência, Kepler é também um de seus mártires, um dos que sofre e padece, que suporta pacientemente as agruras de seu fardo.

“Ele pensa e fala como um inspirado. Sua batalha é severa. Ele é solenemente alertado pelo Consistório Protestante de Stuttgart ‘não mergulhe o reino de Cristo em confusão com fantasias tolas,’ e solenemente ordenado a ‘fazer harmonizar a sua teoria do mundo com as Escrituras’: ele é por vezes abusado, por vezes ridicularizado, por vezes emprisionado.”³⁸⁶

Sem mencionar, é claro, que suas obras foram indexadas aos livros proibidos. O mesmo padrão de heroísmo e sacrifício martirológico se observa em outros expoentes da “ciência”. Durante muito tempo, diz White, a pergunta que alvoroçava os homens de ciência acerca da criação e desenvolvimento do mundo natural era “por *qual* processo?”, e

“Ao longo de todo o século XVIII, havia um homem, trabalhando com história natural, que poderia ter contribuído muito no sentido de uma resposta a essa questão: esse homem era Buffon. Seus poderes de pesquisa e pensamento eram notáveis, e seu dom de apresentar resultados de pesquisa e pensamento demonstravam genialidade”.³⁸⁷

Seu brilhantismo, todavia, tinha destino certo.

---

³⁸³ Ibidem, p. 318.

³⁸⁴ Idem, **Warfare**, vol. 1, pp. 154-155.

³⁸⁵ Ibidem, p. 168.

³⁸⁶ Ibidem, p. 155.

³⁸⁷ Ibidem, p. 61.

“Ele apreendeu a ideia de uma evolução na Natureza por meio da variação de espécies, e era provável que fizesse grande avanço nela; mas também ele sentiu o poder da teologia”.³⁸⁸

“Na França, o velho espírito teológico continuou excessivamente poderoso. Por volta do meio do século XVIII, Buffon realizou outra tentativa de afirmar simples verdades teológicas; mas a faculdade teológica da Sorbonne o demoveu de vez de sua alta posição, o forçou a recantar ignominiosamente e a imprimir sua recantação”.³⁸⁹

O discurso de Buffon, segundo White, é uma abnegação de qualquer ideia que contradiga as Escrituras, um “documento humilhante” que “nos relembra dolorosamente daquele imposto a Galileu cem anos antes”.³⁹⁰ Galileu, desnecessário dizer, foi naturalmente um dos maiores mártires da ciência. Embora não tenha pagado por suas ideias com sua vida, arcou com o preço da opressão e do silêncio.

O sofrimento e o martírio, diz White, são elementos positivos para a ciência, já que, no período em que escreve, as tentativas de suprimir os avanços científicos “geralmente derrotam a si mesmas”. Isso porque “a suposta vítima geralmente se transforma em um homem marcado pela perseguição, e alçado a uma esfera mais alta e ampla de utilidade”.³⁹¹ Por fim, o caso de Vesalius é exemplar na demonstração do heroísmo e sacrifício em nome da ciência. “A batalha empreendida por este homem é uma das glórias de nossa raça”, diz White.³⁹²

“Nenhum perigo o intimidava. Para garantir material para suas investigações, ele frequentava as forcas e sepulturas, desafiando os fogos da Inquisição e o vírus da peste”.³⁹³

Vesalius faleceu em uma ilha, como já descrevemos, possivelmente em um naufrágio. Segundo White, ele estava em “peregrinação à Terra Santa, aparentemente empreendida para expiar seu pecado”. O pecado, por sua vez, foi a acusação de que ele havia dissecado um homem vivo, o que seria “uma nova arma” forjada pela Igreja contra Vesalius. O resultado, portanto, é que sua morte foi “apressada, se não causada” pelos seus opositores. Assim é que White

---

³⁸⁸ Ibidem.

³⁸⁹ Ibidem, p. 215.

³⁹⁰ Ibidem.

³⁹¹ Ibidem, pp. 319-320.

³⁹² Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 50.

³⁹³ Ibidem.

transforma a história Vesalius em um exemplo de martírio. Como já vimos, a versão de White é um romance, uma fantasia. Para um positivista, é preciso dizer, White é bastante hábil na romanceação histórica.

Os vilões, quem seriam eles? Na maior parte das vezes, a oposição é sintetizada em um conceito abstrato: “forças da ortodoxia”, “campeões da teologia”, “opressão teológica”. White enaltece o astrônomo Michael Maestlin, mas sinaliza que “ele sentiu ser necessário salvar sua reputação para a *ortodoxia*”, e “não menos notável foi o efeito dessa *pressão teológica* sobre a mente dos estudantes”.³⁹⁴

Instituições também exercem papel central na ingrata tarefa de inimizade à ciência.

“Até certo período dentro da memória de homens ainda em vida ativa, estudantes de ciências, não apenas em *Oxford* e *Cambridge*, mas em *Harvard* e *Yale*, eram considerados uma classe duvidosa, senão distintamente inferiores intelectual e socialmente”.³⁹⁵

Mas a instituição da opressão, por excelência, foi a Igreja Católica.

“É o comentário do mais destacado entre os recentes historiadores filosóficos Ingleses, que a *Igreja Romana*, de todas as organizações na história humana, causou o maior derramamento de sangue. Ninguém familiarizado com a história, ainda que admita todas as circunstâncias extenuantes possíveis e honre a velha Igreja pelos grandes serviços que sem dúvida podem ser reivindicados por ela, pode negar essa afirmação”.³⁹⁶

Esporadicamente aparecem nomes de responsáveis por essa vilania sistemática da Igreja. No caso de Cornelius Los, que escreveu um tratado sobre magia no século XVI, White registra que

“Os inquisidores, tendo imposto sua vontade sobre ele, na primavera de 1593 tiveram-no liberto da prisão, forçado a abjurar de joelhos diante dos dignatários da Igreja reunidos, e desde então mantido constantemente sob vigilância e às vezes na prisão. Até mesmo isso foi considerado uma punição muito leve, e seu *arqui-inimigo*, o *Jesuíta Delrio*, declarou que, não fosse sua morte pela peste, ele teria sido finalmente enviado para a fogueira”.³⁹⁷

Da parte protestante, a impiedade partiu de Calvino, como não poderia deixar de ser.

---

³⁹⁴ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 185.

³⁹⁵ Ibidem, p. 406.

³⁹⁶ Idem, **Warfare**, vol. 2, p. 31.

³⁹⁷ Idem, **Warfare**, vol. 1, p. 356.

“Servet prestou muitos serviços à verdade científica, e um deles foi uma edição da *Geografia* de Ptolomeu [...] Em seu julgamento essa simples afirmação de um fato geográfico foi usada contra ele com temeroso poder por seu *arqui-inimigo João Calvino*”.³⁹⁸

White insiste, dessa forma, em pintar a história com uma tintura grosseiramente maniqueísta, transformando os registros históricos em um cenário de velho-oeste. Isso é resultado imperativo da sobreposição da agenda de White aos fatos históricos. Seu compromisso de salvaguardar a validade de um ensino secular, de legitimar sua visão religiosa liberal e, por conseguinte, de atrofiar a influência do clero tradicional nas atividades científicas, forçaram-no a dispor os homens, seus livros e suas ideias, em linhas de batalha inimigas. Foram suas teorias, concluímos, que interpretaram os fatos, e não os fatos que lhe renderam sua teoria.

CONCLUSÃO

A tradição historiográfica que referencia Andrew White como o patriarca da historiografia do conflito, ou da “tese do conflito”, acerta parcialmente o alvo. De um lado, é fato que a *Warfare* se tornou, para muitos de seus leitores, uma fonte crucial da ótica conflituosa entre a ciência e a religião. Por outro lado, White se empenhou imensamente em demonstrar a) que *teologia* não é o mesmo que *religião*; b) que a teologia se opõe à ciência, ao passo que a religião corrobora com ela; c) que a ciência libertou a religião dos dogmas, conferindo-lhe a dignidade devida. Ciência e teologia, segundo White, são métodos distintos de busca da verdade. O primeiro é empírico, comprobatório, cumulativo e autocorretivo, o segundo é textual, dogmático, sistemático e excludente. *Teologia* não é, e jamais poderia ser, *ciência*. White emprega inúmeros termos para aludir às empreitadas teológicas de busca da verdade, mas são todos inferiores, qualitativamente, a “ciência”. Os resultados do “método teológico”, que se pauta na leitura literal da Bíblia, é não apenas falso conhecimento como crueldades humanitárias ao longo da história.

O triunfo da ciência é inevitável. Os fatos derrubarão, fatalmente, as barreiras dos credos, superstições e qualquer tipo de teologia ou metafísica. A história é um retrato dessa evolução. A Idade Média e a Reforma, em oposição à Antiguidade, Renascimento e Iluminismo, foram períodos majoritariamente nocivos à ciência, à verdade é à “verdadeira

---

³⁹⁸ Ibidem, p. 113.

religião”. A melhor contribuição da Reforma foi abrir o caminho para o liberalismo teológico, que viria, no instante em que White escreve, desabrochar na religião “pura e imaculada” que ele próprio abraçava. A história revela, para além do conflito entre teologia e ciência, um conflito igualmente longínquo e feroz, aquele entre a religião e a teologia.

O conflito entre a teologia e a ciência se faz sempre em três etapas, como lei histórica: em primeiro lugar, uma resistência teológica por meio de inúmeras alusões a passagens bíblicas; em segundo lugar, uma resistência clerical por meio de doutrinas teológicas; em terceiro lugar, uma harmonização a contragosto entre as descobertas irrefutáveis da ciência e os dogmas teológicos. A obra de White é um reservatório soberbo de imprecisões ou falsidades históricas. Dezenas de meias-verdades se acumulam como resultado do manuseio interessado dos eventos históricos em função das premissas de Andrew White. Finalmente, para convencer seus leitores de que sua história é imparcial e objetiva, White emprega diversos recursos retóricos, dentre os quais a hipérbole, a evasão e construção de hagiografias e martirológios científicos.

III

“THE WARFARE” E A ALTA CRÍTICA BÍBLICA

Nada é mais espantoso, quando se consideram os – parques – estudos sobre a obra de White, que a negligência quase absoluta dos dilemas religiosos de nosso autor. Glenn Altschuler, biógrafo de Andrew Dickson White, lamentou o desacerto: “Entretanto, este trabalho (que, na opinião de um historiador, provavelmente contribuiu tanto quanto qualquer outro nos Estados Unidos ‘rumo à derrota da ortodoxia em nome da ciência’) tem sido virtualmente ignorado por historiadores da religião na Gilded Age”.³⁹⁹ Ainda que o título de sua *Magnum opus* consagre um conflito entre ciência e religião, a impressão que se recolhe dos historiadores é que só tiveram olhos para a visão whiteana de ciência, cerrando as pálpebras para a sua dimensão religiosa. Ignora-se, por qualquer motivo que seja, que White possuía, tanto quanto uma teoria da ciência, também uma teologia, e que ambas se fazem protagonistas no fluxo da história que White narra – e fantasia. É preciso desbastar esse terreno.

Mas com modéstia. Afinal, “uma pesquisa exaustiva de todos os acadêmicos e todos seus escritos requereria diversas vidas com mais algumas gerações de purgatório”. Palavras de William Baird,⁴⁰⁰ profícuo estudioso das pesquisas sobre o Novo Testamento, referindo-se à vasta bibliografia sobre o tema. Que diríamos se, aos 27 livros neotestamentários, adicionássemos outros 39 (ou 46) veterotestamentários? Descrente de outras vidas e pouco afeito ao purgatório, nada disso pretendemos aqui.⁴⁰¹ Mas é impossível, para que se entenda em sua integridade a obra *Warfare*, furtarmo-nos a contemplar brevemente a história e a substância da chamada Alta Crítica bíblica. Senão, teria o acaso feito com que sua obra encontrasse termo em um recheado capítulo sobre a Alta Crítica bíblica? Estamos falando de uma peroração com

---

³⁹⁹ ALTSCHULER, op. cit., p. 204. A expressão *Gilded Age* refere-se à “Idade Dourada” na história dos Estados Unidos, período pós-guerra civil que compreende, grosso modo, de 1870 a 1890.

⁴⁰⁰ BAIRD, William. **History of New Testament Research**, volume one: from deism to Tübingen. Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. XIX.

⁴⁰¹ O debate envolvendo os estudos bíblicos manteve-se vivo no século XX e, até hoje, levanta acaloradas disputas. Para uma abordagem sucinta das questões envolvidas, ver HART, D. G. *Evangelicals, Biblical Scholarship, and the Politics of the Modern American Academy*. In: LIVINGSTONE, David N.; HART, D. G.; NOLL, Mark A. **Evangelicals and Science in Historical Perspective**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 306-326.

mais de cem páginas, contemplando nada menos que um quarto de todo o segundo tomo de sua obra e perfazendo o maior capítulo de todo o livro.

Nossa atenção, portanto, deve atender ao ruidoso clamor das ideias de White acerca do Cristianismo. Mais especificamente, da hermenêutica. Muito pouco do que White condena por “teologia” se encaixa de fato nessa categoria. Seu verdadeiro acerto de contas, ao longo de todo o livro, é com o método de interpretação bíblica. É a *exegese* e a *hermenêutica* que o importunam, mais do que a teologia. Dessarte, concedamos-lhe ouvido. O que teremos diante de nós, ao cabo da audiência, é um homem cuja fé no progresso científico eliminou sua fé em praticamente todo o resto.

3.1 A. D. WHITE E A CRÍTICA BÍBLICA

A vida religiosa de Andrew White, como vimos, se resume a uma viagem, relativamente curta e sem escala, da ortodoxia ao liberalismo teológico. Nos termos de Glenn Altschuler, White teria sofrido dos “dilemas de um cristão racionalista”,⁴⁰² o que nos parece uma caracterização bastante adequada. De fato, White foi instado, pelos ares de seu tempo, a se posicionar no fio distendido que suspendia a razão humana e a revelação divina. Essa tensão, no século XIX, não era exatamente original, mas seus termos carregavam um tempero distintivo. Diferentemente das refregas antigas ou medievais entre fé e razão, o partido da racionalidade contava agora com os métodos, os instrumentos e os resultados apoteóticos da ciência moderna. Parece desnecessário insistir que White apostaria todas suas reservas na racionalidade científica – Altschuler chega a falar em uma “santificação da razão”.⁴⁰³ Cabe-nos, todavia, salientar os resultados dessa escolha para a mentalidade religiosa de White e os desdobramentos necessários que incidiram sobre sua obra.

Se seguirmos, como já o fizemos, a reconstrução que White nos legou de sua trajetória teológica, teremos um jovem acometido, desde muito cedo, por um certo desconforto em relação às doutrinas ortodoxas da igreja em que cresceu – e que sua mãe ajudou a erguer. Gozando do privilégio da diacronia, White caracteriza o clero da igreja episcopal de seu período como “medieval”. E isso, sabemos, os coloca do lado da represa na marcha da evolução

---

⁴⁰² ALTSCHULER, op.cit., pp. 202-216.

⁴⁰³ Ibidem., p. 216.

histórica. Foi possivelmente entre o final da adolescência e o início de sua segunda década de vida que White se tornou um “rebelde religioso”. Foi neste segundo marco, também, que resolutamente rejeitou a ortodoxia calvinista de berço, abrindo caminho para novas aventura teológicas.⁴⁰⁴ Como notou Altschuler, “mesmo antes de se familiarizar com a alta crítica bíblica ou a teoria Darwiniana, ele rejeitou os aspectos 'imorais' da religião ortodoxa”.⁴⁰⁵

Nas entrelinhas do texto de White, apreendemos que seu primeiro voo, quase inconsciente, pelo terreno da crítica bíblica parece ter pousado em uma singela aula de escola bíblica dominical, quando levantou o problema – supostamente insolúvel – da divergência entre os relatos genealógicos de Jesus nos evangelhos de Mateus e Lucas.⁴⁰⁶ Revela-nos também que teria tomado contato, em tenra idade, com as ideias de Edward Gibbon (1737-1794), David Hume (1711-1776) e “outros deístas”, cujos argumentos lhe pareceram, por sinal, bastante plausíveis.⁴⁰⁷

Mas foi em sua estadia universitária – como quase sempre sói acontecer – que White se voltou com os dois olhos para o radicalismo. O ambiente intelectual de Yale, encharcado de pastores e ovelhas da igreja Congregacional, garantiram-lhe contato privilegiado com unitaristas – heterodoxos por ofício – e teólogos das virtudes. Também em Yale foi que White travou contato com figuras que imprimiriam influência duradoura em suas ideias: William Ellery Channing (1780-1842), cuja teologia estava banhada na crítica bíblica de finais do século XVIII, e Theodore Parker. Channing distinguia um “cânone dentro do cânone”, apartava verdades eternas de conteúdos históricos, como prescreveu Semler, subordinava a revelação à razão e diferenciava as “Escrituras” da “Palavra de Deus”.⁴⁰⁸ Parker, que merecerá de nós um cuidado especial, era, de forma sumária, o mais radical crítico bíblico da América, o único que demonstrou escassas reservas em relação aos estudos críticos fermentados na levedura alemã. Parker seria uma âncora teológica para o White, o que fez dele, posto de forma simples, um jacobino religioso dos estudos bíblicos.

---

⁴⁰⁴ WHITE, Andrew Dickson. *Autobiography of Andrew Dickson White, Volume 2*. San Diego: ICON Classics, 2008, p. 513-514.

⁴⁰⁵ ALTSCHULER, op. cit., p. 20.

⁴⁰⁶ WHITE, *Autobiography*, vol. 2, p. 517.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 519.

⁴⁰⁸ BROWN, Jerry Wayne. *The Rise of Biblical Criticism in America, 1800-1870*. Middletown: Wesleyan University Press, 1969, pp. 60-74.

Ao que tudo indica, em Yale foi que White tomou sua decisão pelo liberalismo teológico. Ali, diz, “várias coisas combinaram-se para aumentar minha desconfiança da ortodoxia prevalente”.⁴⁰⁹ Em primeiro lugar, ressalta White com certa bazófia, seu gosto especial pelos estudos históricos – o que, se não implica qualquer relação de causa-efeito entre história e heterodoxia, no caso de White o levaria diretamente ao historicismo crítico. White sublinhou seu hábito de leitura sistemática em história eclesiástica e tratados filosóficos medievais, o que o conduziu à importante conclusão: apesar de muitos erros doutrinários, um bocado do clero medieval merecia seu respeito pela vida pia e lisura moral que demonstraram. Eis a cisão, que já nos é familiar, entre religião e moral, elemento básico e orientador do pensamento religioso de White.⁴¹⁰ Em termos clínicos, era quase uma neurose obsessiva que White possuía por uma religião purgada de todo vestígio vergonhoso de dogmas, misticismo e superstições.

“O propósito de White, portanto, era claro. Ele esperava estabelecer uma religião racional e não-mítica, e, ao mesmo tempo, preservar aquelas verdades religiosas (primordialmente máximas éticas como o amor a Deus e ao próximo) que ele considerava como absolutas.”⁴¹¹

Em segundo lugar, White começa a formalizar sua crença em uma religião primitiva, que ele chamaria mais tarde de “religião simples dos Abençoados Fundadores do Cristianismo” e que teria cedido espaço, lamentavelmente, a “superstições primevas” e sistemas de “dogmatismo teológico”. A crença nessa degeneração religiosa, que por si só já honra o fundamento primeiro do Deísmo, teria se operado através de “interpolações em nossos livros sagrados”.⁴¹² Não sabemos se se trata da impressão real do jovem White ou uma atribuição póstuma do White maduro. O que sabemos, e que muito nos revela, é que White aprova, sem qualquer recato, uma visão crítica em relação ao texto bíblico.

A escravidão foi o terceiro fator que repeliu White da ortodoxia. “O que mais me impressionou diretamente, diz ele, no que concerne ao todo da parte ortodoxa da igreja foi o virtual apoio à escravidão na crise que, então, rapidamente se aproximava”⁴¹³ – isto é, a Guerra

---

⁴⁰⁹ WHITE, *Autobiography*, vol. 2, p. 525.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 549.

⁴¹¹ ALTSCHULER, *op. cit.*, p. 204.

⁴¹² WHITE, *Autobiography*, vol. 2, p. 526.

⁴¹³ *Ibidem*.

Civil Americana. Em contrapartida, diz White, entre os mais abalizados opositores da escravidão estavam os adeptos do Unitarismo, esta histórica heresia que ganhara White pelo coração.

Em quinto lugar, os livros. Homem feito, o contato de White com as obras de Buckle e Draper lhe aprofundariam o senso histórico da teologia, o que significava para ele, no limite, afirmar a volubilidade do discurso teológico ao longo do tempo. Não menos importante, Charles Darwin. O darwinismo, diz White, representou, a uma vez, o colapso dos dogmas da infalibilidade das Escrituras e da “queda do homem”, dois dos principais arrimos de seu ataque à ortodoxia. Greene, portanto, observou bem quando notou que

“Independentemente do que foram os próprios pensamentos de Darwin, não pode haver dúvidas de que sua influência nas atitudes de outras pessoas em relação à Bíblia brotou primariamente da dúvida que ele lançou sobre a autenticidade histórica da narrativa escriturísticas das origens humanas”.⁴¹⁴

Por fim, quando já mostrava seus cabelos brancos, White arrematou sua trilha com leituras de Renan, Cheyne, Sayce e Kuenen. Concluía, ao cabo da jornada, que a Bíblia não passava de uma coleção de obras literárias abarrotadas de significado moral, um conglomerado de fábulas, mitos e lendas composto no largo de um longo processo evolutivo do espírito humano.⁴¹⁵ Trata-se de uma perspectiva que podemos chamar de “visão deflacionária da Bíblia”. Veremos que ela se torna, no decurso dos estudos bíblicos, a regra que afugenta a exceção. Mas o jacobinismo bíblico de White não passaria sem críticas.

Ora, se a máxima lei do universo, segundo White, era o progresso e a evolução, como poderiam haver valores e verdades universais? A constatação foi feita pelo juiz J. B. Stallo, um habituado da *Popular Science Magazine*. Se o universo, prossegue, se encontra em mudança permanente, ficamos nós sem “nenhum padrão absoluto, seja de quantidade ou qualidade”.⁴¹⁶ Daniel Folkman, que esperava que seu colega Andrew White migrasse definitivamente para o ateísmo, indagou se sua obra de não teria, caso fosse escrita cinquenta anos depois, um capítulo chamado “Da Religião à Ética”.⁴¹⁷ Afinal, este parece o desdobramento inevitável quando a

---

⁴¹⁴ GREENE, op. cit., p. 10. Cf. também pp. 36-38.

⁴¹⁵ Ibidem, p. 557; ALTSCHULER, op. cit., p. 206.

⁴¹⁶ ALTSCHULER, op.cit., p. 216.

⁴¹⁷ Ibidem, pp. 214-215.

norma que rege o pensamento humano é o progresso e quando, conforme White teria constatado, o homem logrou sacudir de seus ombros uma religiosidade vã ao longo dos séculos.

Mas a crítica mais voraz – e espirituosa – às ideias de White veio de Mary Eaton, uma senhora octogenária. Após dois anos de correspondência com White, na qual demonstrou sagacidade e uma invejável capacidade de intimidação intelectual, Eaton foi obrigada a encerrar, por pedido de seu destinatário, o diálogo epistolar. Era demais para ele.⁴¹⁸ Eaton resume da seguinte forma os resultados da obra de White:

“Se eu não estou enganada, o objetivo é provar que a religião Cristã é uma fábula astutamente arquitetada; que a Bíblia que os Cristãos aceitam é um tecido de falsidades; seu autor Divino, um mito; seu Filho, que esta mesma Bíblia declara Deus manifesto na carne, o maior impostor que o mundo já conheceu; e então você nos informa que [o Cristianismo] é verdadeiro, mas em algum sentido alto e misterioso”.⁴¹⁹

A campanha teológica de White consistiu, portanto, em uma busca cada vez mais consciente pela heterodoxia, auxiliada passo a passo pela disposição de um coração crescentemente rebelde. O radicalismo, como reparou Altschuler, não era nada estranho ao ânimo de White: socialmente, um abolicionista; politicamente, um republicano extremado; pedagogicamente, um secularista; teologicamente, um Parkerita.⁴²⁰ Mas um radical de cátedra, como geralmente o são: recusava-se a empunhar armas na Guerra Civil e jamais considerou a defesa dos direitos raciais igualitários. Seja como for, assim se fez um historiador enamorado eternamente com os métodos da crítica bíblica.⁴²¹

3.2 CAMINHOS HERMENÊUTICOS: DE PAULO A LUTERO

O primeiro capítulo da história da interpretação das Escrituras começa em si mesma. Começa, no rigor da palavra, antes de si mesma. Os autores do Novo Testamento se prestam, com frequência, a interpretar passagens, fartas ou franzinas, do Antigo Testamento. Isso, evidentemente, antes do século IV, quando o cânone bíblico ainda não estaria firmado e

---

⁴¹⁸ Ibidem, p. 212.

⁴¹⁹ Ibidem.

⁴²⁰ Ibidem, pp. 19-21.

⁴²¹ Uma apreciação panorâmica, embora substancial, do desenvolvimento da Crítica Bíblica e de sua relação com a ciência e a prática historiográfica pode ser encontrada em BROOKE, op. cit., pp. 263-274.

lustrado. Mas para além da história da interpretação bíblica, de narrativa tão longínqua, diz-nos respeito a história da interpretação *crítica* da Bíblia. Reservemos algum tempo para ela, caminhando de seus primórdios até o advento da Reforma.

É consabido que a Antiguidade Tardia e a Idade Média presentearam o Cristianismo com gemas preciosas de interpretação alegórica das Escrituras.⁴²² É preciso reconhecer que há poucos precedentes mais supinos que o do apóstolo Paulo para o uso de alegorias. “Mas o da escrava nasceu segundo a carne; o da livre, mediante a promessa. Essas coisas são alegóricas; porque estas mulheres são duas alianças [...]”.⁴²³ Eis as palavras que catapultaram a criatividade teológica para além do firmamento. O aposto a ser feito é que a interpretação alegórica das passagens bíblicas atuou na contramão do que hoje se considera um estudo crítico da Bíblia. Fiar-se nas minúcias do texto – diziam os Padres da Igreja –, debruçando-se sobre contextos de produção histórica e contradições aparentes, seria aprisionar-se, por obstinação e vontade própria, ao nível superficial das Escrituras.⁴²⁴ White era de opinião bastante contrária. Em seu arrazoado, as alegorias teológicas eram criações humanas para justificar os deuses das atrocidades, das injustiças, dos absurdos. Somente um esforço conjunto da abstração e da engenhosidade teológica poderiam salvar a reputação do Deus veterotestamentário.⁴²⁵

A Patrística, entretanto, convidava insistentemente a transpor o nível tênue e imediato da Palavra. Que haveria além disso? Um universo de significados. Mais profundos porque espirituais. Mais relevantes porque mais profundos. “Alegoria”, definiu Pseudo-Heráclito, é “dizer uma coisa significando outra além do que é dito”.⁴²⁶ E compreender as Escrituras é ir além de sua tipografia. Clemente de Alexandria, por exemplo, postulava cinco significados para todos os textos. Um para cada sentido humano. Orígenes, o campeão do alegorismo – a quem White atribuiu a responsabilidade por haver criado e imposto um fardo opressivo de dezesseis

---

⁴²² BAIRD, op.cit., pp. XIV-XVI; LAW, David R. **The Historical-Critical Method**. London e New York, T&T Clark International, pp. 26-34.

⁴²³ Gálatas 4:23-24 (Almeida Revista e Ampliada).

⁴²⁴ LAW, op. cit., p. 27.

⁴²⁵ WHITE, Andrew Dickson. **A History of the Warfare of Science With Theology in Christendom**, volume 1. New York: D. Appleton and Company, 1896, p. 295.

⁴²⁶ PSEUDO HERÁCLITO apud LAW, op. cit., p. 26.

séculos sobre a teologia cristã, o “método alegórico”⁴²⁷ – três, fiel à doutrina tricotomista do ser humano (corpo, alma e espírito). Tomás de Aquino, quatro, um literal e três espirituais. Agostinho deliciou-se, em seus comentários ao Evangelho de João, em alegorias criativas, edificantes e, por vezes, atrapalhadas.⁴²⁸ Alegorias foram, por muito tempo, um banquete para pregadores ávidos de atenção popular, posto que a simplicidade do povo rejeitava quase que naturalmente o escolasticismo e se esbaldava, com a mesma facilidade, na retórica ilustrativa de alguns padres.

É claro que Platão deixaria também a sua marca. Se o mundo sensível não é mais do que uma sombra do mundo inteligível e se a realidade dos seres pertence aos universais e não aos particulares, a investigação bíblica não pode ser nada menos que a busca por universais transcendentais, e não uma devassa das bagatelas bíblicas e das minudências escriturísticas. Agostinho, sabemos bem, seguiu os passos de Platão, puxando, atrás de si, vagões empanturrados de clérigos medievais.⁴²⁹

Assim, mergulhados em um oceano semiótico, os medievais levariam tempo para aportar nas praias da crítica bíblica. Mas ainda na Antiguidade tropeçamos, de repente, na seguinte sentença: “Há pessoas que se dedicam a perverter o significado das divinas Escrituras e confundir qualquer coisa que ali se encontre. Eles inventam seus próprios contos tolos e atribuem ao seu disparate o nome de ‘alegoria’”. Assim falou Teodoro de Mopsuéstia (350-428).⁴³⁰ Foi na cidade de Antioquia que ideias dessa estirpe afloraram. Ali, onde se forjou pela primeira vez o termo “cristãos”, segundo Lucas, veio também a lume, com toda a pompa de antítese, a Escola dos Antioquinos, alternativa robusta para os estafados da complexa mecânica alegórica. Contava, vale dizer, com a ilustre pena de São João Crisóstomo (347-407).

Assim se resumem as ideias dos antioquinos: (a) as personagens bíblicas, inclusive Adão, são históricas, e não figurativas; (b) o sentido literal da Bíblia não se subordina ao alegórico; (c) profecias e poemas têm, primeiramente, um significado atrelado a seu contexto histórico imediato; (d) a escalada ao nível alegórico de interpretação só é lícito quando as

---

⁴²⁷ WHITE, *Warfare*, vol. 2, p. 296.

⁴²⁸ BAIRD, op. cit., pp. 26-34.

⁴²⁹ LAW, op. cit., p. 33.

⁴³⁰ TEODORO DE MOPSUÉSTIA apud LAW, op. cit., p. 29.

próprias Escrituras o autorizam; e (e) a historicidade e literalidade dos fatos bíblicos deve enraizar qualquer leitura alegórica posterior.

O julgamento do século XIX foi que “a Escola de Antioquia possuía um vislumbre do verdadeiro método da exegese mais profundo que qualquer que a precedeu ou a sucedeu durante mil anos”.⁴³¹ O julgamento do século VI, para infortúnio dos modernos, foi bem outro: Nestorianismo. Nada espantoso, já que Nestório (386-450) foi discípulo da Escola de Antioquia e assumia uma cristologia muito próxima daquela de Teodoro de Mopsuéstia. Em 553, no Quinto Concílio Geral, na cidade de Constantinopla, este e aquele, Nestório e Teodoro, foram condenados. Por deslize cristológico, e não por sua exegese – que fique claro. Mas assim, ceifando-se a raiz, matou-se a planta toda, e os métodos exegéticos de Antioquia, apesar de alguns vestígios insistentes, ficariam reservados ao oblévio.⁴³²

Que alguns tenham julgado que a antiga Antioquia produziu os primeiros críticos modernos é compreensível, embora indefensável. A historicidade brandida por Teodoro, Crisóstomo e Nestório estava longe da inutilização da teologia em favor da história. O incompreensível, ao qual voltaremos adiante, é que Andrew Dickson White tenha visto nos homens da Escola de Antioquia, tão apegados ao sentido literal das Escrituras, o espírito da Escola de Tübingen, tão desabrida com as mesmas.

O literalismo bíblico se avoluma quando nos aproximamos do termo da Idade Média. Com o advento das primeiras universidades, nos séculos XI e XII, a tênue fissura que se abriu entre a igreja e as investigações acadêmicas permitiram que novos ares percorressem o ambiente dos estudos bíblicos. O ensino, é claro, manteve-se nas mãos do clero, mas o fracionamento entre as instituições – igreja e universidade – instilou maior liberdade na pesquisa acadêmica.⁴³³

Por volta do século XIII, quando a filosofia aristotélica tomou as cátedras de assalto, a defesa platônica das alegorias começou a ser destronada – como quase todo o resto de sua filosofia. Em seu lugar, assumiu o realismo aristotélico e, como derivação bastarda, o *nominalismo*. Dizia este, em suma, que os universais são abstrações lógicas e que não

---

⁴³¹ FARRAR, Frederic W. apud LAW, op. cit., p. 30.

⁴³² SMALLEY, Beryl apud LAW, op. cit., p. 31, n.48.

⁴³³ LAW, op. cit., p. 32.

conservam existência real autonomamente. Sua realidade seria sustentada pelas particularidades das quais foram deduzidos. Transpondo para a teologia, significa dizer que a letra do texto é a realidade basilar sobre a qual se erige qualquer conceito geral. O aristotelismo, portanto, forneceu as fundações de uma defesa sólida da abordagem literal das Escrituras. Alberto Magno (1200-1280) e Tomás de Aquino (1225-1274) estiveram entre os que puseram em relevo a leitura literal do texto bíblico, ainda que preservando a possibilidade alegórica em casos autorizados pela própria passagem.⁴³⁴

Há espaço ainda para um último acréscimo medieval importante nas artes da leitura e interpretação bíblica. Com Henry of Ghent (1217-1293) e Guilherme de Ockham (1285-1349), princípios filosóficos abriram um verdadeiro abismo mental. Ambos defenderam que o ensinamento da Igreja não coincide, necessariamente, com a verdade bíblica. A identidade entre um e outro, preservada há séculos pelos quadros da igreja, foi colocada em xeque. A Bíblia, por conseguinte, admitia não apenas leituras diversas da oficial, mas leituras avessas à oficial.⁴³⁵ Eis, assim, o pélagos, o precipício mesmo que separa *tradição* e *Bíblia*, e que serviria de paisagem, em um futuro muito próximo, para as aventuras da Reforma Protestante. Diante de uma igreja corrupta e de uma Palavra incorruptível, críticos católicos, renascentistas e reformadores, tomaram a liberdade de usar a Bíblia, munição pesada, para condenar, e não mais para absolver a Igreja.

É no Renascimento, contudo, que as alegorias são oficialmente rebaixadas. Em seu lugar, um literalismo histórico vai ostensivamente se firmando. Como é sabido, o *leitmotiv* renascentista resume-se em *ad fontes*. A Antiguidade, elevada a degraus idílicos, ditava a medida do bom, do belo e do justo. Se políticos, historiadores, retóricos e juristas buscavam em Aristóteles, Tito Lívio, Quintiliano e Cícero a pureza inspiradora para arejar seu ofício, estudiosos e intérpretes bíblicos foram atrás de suas próprias fontes: manuscritos bíblicos. O interesse pela autenticidade, originalidade e legitimidade dos textos bíblicos era uma consequência incontornável. Junte-se a ele uma atenção especial para as línguas bíblicas originais e o resultado é um século de impressão de edições críticas da Bíblia: textos em grego, hebraico, interlineares, cotejos críticos com a Vulgata e afins.

---

⁴³⁴ Ibidem, p. 33; BAIRD, op. cit., pp. XV-XVI.

⁴³⁵ LAW, op. cit., p. 34.

Impossível não mencionar, quando o assunto é crítica textual e Renascimento, o nome óbvio de Lorenzo Valla (1406-1457). White, por exemplo, viu em Valla o inaugurador de uma abordagem científica do texto bíblico.⁴³⁶ Mais importante, aqui, do que a demonstração da inautenticidade da Doação de Constantino, são os métodos por ele utilizados. O emprego de ferramentas linguísticas e históricas fundamentariam, mais tarde, sua obra *Anotações sobre o Novo Testamento*. Ali ficariam expostas as injúrias da Vulgata ao texto grego original em favor de uma tradução claramente escolástica de certas passagens. A obra foi publicada por ninguém menos que Erasmo de Rotterdam (1466-1536), o mesmo que recusou interpretações alegóricas das Escrituras e deleitou-se em uma crítica alegórica à própria Igreja, em *Elogio da Loucura*. Sua própria tradução do Novo Testamento (1516) não tardaria. O manuseio dos textos originais e a busca pela autenticidade dos manuscritos deram, pela primeira vez, um impulso indomável em direção à crítica histórica das Escrituras.

Chegamos, em nossa cronologia, aos feitos da Reforma. Que nos reservam estes? Primeiramente, e fundamentalmente, como respingo da herança humanista, a ênfase reformadora nos textos e línguas originais proporcionou um debruçar-se delongado e minucioso sobre questões exegéticas. O apego à letra do texto deslocou a preocupação com as alegorias para o significado imediato de palavras, expressões e passagens inteiras. A par disso, a Vulgata e a autoridade interpretativa da Igreja minguavam de mãos dadas. Lutero, descartando alegorias, topologias e analogias, todas elas “nada além de besteiras”,⁴³⁷ desenvolveu um método exegético que deveria substituir e superar as leituras alegóricas. Alegorias eram permitidas, alegorizações, vetadas. Contanto que as próprias Escrituras façam uso de interpretações abstratas, o caminho do teólogo estaria livre para fazer o mesmo. Do contrário, a literalidade é que esconderia a verdade. Três sentidos implícitos em um texto bíblico deveriam compor, a uma só vez, o significado único e indiscutível – ao mesmo tempo literal e espiritual – de uma passagem: *sensus literalis*, *sensus historicus* e *sensus grammaticus*. Os católicos se viram tragados para o interior dessa armadilha exegética reformada e se acabaram forçados a lutar em terreno inimigo para garantir a defesa do catolicismo em tempos de crise. Dessa sorte, debates imaginativos e exercícios estéreis de alegorização foram de uma vez por todas empurradas para a periferia teológica. Consumava-se então o processo no qual a literalidade lutara por sua emancipação hermenêutica.

---

⁴³⁶ WHITE, **Warfare**, vol. 2, p. 303.

⁴³⁷ LAW, op. cit., p. 37.

A aferição de White sobre a contribuição da Reforma não foi nada lisonjeira. Os reformadores, diz, “havendo lançado fora a autoridade do Papa e da Igreja universal, recaíram ainda mais sobre a infalibilidade dos livros sagrados”. White não se presta a avaliar a hermenêutica luterana, mas afirma que “seu argumento contra Copérnico é um bom exemplo de seu raciocínio sobre o assunto”.⁴³⁸ Como sabemos, White suplica com frequência ao recurso da caricaturização. Seguindo esse padrão oferece como exemplo do “método” científico luterano a interpretação da aparição de um monstro com cabeça de asno no rio Tibre como um sinal do declínio do papado.⁴³⁹ Conquanto pese a desonestidade intelectual, o anedotismo de White deixa às claras seu desprezo pelo literalismo bíblico sustido pelos reformadores.

3.3 NO PRINCÍPIO, JOÃO CALVINO

A confiarmos em Andrew Dickson White, João Calvino foi uma das figuras mais lamentáveis, quase diabólicas, da história do Cristianismo. Em sua sanha impiedosa, o reformador pretendeu, com sua teologia, enviar ao inferno homens que nem Deus, com sua mão direita, ousaria condenar. Os desacertos de White com a doutrina calvinista da eleição incondicional dos santos são presentes desde sua infância ou adolescência. O problema, para nosso estudo e para os nervos de White, é que, nas palavras de E. Brooks Holifield, “Em uma história da teologia Americana, os Calvinistas se destacam de longe.”⁴⁴⁰

Caminheemos devagar e do início. Compreendamos aqui de que forma se encaminhou e que forma assumiu o calvinismo, que tanto molestaria a consciência de White, na Nova Inglaterra.

*

Desde o século XVI, a Nova Inglaterra converteu-se em destino privilegiado dos puritanos da Grã-Bretanha. A intolerância se revelava e incidia de forma cada vez mais pujante: juramentos de fidelidade, conformação religiosa, vetos sociais, prisões. Com a subida de Maria Tudor ao trono inglês, em 1553, o acossamento aos protestantes se mostrou brutal. Os ares

---

⁴³⁸ WHITE, **Warfare**, vol. 2, p. 305.

⁴³⁹ Ibidem, pp. 306-307.

⁴⁴⁰ HOLIFIELD, E. Brooks. **Theology in America**: Christian thought from the age of the puritans to the civil war. New Haven & London: Yale University Press, 2003, p. 10.

ingleses, agora, pouco convidativos porque pouco livres, afastaram milhares de almas do reino. Os “exilados”, como foram chamados, buscaram refúgio em domínios aprazíveis para suas ideias e suas consciências. Países luteranos não eram a melhor opção. Desde a década de 1540 os principados do Sacro Império digladiavam contra o exército imperial, sob o cetro de Carlos V e a espada do Duque de Alba, em nome de sua liberdade religiosa.⁴⁴¹ A Guerra de Schmalkalden (*Schmalkaldischer Krieg*) só encontraria desfecho ligeiramente satisfatórios na Paz de Augsburgo, em 1555. E guerras, como se sabe, não fazem de um reino um porto seguro atraente para estrangeiros.

O exílio, portanto, se deu primordialmente em terras calvinistas. Genebra, o quase protetorado de Calvino, algumas outras cidades suíças e do sudeste do Sacro Império e, não menos importantes, as planícies e depressões holandesas, receberam com alguma boa vontade seus irmãos assediados em razão de crenças semelhantes. E a empreitada, que tinha todo aspecto de uma fuga, acabou se convertendo em escola. Nos três anos da sanguinolência católica inglesa – até a ascensão de Elizabeth I (1558) – muitos dos protestantes exilados conheceram, abraçaram e empacotaram a tradição calvinista. Em seu aguardado – e incerto – retorno para a Inglaterra, começaram a desembalar de sua trouxa os princípios teológicos e eclesiásticos de que se tinham nutrido. Estava plantado, no coração da Inglaterra, a semente *separatista e reformada*.

Por separatistas, ou dissidentes,⁴⁴² refiro-me a um grupo vasto e polifônico de teólogos e leigos que abraçavam os princípios da Reforma, mas julgavam-na entrevada na Inglaterra por questões políticas e institucionais. O anglicanismo, diziam, em sua busca por uma *via media* reformista, consolidou uma reforma que lhe fez jus, isto é, medíocre. Era preciso ir além. Era preciso purgar os erros e enganos da igreja da Inglaterra. Era preciso *purificar* a igreja. Assim, “aquela busca por uma maior pureza na Igreja da Inglaterra levou à ascensão do Puritanismo na Inglaterra”.⁴⁴³ Mas não só de puritanos se fizeram os separatistas. Quakers, Adamistas, Anabatistas, Familistas, Diggers, Levellers e outros receberam o mesmo selo. Apesar de uma maior ou menor clareza programática, como acontece sempre, esses grupos compartilhavam da

---

⁴⁴¹ NOLL, Mark. **A History of Christianity in the United States and Canada**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992, p. 32.

⁴⁴² Referente ao termo *dissenters*, que não possui tradução adequada vigente para o português.

⁴⁴³ NOLL, op. cit., p. 32.

ideia de que a Reforma era e deveria ser mais do que o clero anglicano – e o próprio rei – estava disposto a bancar.

De fato, os Stuart jamais pouparam esforços para instituir o império de sua vontade. Para os ingleses que não dobravam sua fé nem rendiam sua consciência, o Novo Mundo, ainda que demasiadamente temperado, guardava seus ares edênicos. E foi assim que, em 1620, a bordo de um navio desviado que rumava para a Virgínia, um grupo de puritanos selou o *Mayflower Compact*. Em seus termos, “havendo empreendido, para a Glória de Deus e Avanço da Fé Cristã, e para a Honra de nosso Rei e País, uma Viagem para plantar a primeira colônia nas nortenhas Partes da Virgínia [...]”,⁴⁴⁴ obrigavam-se assim, em solene aliança, a cumprir o seu propósito. Não seria exagero, contudo, dizer que se tratava de um experimento. Os “Pais Peregrinos” embarcaram da Holanda, sob a liderança do pastor John Robinson, e eram assim conhecidos por haverem já deixado sua terra natal, a Inglaterra. Sua busca, evidentemente, era por liberdade. Encontraram-na política, religiosa e fisicamente. A nova colônia, gracejando da enorme distância da lei e do rei, se esforçaria por criar, *ex nihil*, seu projeto social, político e religioso.

Aportaram em uma reentrância de Cabo Code e formaram a colônia de Plymouth. Na sequência, levadas sucessivas e incansáveis trariam novos colonos que fundariam Boston e outros núcleos que originariam tudo aquilo que se conheceu por “Nova Inglaterra”: Maine, Massachusetts, New Hampshire, Vermont, Rhode Island e Connecticut. Este o palco no qual os puritanos estrearam os atos de seu drama religioso.

*

De início, é preciso reconhecer a importância da teologia calvinista que traziam embrulhada em seus fardos.

Historiadores da religião Americana se afastaram dos pressupostos anteriores de que o clero Calvinista na Nova Inglaterra merece um lugar de privilégio especial na narrativa religiosa nacional, mas o Calvinismo da Nova Inglaterra, e outras formas de teologia Calvinista em outros lugares, galgaram uma tal posição de dominação em instituições altamente respeitadas, de denominações a universidades e seminários, que a maior parte

---

⁴⁴⁴ MAYFLOWER COMPACT apud NOLL, op. cit., p. 32.

dos movimentos teológicos subsequentes tiveram que se definir em relação às tradições Calvinistas.⁴⁴⁵

Debrucemo-nos, por ora, sobre o que significa proclamar o domínio calvinista na Nova Inglaterra. Significa, em primeiro lugar, diferenciar a Nova Inglaterra, que serviria de manjedoura para Andrew Dickson White, dos demais núcleos colonizadores ingleses. Especialmente da Virgínia. Esta última, colônia sulista que debutou as pisadas inglesas na América, foi mais explorada por companhias de comércio do que colonizada por puritanos, mais exportadora de tabaco do que importadora de dissidentes religiosos, mais destinatária de negros escravos do que da teologia calvinista.⁴⁴⁶ Não significa, evidentemente, que a religiosidade não se inalava em qualquer esquina, o que é bem verdade. Mas quer dizer, isso sim, que a Virgínia fez mais parte do projeto colonial mercantilista que do projeto colonizador puritano.

Em segundo lugar, significa que os fundamentos calvinistas ditaram a vida, a rotina e o esforço intelectual da Nova Inglaterra. A rigor, esses núcleos nordestinos da América se converteram na “Terra dos Sermões”. Apesar de uma literacia corpulenta, resultado da ênfase protestante na leitura imediata da Bíblia, o público apto para consumir ou sedento por banquetear-se de livros técnicos de teologia era francamente diminuto – realidade estanke até o século XIX. Por isso a maior parte dos livros publicados, comprazendo 69% ao longo do século XVII, era uma transcrição de sermões ou coletâneas de sermões.⁴⁴⁷ Os teólogos da Nova Inglaterra eram os pastores da Nova Inglaterra, e os intelectuais da Nova Inglaterra eram os teólogos dali. Em outras palavras: a intelectualidade orbitava a teologia.

E isso, a título de parêntesis, não deve espantar. Teologia, desde o século XVII, foi entendida como uma disciplina em relação direta com diversos outros ramos do saber. Charles Hodge, teólogo ortodoxo maiúsculo do século XIX, ainda definia a teologia sistemática como uma ciência que se propunha relacionar fatos bíblicos entre si e com “disciplinas cognatas”. Holifield nos diz, com propriedade, que

---

⁴⁴⁵ HOLIFIELD, op. cit., p.10.

⁴⁴⁶ NOLL, op. cit., pp. 36-37; pp. 51-53.

⁴⁴⁷ HOLIFIELD, op. cit., p. 26; NOLL, op. cit., p. 47. Noll assinala que um habitante regular da Nova Inglaterra teria atendido, ao final de sua vida, a cerca de sete mil sermões.

“o que distinguia a teologia dos escritos devocionais ou inspirativos, ou ainda de narrativas de experiências religiosas, era sua interdependência com vários ramos da filosofia, seja lógica, metafísica, epistemologia, hermenêutica, retórica, ou ciências da mente, ou da história, especialmente o estudo histórico dos livros”.

Finalmente, constatar a supremacia calvinista na Nova Inglaterra é dizer que a tradição *reformada* forneceria, por muito tempo, os conceitos, o vocabulário e os métodos de interpretação da Bíblia e de edificação teológica. Sejam precisos: o termo *reformado* refere-se, com mais exatidão, a uma tradição de teólogos que emanaram diretamente da fonte genebrina de João Calvino e, especificamente, de sua *Magnum opus*, as Instituições da Religião Cristã, mas que adicionaram a ela, ao longo de todo o século XVII, uma pitada generosa de escolasticismo protestante.⁴⁴⁸ Abarca, esta tradição reformada, não apenas a ortodoxia calvinista mais estrita, mas também adições e revisões que lhe foram imprimidas ao longo do tempo, observando, no mais, algumas balizas fundamentais. Vejamos com cuidado quais eram os rudimentos da tradição reformada que se enraizou e frutificou na Nova Inglaterra. Elegemos cinco eixos principais em torno dos quais se articularam as doutrinas reformadas em sua versão americana.

A ênfase na soberania e na glória de Deus foi, sem sombra de dúvidas, o aspecto mais perene e identitário da tradição reformada. Calvino e seus asseclas sublinharam com a insistência de um mantra que Deus é soberano sobre todas as coisas e que todas as coisas concorrem para sua própria glória. Em torno do retrato soberano de Deus é que a polêmica da predestinação, ou, em termos mais exatos, da eleição incondicional dos santos, teve seu desenrolar. Um problema natural resultante da declaração de soberania de Deus sobre tudo e todos é o da limitação do papel da vontade humana na salvação das almas. Assim, a liberdade da vontade, os decretos de eleição dos salvos e os termos mais gerais da predestinação foram assuntos sempre presentes à mesa e à pena dos teólogos, embora o foco recaísse sobre o conceito de soberania e glória de Deus. Em geral, as discussões enveredavam por terrenos onde se inquiriam a respeito da depravação natural do homem, da potência regeneradora e transformadora da graça, da gratuidade e irresistibilidade da obra regeneradora e outros temas adjacentes.⁴⁴⁹

---

⁴⁴⁸ HOLIFIELD, op. cit., p. 11.

⁴⁴⁹ Ibidem.

O papel da racionalidade na religião. É evidente, para qualquer que se preste à sobriedade, que o Cristianismo jamais se propôs como convite à estultícia. Os calvinistas americanos, em especial, debateram com persistência nauseante, entre si e com outras tradições – como a anglicana, a católica e a pietista – o espaço da razão na fé e na vida cristã. Por um lado, foram influenciados por um resgate escolástico de conceitos filosóficos aristotélicos como o de forma e matéria, necessidade e acidente, causas formais, materiais, finais e eficientes – todos eles aplicados à elaboração de diferenças e “sutilezas” teológicas no interior da própria tradição reformada. Mas não só o instrumentário racional serviria a elucidar o discurso teológico como a própria fonte das verdades teológicas, isto é, as Sagradas Escrituras, tiveram sua autenticidade firmemente defendida com base nos princípios racionais desse escolasticismo reformado.⁴⁵⁰

Outro importante emprego da racionalidade proveio da tradição renascentista da lógica ramista. Petrus Ramus (1515-572) submeteu as disciplinas da lógica, gramática e retórica a um único fim: viver bem. E este, dizia, era o domínio da teologia. Ademais, o método ramista de “invenção” e “disposição” das verdades foi amplamente empregado por teólogos da Nova Inglaterra por quase um século. Finalmente, a insistência ramista no aspecto holístico do conhecimento arrebanhou olhares generosos para a teologia natural. Nenhuma descoberta matemática, nenhuma novidade biológica, seria alheia à obra de Deus e à teologia. As frações diminutas do conhecimento humano participariam, de forma bela e promíscua, das verdades eternas. O “livro da Criação”, isto é, a natureza, aguardava ansiosa por revelar a majestade de Deus em seus aspectos gerais.

O princípio da acomodação diz respeito ao relacionamento entre Deus e os homens. Duas proposições tomadas como absolutamente verdadeiras pelos teólogos calvinistas: Deus é um ser infinito e infável; o homem é um ser limitado e decaído. Tamanha alteridade tornaria qualquer relação inviável – em termos kuhnianos, haveria uma incomensurabilidade entre os paradigmas – a menos que uma das partes se dispusesse, por rompante voluntário, a se aproximar à outra. Como se esperaria, o infinito deveria se traduzir no finito, uma vez que o inverso seria atino do absurdo: o finito jamais poderia se travestir de infinito. A essa tradução do ser supremo ao ser limitado, a essa aparente redução volitiva, a essa comunicação de naturezas distintas, Calvino e os que lhe vieram na esteira chamaram de “princípio da acomodação”. Significa, em

---

⁴⁵⁰ Ibidem, p. 32.

suma, que Deus, em sua relação com a Criação e, especificamente, com o homem, limita-se para fins cognitivos e relacionais, acomoda-se aos limites de sua obra sem prejuízo algum da inefabilidade de sua glória.

Vejamos essa lógica em ação. Deus poderia ter se revelado ao homem da forma que lhe aprouvesse, mas escolheu usar, para se fazer compreensível, do espanto da natureza, do encanto da Criação, da palavra escrita, em línguas de homens, no tempo e no espaço. Deus poderia ter manifestado sua misericórdia e sua justiça, sábias e irreversíveis, conforme a determinação de sua vontade. Escolheu, todavia, a glória do plano da redenção, o desatino da encarnação, o desvario da cruz, a infâmia da ressurreição, o delírio do evangelho, o disparate do julgamento. E poderia, esse Deus, executar os desígnios de seu plano, a arquitetura de seus desejos, o ritmo da providência, conforme o ditado de seu alvitre. Optou, não obstante, pelo emprego comum das “causas secundárias”, isto é, pela cadeia de eventos ordinários, rasteiros e jornaleiros que realizam sua vontade soberana nas maiores e menores coisas. Extraordinariamente, poderia comunicar sua nução pela via assombrosa dos prodígios e maravilhas, mas lhe comprouse usar das minudências rotineiras para mover o mundo.

Teologia aliancista foi, talvez, o maior esforço intelectual derivado do princípio da acomodação no interior da tradição reformada. Diz essa tradição que as alianças, ou pactos, são transações legais contraídas entre Deus e os homens, mediante as quais Deus estipula obrigações acompanhadas de penas e recompensas conforme a observância dos incisos acordados. O aliancismo surgiu na Europa pós-Reforma como uma teorização necessária para escorar os princípios luterocalvinistas. Contra a proposta legalista da salvação pelas obras, contra a proposta dispensacionalista que fendia às profundezas a economia da salvação entre Israel e a Igreja e contra a proposta semi-pelagiana ou, no mínimo, sinérgica da salvação, os reformados defenderam que há uma unidade fundamental entre as verdades reveladas no Velho e no Novo testamentos, unidade cimentada pelas sucessivas alianças estabelecidas entre Deus e seu povo.

O mais comum é que se distinguíssem duas alianças: uma Aliança de Obras, ou Pacto de Obras, e uma Aliança da Graça. A despeito dos inúmeros entretons, aliancistas geralmente entendiam que a Aliança das Obras, fracassada, fora estabelecida com Adão e exigira sua obediência estrita para fins salvíficos, enquanto a Aliança da Graça foi estabelecida com Abraão e ofertava a salvação gratuitamente, a homens incapazes de se achegar a Deus por seus próprios esforços, vigorando, portanto, hodiernamente. O aliancismo se tornou de tal forma a bitola dos

arrazoados teológicos que, em pouco tempo, a própria disposição dos habitantes da Nova Inglaterra se deixou invadir pelo vocábulo e pelas práticas pactualistas para muito além dos bancos das igrejas no Dia do Senhor, alcançando os negócios, a política e as convenções sociais.⁴⁵¹

Revelação bíblica, isto é, as Sagradas Escrituras e a forma como os calvinistas as concebiam, ponto que nos interessa mais de perto, naturalmente. Como ponto de partida, tomavam-se as Escrituras como inspiração plena e infalível de Deus, e, por isso mesmo, inerrantes. Ora, diante disso, nada mais natural que tomar esses escritos, que de sagrado teriam tudo, como fonte axiomática e indisputável das práticas morais, das configurações litúrgicas e da própria cosmovisão da Nova Inglaterra.

Nessa atmosfera, é natural que a exegese e a hermenêutica bíblica ganhassem status de varinha de condão. A divisa fundacional da interpretação do texto sagrado era que “As Escrituras interpretam as Escrituras”. Significa que as passagens bíblicas devem ser explicadas por outras passagens bíblicas, seja diretamente, seja por esclarecimento teológico. Nos termos de Calvino, as passagens obscuras deveriam ser iluminadas pelas mais transparentes, os conceitos mais difíceis, interpretados à luz dos mais simples, as dúvidas e aporias, solucionadas pelos axiomas pelas certezas resolutas. A esse relevo que se conferiu às Escrituras, seguiu-se, como necessidade, um realce nas leituras “históricas” ou “literais” do texto bíblico, afinal, a alegorização não foi jamais tão presente nas Escrituras quanto nas mentes e corações dos teólogos medievais.

Não que a “letra”, como diziam, não admitisse a fluidez de uma língua complexa. Nenhum calvinista atinaria que, quando Jesus disse “Eu sou a porta” (Jo 10:9), referia-se a um bocado de madeira. Os estudos exegéticos se esmeravam pela contemplação das peculiaridades do grego e do hebraico, figuras de linguagem como metáforas jamais foram descartadas de seu rol hermenêutico. Leituras “exemplares” e “tipológicas” compunham outra categoria profícua de abordagem bíblica. A primeira se define pela normatividade. Bons exemplos bíblicos, na esfera da conduta moral, organização política ou eclesiástica, serviriam de norma para os cristãos atuais. A abordagem tipológica consistia, por sua vez, em descer um degrau abaixo da literalidade, mas estacionar um acima da alegoria. Além do significado literal, o “tipo” seria um sinal, fosco e rude, de uma realidade plena e vigorosa que se inauguraria no futuro. À guisa

---

⁴⁵¹ Ibidem, p. 40.

de exemplo, a tradição reformada viu na narrativa da Arca de Noé, além de um barco e um dilúvio, o “tipo” de um julgamento universal e da salvação dos justos. Em sua forma mais tradicional, as leituras tipológicas colocavam em paralelo personagens e narrativas veterotestamentárias e realizações neotestamentárias centradas em Cristo. Finalmente, havia ainda espaço para a chamada “leitura proporcional”, que, apesar do nome prosaico, sugeria a aplicação de inferências racionais a partir de princípios bíblicos revelados.

Assim se firmou, enfim, a tradição reformada na Nova Inglaterra. Tradição sólida e hirta, fértil e prolífica, o que consistiu em deleite para seus adeptos e desespero para seus críticos. Desnecessário lembrar que nosso historiador, Andrew White, estava ao lado destes últimos.

3.4 A REVOLUÇÃO RACIONALISTA: O ILUMINISMO E A BÍBLIA

Ao caminharmos pelos séculos XVII e XVIII, chegando à antessala do século XIX, as afinidades de Andrew Dickson White com o criticismo bíblico vão se escancarando. Sua presença em nosso texto, conseqüentemente, se torna também mais ordinária.

Historiadores conhecem bem o clima intelectual mais amplo do Iluminismo – empiricista, cientificista, materialista, crítico, sagaz, eloquente e mordaz. Não ignoro as nuances e os debates em torno da identidade da Ilustração,⁴⁵² mas, para os fins que nos cabem, a generalização é nossa aliada. Ainda que os marcos históricos desse período sejam difíceis de precisar, é inconteste que as décadas intermediárias do século XVII oferecem os princípios com os quais ele se muniria.

O racionalismo cartesiano e o empiricismo baconiano, aquele postulando a razão humana como critério de todas as verdades, este, inaugurando um novo método, expressamente empírico, para a descoberta de verdades ocultas, cruzaram-se na mente potente de Sir Isaac Newton. A “síntese newtoniana”, ainda que deixasse no cosmos algum lugar para a metafísica

---

⁴⁵² Para uma visão um tanto laudatória de um “iluminismo conservador” na Inglaterra, em oposição a um iluminismo radical na França, veja-se HIMMELFARB, Gertrude. **The Roads to Modernity: the British, French and American enlightenments**. New York: First Vintage Books, 2004; para um tratamento europeu de grande fôlego sobre o iluminismo, com ênfase em suas raízes espinozistas, veja-se ISRAEL, Jonathan Irvine. **Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750**. New York: Oxford University Press, 2001; para uma defesa das origens essencialmente britânicas do iluminismo, PORTER, Roy. **The Enlightenment**. New York: Palgrave Macmillan, 2001.

e o mistério, abria também uma estrada para a concepção de um universo mecânico regido por leis imutáveis e, por isso mesmo, autogestante. Essa autonomia que se conferia à natureza em detrimento da mão da providência serviria como nova chave de leitura do mundo, ainda que por vezes inconsciente nas doudas mentes ilustradas. Como despojos da Reforma e do Renascimento, o Iluminismo tomaria posse da busca pelo sentido literal das Escrituras e do emprego de métodos filológicos para desvendar o significado dos textos.⁴⁵³ Sobre este platô, porém, edificaria uma fortaleza filosófica e metodológica que, em pouco tempo, deixaria de servir às Escrituras e passaria ao esforço de destroná-las.

*

A título de menção honrosa – ou indecorosa, a critério do leitor – cumpre lembrarmos os nomes de Hugo Grócio, John Lightfoot e Richard Simon, que, se não podem ser propriamente computados nos quadros do Iluminismo, entabularam temas e métodos que retiniram século adentro.

O julgamento de White sobre Hugo Grócio (1583-1645) foi o de que “grande como Grócio foi – e pode-se bem dizer que seu livro sobre *Guerra e Paz* trouxe mais benefícios para a humanidade do que qualquer outro atribuído à autoria humana”, suas teorias monetárias eram “demasiadamente emaranhadas em raciocínios teológicos para fazer justiça à sua causa ou a ele próprio”.⁴⁵⁴ O mal de Grócio foi sua teologia. O que White ignorava, todavia, é que Grócio viu muito pouca necessidade de inspiração divina nas Escrituras para lhe assegurar sua autoridade. Uma brecha, portanto, para a conclusão de que os textos seriam documentos falíveis, porque humanos – conclusão que White certamente aplaudiria. Grócio toma também, com seu foco linguístico, textual e gramatical, algumas liberdades com os cânones bíblicos. Vê o capítulo 21 do evangelho de João como uma interpolação póstuma e atribui a Segunda Epístola de Pedro a Simão (ou Simeão), bispo de Jerusalém que sucedeu a Tiago.⁴⁵⁵

John Lightfoot (1602-1675) fora também insosso ao paladar de White. Era, o “Dr. Lightfoot, o mais renomado acadêmico de seu tempo em Hebreu, Grego e Latim; mas toda sua

---

⁴⁵³ BAIRD, op. cit., pp. 3-5.

⁴⁵⁴ WHITE, **Warfare**, vol. 2, p. 276.

⁴⁵⁵ BAIRD, op. cit., p. 10.

erudição foi dobrada para se ajustar aos requerimentos teológicos”.⁴⁵⁶ De fato, Lightfoot mereceu a palma como brilhante estudioso no campo semítico. Empregou seu conhecimento do Talmude de sorte a iluminar as narrativas dos Evangelhos em seus contextos evidentemente judaicos.⁴⁵⁷

Por sua vez, Richard Simon (1638-1712) mereceu as graças de White. “Ele era um homem inteiramente religioso e um estudioso rigoroso, cujo propósito integral era desenvolver verdades que ele acreditava serem saudáveis para a Igreja e a humanidade”.⁴⁵⁸ Buscou, “no interesse pela verdade escriturística, lançar uma luz nova e pura sobre a literatura sagrada”, e, por isso, deveria ser motivo de orgulho de franceses e de todos os cristãos.⁴⁵⁹ Simon, que foi membro da Ordem dos Oratorianos, rejeitou prontamente a autoridade mosaica do Pentateuco e a inspiração verbal das Escrituras, o que explica um pouco do endosso de White.

A inimizade teológica de Jacques Bossuet, bispo entre os *préférés* de Luís XIV, lhe custou o banimento de sua tradução crítica do Novo Testamento. A exegese, dizia, é uma ciência que segue métodos rigorosos, por isso é mais vantajoso ser um gramático do que um teólogo. Era Simon, a rigor, um crítico histórico. Suas obras, como resultado, eram obras de história crítica: *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (1689), *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (1690), *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament* (1693). Dedicou esforço enorme no cotejo de versões e traduções, demonstrando rigor gramatical ímpar. Sua dileção pela Vulgata, entretanto, a par de sua heterodoxia prematura, custou-lhe ares obscurantistas que lhe deixariam na penumbra da intelectualidade europeia. Seu nome, entretanto, deixou sua pegada na *Encyclopédie* de Diderot.⁴⁶⁰

*

Foi no século XVII, também, que se começou a formular um caminho filosófico que se revelaria uma das maiores afrontas já articuladas contra Cristianismo tradicional: o Deísmo.

---

⁴⁵⁶ WHITE, **Warfare**, vol. 2, p. 183.

⁴⁵⁷ BAIRD, op. cit., pp. 11-17.

⁴⁵⁸ WHITE, **Warfare**, vol. 2, p. 319.

⁴⁵⁹ Ibidem, p. 320.

⁴⁶⁰ BAIRD, op. cit., pp. 17-25.

O Deísmo surge de um maravilhamento, de um êxtase, em todo compreensível, com a ciência moderna. Os novos métodos científicos de Bacon, Descartes e, posteriormente, Newton, a matematização da natureza com Galileu, a sistematização dos experimentos com Boyle, a simplicidade cosmológica de Kepler, a mecânica do mundo, que parecia funcionar com sobras de elegância, tudo isso acendeu nos doutos e letrados um justificado encanto pela natureza. Mas surge também, o Deísmo, de um deslumbre antropocêntrico. Não fossem as faculdades humanas, a potencialidade da razão e o engenho do espírito do homem, essa sucessão de feitos notáveis permaneceria para sempre ficção. Foi essa a grandeza versificada até mesmo por Shakespeare, também no XVII, no discurso de um príncipe dinamarquês rendido pelo êxtase humanista dos tempos:

Que obra-prima é o homem! Como é nobre em sua razão!

Que capacidade infinita! Como é preciso e

bem-feito em forma e movimento!

Um anjo na ação! Um deus no entendimento,

paradigma dos animais, maravilha do mundo.

(Hamlet, Ato II, Cena II)

Aliando a perícia da razão com a eminência da natureza, os deístas pensaram ter encontrado um caminho mais simples, mais claro e mais saudável para chegar a Deus. A marca própria dos deístas, o que lhes conferia identidade irrecusável, fora a defesa de uma “religião natural” em oposição a uma “religião revelada”, seja ela qual for. Por meio da faculdade racional, diziam, é possível chegar a um conhecimento – cujo grau varia conforme a fé de cada propositor no viço da razão – das verdades de Deus, que estariam impressas no mundo e na consciência humana. Não se trata de uma “teologia natural”: não aponta para algo maior e inefável, tampouco faz com que o homem se convença de seus erros e persista em sua busca religiosa pelo Deus revelado. É, antes, uma verdadeira “religião natural” enquanto ponto de chegada. Que um homem abraçasse a existência de um Deus único e soberano e se amoldasse a certos valores morais universais, todos extraídos da natureza pelas ferramentas racionais, estaria de bom tamanho. O deísta, diferentemente dos teólogos naturais, não desejava conduzir o cético ou infiel do laboratório para a igreja.

A igreja, por sinal, seria uma das causas da desgraça da “verdadeira religião”. Séculos e mais séculos de erros e perversões, superstições e dogmas, ritualismo e legalismo, se

acumulam nas alvenarias dos templos. Em contrapartida, haveria algo, diziam, de mais íntimo e essencial na religião. Registre-se, para inaugurarmos nossa compreensão, que um dos principais catalisadores do desenvolvimento do Deísmo foi a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Um punhado de britânicos, ao contemplarem espanhóis, holandeses, franceses, italianos e germânicos passando-se ao fio da espada por divergências – em grande parte – doutrinárias, concluíram que a busca da concórdia era preferível ao espírito das dissensões dogmáticas. Façamos uma busca, portanto, pelos nomes mais afamados, a um só tempo sintomas e agentes, dessa nova forma de teorizar as verdades da natureza e da religião.

O nobre de sangue Edward, Lord Herbert of Cherbury (1583-1648) é quem puxa a fila dos deístas e tem algo a nos dizer sobre o seu programa. Em sua obra *De Veritate* (1624) buscou dissolver a barreira das práticas religiosas e mergulhar no âmago mesmo das religiões, pontuando traços que seriam por todas compartilhados. Desse modo, transpassando a superficialidade da pluralidade, restaria a unidade do que há de mais profundo e verdadeiro em todas as religiões. Esta seria a “religião natural”, a “verdadeira” religião, o sumo da originalidade numinosa, da verdade transcendente e da moralidade universal.⁴⁶¹

Para além dessa plataforma comum, os deístas elegeram dois tópicos estritamente teológicos para promoverem seus assédios ao Cristianismo tradicional. O primeiro deles resultou de uma interminável discussão sobre a possibilidade e a existência dos milagres. O segundo, como desdobramento da tensão entre Razão e Revelação – preocupação ubíqua entre os deístas – foi o problema da inspiração das Escrituras.

No que tange ao problema dos milagres, o tempo foi inimigo das reservas. Quanto mais adentramos no universo deísta, mais radicais são as posições. Se John Toland, por exemplo, anuiu ainda com o papel dos milagres na comprovação messiânica de Jesus Cristo, Thomas Woolston, trinta anos mais tarde, não se acanharia em nada ao debochar abertamente dos prodígios relatados no evangelho. Woolston (1669-1733), que foi rejeitado pela sociedade de Cambridge e chegou a ser preso por blasfêmia, aventurou-se como jornalista no gênero da sátira. Em seus *Seis Discursos sobre os Milagres de Nosso Salvador* (1727-1730), ridicularizou abertamente os relatos de curas e exorcismos perpetrados por Jesus, a concepção espiritual e o nascimento virginal, a ressurreição de Lázaro e do próprio Cristo.⁴⁶²

---

⁴⁶¹ HOLIFIELD, op. cit., p. 160.

⁴⁶² BAIRD, op. cit., pp. 45-49; HOLIFIELD, op. cit., p. 161.

Um passo atrás em seu radicalismo, Anthony Collins (1676-1729) argumentou que os milagres têm como única fonte relatos que podem ter sua autenticidade seriamente comprometida.⁴⁶³ Thomas Morgan (c. 1743) defendeu, à sua curiosa maneira, que os milagres nada têm a dizer sobre o messianismo de Jesus. Se falsos profetas e até mesmo Satanás realizaram milagres, como podem eles depor a favor de Cristo?⁴⁶⁴ Por fim, Peter Annet (1693-1769) observou que as leis da natureza, porque protocoladas e mantidas pelo próprio talante de Deus, são sempiternas e invioláveis.⁴⁶⁵ Defender o contrário seria insinuar uma espécie de esquizofrenia divina.

No tocante à doutrina da inspiração bíblica, nenhum tradicionalismo podemos esperar dos deístas. Matthew Tindal, talvez o mais moderado entre eles, embora não tivesse rejeitado a revelação bíblica como fonte de conhecimento, tornou-a sensivelmente supérflua diante das competências vigorosas da razão.⁴⁶⁶ Collins se esmerou para demonstrar que os autores do Novo Testamento viram, porque quiseram ver, o cumprimento de profecias em Jesus, ao passo que, em verdade, o verdadeiro significado dos atos de Cristo lhes escapavam. Ademais, Collins abraçou a exótica teoria de que os judeus teriam alterado suas próprias Escrituras para confundir os argumentos messiânicos dos cristãos.⁴⁶⁷ Como Collins, Thomas Morgan sustentou que a corrupção das Escrituras inviabilizava por completo a noção de infalibilidade e inerrância do texto.⁴⁶⁸

Thomas Chubb (1697-1747) esteve entre os primeiros que rejeitaram, sem qualquer embaraço, a validade de uma revelação especial. Chubb seguiu o trilhado argumento deísta de que Deus *precisa* ter se revelado igualmente a todos, o que faz da razão o único instrumento apropriado para trazer suas verdades às claras.⁴⁶⁹ Peter Annet, finalmente, apresentou a máxima

---

⁴⁶³ BAIRD, op. cit., p. 45.

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 52.

⁴⁶⁵ Ibidem, p. 51.

⁴⁶⁶ Ibidem, p. 41.

⁴⁶⁷ Ibidem, p. 45.

⁴⁶⁸ Ibidem, p. 53.

⁴⁶⁹ Ibidem, p. 54.

de que “a Razão é minha única régua, e demonstrar a verdade, meu único objetivo”.⁴⁷⁰ Eis, portanto, a verdadeira reivindicação do Deísmo de forma desabrida: a minimização das verdades reveladas e a galvanização das faculdades da razão. E de todos os nomes aqui erguidos, dois requerem de nós uma atenção especial.

John Toland (1669-1722) pavimentou, derradeiramente, a estrada que seria regularmente percorrida pelos deístas. Sua assinatura no campo dos estudos bíblicos foi a advocacia consistente da clareza e da racionalidade da fé. O arcano, dizia, não tem espaço na religião cristã, o mistério é um desvio da credulidade vã e de superstições vazias. Em espírito quase cartesiano, Toland afirmou que a Bíblia não oferece verdades obscuras e insondáveis, mas sim verdades claras e distintas. O sumário de sua obra é que “não há nada no evangelho contrário à razão, nem acima dela, e que nenhuma doutrina Cristã pode ser realmente chamada de mistério”.⁴⁷¹ Toland, que se mantém alguns degraus aquém de seus colegas deístas, acredita ainda na divindade das Escrituras. Considerando, porém, o liame harmônico que enlaça a razão e a revelação, a Bíblia, diz Toland, deve ser tratada e estudada como *um livro qualquer*. E que se atente agora, judiciosamente, para esta formulação. Ela será o mote favorito dos iluministas, ela será o selo inequívoco do liberalismo teológico, e ela aportará, com muita tranquilidade, nas praias da Nova Inglaterra em pleno século XIX.

A religião natural, outro morador do imo das convicções deístas, foi bem explorada por Matthew Tindal (1657-1733). Em seu livro temporão, *Christianity as Old as Creation* (1730) – cultuado, diga-se, como a “Bíblia do Deísmo” – Tindal argumentou que o evangelho não passa da reedição de uma religião natural originária, desde sempre acessível aos homens pela via segura, pela via inequívoca da razão. A religião cristã, que assim só seria chamada muito após a Criação, possui existência formal desde o *fiat lux*, desde que veio a ser o cosmos, desde que o homem pôde usar de sua consciência para sondar as verdades mais profundas do mundo. E o Criador, que em tudo deixaria sua marca, teria também implantado nos corações humanos a “Lei da Criação”, que outra não seria que a promoção do bem da humanidade. Religião natural e religião revelada teriam, assim, um fim comum: a moralidade imperecível, a felicidade humana, “o bem do povo”.⁴⁷²

---

⁴⁷⁰ Ibidem, p. 52.

⁴⁷¹ Ibidem, p. 40.

⁴⁷² Ibidem, p. 41.

Significa dizer que o ministério de Jesus, o verdadeiro ministério do Messias, não consistiu na fundação de uma nova religião, mas no resgate da velha religião, desesperadamente perdida no emaranhado dogmático e ritualístico nascido de corações humanos enganados e enganosos. No mais, ao tratar as Escrituras como reedição, ou revisão, da religião natural, e ao proclamar a acessibilidade desta pela labuta da razão, Tindal promoveu, no limite, a inutilização da revelação específica.⁴⁷³ Tindal formula, ao fim, uma noção quase utilitarista do Cristianismo ao pregar que a vontade de Deus, ainda mais simples e elegante que a cosmologia newtoniana, consistiria em duas leis apenas: honrar a Deus e fazer o bem à humanidade.⁴⁷⁴

Andrew D. White fartou-se, em sua vida e obra, dessa ênfase deísta na *moralidade* enquanto princípio de uma “verdadeira religião” pristina. Como vimos, White se via horrorizado com a própria ideia de dogmas e regras. Buscou refúgio em um humanitarismo simples e simplista, segundo o qual o fazer bem ao próximo e a promoção da felicidade geral serviriam de régua para a verdadeira religiosidade. Pretendia-se, nisso, um seguidor fiel do apóstolo Tiago, quando este escreveu que “A *religião pura e imaculada* para com Deus e Pai, é esta: Visitar os órfãos e viúvas nas suas tribulações, e guardar-se da corrupção do mundo” (Tg 1:27). Concedamos a caneta à White:

“Eu tornei-me convencido de que o que o mundo precisava era de mais religião, ao invés de menos; mais devoção à humanidade e menos pregação de dogmas. Sempre que eu falava sobre religião, não era para dizer uma só palavra contra qualquer forma existente; mas eu me referia, especialmente, aos meus ideais de conduta religiosa, à declaração de Miquéias, começando com as palavras ‘que é o que o Senhor pede de ti?’ [Mq 6:8]; ao Sermão do Monte; à definição de ‘pura e imaculada’ oferecida por São Tiago; e a algumas das mais maravilhosas expressões de São Paulo.”⁴⁷⁵

*

Paralelamente aos deístas, há um personagem na história da crítica bíblica que é importante o bastante para fugir das classificações descomplicadas: Baruch Espinoza (1632-1677). Cristão, deísta, panteísta, epicurista, revolucionário, herege. Independentemente da alcunha que se escolha, resta a delicada tarefa de situá-lo em nossa narrativa. Sigamos aqui os

---

⁴⁷³ Ibidem, p. 43.

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 42.

⁴⁷⁵ WHITE, *Autobiography*, vol. 2, pp. 552-553.

passos de Harrisville e Sundberg, que traçaram com grande mérito uma síntese de suas intenções intelectuais e, se assim podemos dizer, espirituais.⁴⁷⁶

Espinoza consentia, como muitos cristãos, com uma ideia, ainda que vaga, de depravação natural do homem. O homem, dizia, era governado por suas paixões. Esse governo, ou desgoverno, era a causa da proliferação das “superstições”, aqui entendidas de forma semelhante ao que o fizeram os deístas. Trata-se da ideia de que Deus “escreveu seus decretos não na mente dos homens, mas nas entranhas de bestas, ou que por inspiração e instigação divinas esses decretos são profetizados por tolos, loucos ou pássaros”. Essa supersticiosidade, acrescida e provocada da irracionalidade, conduzem o homem a uma sociedade cada vez mais marcada pela violência, crueldade, fanatismo e ódio. O objetivo – nada discreto – de Espinoza, era conduzir a humanidade a uma sociedade reformada, refeita, regenerada. Ocorre que tal reforma exigiria uma reavaliação, uma releitura do que é o próprio Cristianismo, empreitada que conduziu o holandês a reconsiderar, finalmente, a fonte última da autoridade cristã: a Bíblia.

O resultado foi o criticismo bíblico de Espinoza, que “trata as escrituras desapassionadamente [...] coloca as Escrituras em contexto histórico e tira delas apenas o que a razão humana pode saber”.⁴⁷⁷ Espinoza traça uma importante distinção entre “verdade” e “significado”. A primeira diz respeito a fatos universalmente válidos e reconhecíveis, o segundo, a dados pertencentes a um contexto histórico e cultural específicos. O que pretendeu com essa diferenciação foi estabelecer o que seria uma “religião verdadeira” e uma religião regular, a qual, por definição, seria supersticiosa.

Espinoza realiza um duplo movimento ao lidar com a hermenêutica bíblica e a teologia cristã. Por um lado, “reduz a racionalidade das Escrituras – isto é, sua verdade – ao que está em acordo com o entendimento do crítico bíblico livre de compromissos dogmáticos”. Em outras palavras, a razão dos homens delibera sobre o que pode ser racional nas Escrituras. Por outro lado, “Espinoza limita a *religio catholica* à esfera da piedade”, o que é o mesmo que reduzir o Cristianismo, ou a “verdadeira religião cristã”, a seus princípios éticos mais fundamentais,

---

⁴⁷⁶ HARRISVILLE, Roy A. & SUNDBERG, Walter. **The Bible in Modern Culture**: theology and historical-critical method from Spinoza to Käsemann. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, pp. 32-48.

⁴⁷⁷ Ibidem, p. 41.

notadamente o amor ao próximo. As palavras de Harrisville e Sundberg definem bem sua operação:

“Em sua obra, a Bíblia se tornou o objeto de uma ciência histórica. Essa ciência é inalteravelmente oposta à proposição de que a fundação do estudo bíblico é a religião revelada. A única fundação própria da religião é a razão humana.”⁴⁷⁸

Espinoza, assim, emprega um método crítico de análise bíblica com o objetivo de reestruturar uma sociedade corrompida. Em sua releitura bíblica, o Cristianismo, assim como o Deísmo o fez, foi encolhido a princípios racionalmente apreensíveis e de cunho exclusivamente ético. White, que não nos surpreende, recebe calorosamente as contribuições de Espinoza, especificamente aquela que afirma que “a sagrada Escritura *contém* a Palavra de Deus, e conquanto a contenha, é incorruptível”.⁴⁷⁹ Sua postura revolucionária, não apenas biblicamente e teologicamente, mas também socialmente, aliada a manobras como a separação entre verdades universais e particulares, embasaram em monta enorme os pensadores do século XVIII.

*

Inclusive Johann Salomo Semler (1725-1791). Eis um nome altissonante e incontornável nos estudos bíblicos. Apelidado de “pai da pesquisa histórico-crítica”,⁴⁸⁰ Semler assumiu a tarefa de tracejar inúmeras linhas divisórias entre o natural e o sobrenatural, de sorte que a teologia e a história iniciassem um processo rápido e ruidoso de divórcio. De início, Semler diferenciou uma “religião exterior” de uma “religião interior”. A primeira consiste no conjunto de práticas externas – litúrgicas, sacramentais, cerimoniais e até mesmo doutrinárias – que diferenciam as religiões existentes de maneira visível. A segunda concerne ao aspecto eminentemente moral da religião. A “religião exterior”, pública, seria historicamente condicionada e não poderia, por isso mesmo, reivindicar o monopólio das verdades eternas. A “religião interior” e privada, por sua vez, consiste precisamente no conjunto das verdades eternas que desrespeitam as fronteiras temporais e denominacionais das religiões.⁴⁸¹

---

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 45.

⁴⁷⁹ WHITE, **Warfare**, vol. 2, p. 318.

⁴⁸⁰ LAW, op. cit., p. 43.

⁴⁸¹ Ibidem.

Outra discriminação, esta de importância maiúscula, foi feita entre as “Escrituras” e a “Palavra de Deus”. A primeira seria, uma vez mais, um produto histórico, datado e carente de significado moral para os tempos subsequentes à sua composição. A segunda, por outro lado, seria o conjunto de textos bíblicos que abrigaria, como gema preciosa, vislumbres de verdades eternas e de perene valor moral. Vemos nisso, sem dúvida, o espectro de Espinoza. O critério que separa um e outro na eira de Semler seria precisamente a “edificação moral”, a qual, por sua vez, não tem outra fonte que a própria razão natural. Assim apartados, Escrituras e Palavra de Deus, Semler pôde considerar porções ingentes da Bíblia como nulas do ponto de vista moral. Este foi o destino de quase todo o Antigo Testamento.

Ora, se o conteúdo ético e o atributo histórico dos textos sagrados já não caminhavam mais juntos, a cisão, a desarmonia, a partilha entre a história e a teologia estava anunciada. Rasgava-se ao meio o elo que aferrava a moral verdadeira à verdade da revelação. Mas Semler deu ainda um outro passo arrojado. Se a Bíblia contém porções desiguais e se está submetida a contextos históricos de elaboração, é evidente que sua escrita como um todo parte de fundamentos distintos. Semler viu no binômio judeus-gentios uma fonte de tensão entre a teologia cristã primeva e postulou o desacordo entre os ensinamentos paulinos e petrinus, estes focando a realidade judaica, aqueles, a gentia. Esta será a base de toda a Escola de Tübingen no século subsequente.

Curiosíssimo é que Semler, sobre cujos ombros diversos outros nomes se empoleiraram, não mereceu ao menos menção discreta de Andrew White no âmbito da crítica bíblica. A referência ao alemão, única e pouco decorosa, lhe foi feita por sua tentativa, nada ilustrada ou progressista, aliás, de tentar conciliar explicações teológicas do movimento dos planetas com a nova astronomia do século XVI.⁴⁸² O que nos mostra que White pouco conhecia os fundamentos de suas próprias crenças, mas também revela que os egrégios da academia alemã não lhe eram desconhecidos.

Aliás, sejamos abertos neste particular. Mesmo entre os homens de algum engenho, são poucos aqueles capazes de traçar com precisão a pátria das ideias que desposam. Nosso autor, Andrew White, por exemplo, tinha um débito vultoso para com G. E. Lessing (1729-1781), mas do qual demonstrou ter apenas vaga noção ou má vontade em reconhecer – o que é menos

---

⁴⁸² WHITE, *Warfare*, vol. 1, p. 205.

provável. Se Semler deu entrada oficial no divórcio entre a história e a teologia, não é exagero dizer que Lessing foi quem assinou a papelada. Mas vamos por partes.

Em seu influente ensaio “Sobre a prova do espírito e do poder”, Lessing faz empréstimo de uma importante distinção inaugurada por Leibniz. Este, conterrâneo seu, postulou a existência de dois tipos de verdades, as “verdades contingentes” e as “verdades necessárias da razão”. As primeiras, como o próprio nome sugere, seriam verdades circunscritas a um contexto específico. Verdades apreendidas empiricamente, pelo contato entre a sensibilidade e o mundo, e que, por força de sua natureza, não poderiam pleitear jamais a universalidade de seus enunciados. As “verdades necessárias da razão”, por sua vez, seriam aquelas que – sugestivamente – se poderiam depreender exclusivamente pela força da razão e que, por isso mesmo, esbanjariam valor universal e necessário.⁴⁸³

Ora, arrazoa Lessing, se as verdades do Cristianismo dependem do terreno histórico, elas são, automaticamente, verdades contingentes. Três problemas decorrem daí. Se Deus é eterno e isso é uma “verdade necessária da razão”, e se Deus é acessível, por conseguinte, pelo exercício racional universal, nenhum espaço resta para uma “revelação” demarcada no espaço e no tempo. Em outras palavras, a encarnação e a revelação de Jesus, bem como de todos os escritos canônicos, são completamente vazios de significado e até mesmo de sua possibilidade ontológica.⁴⁸⁴

Em segundo lugar, indaga Lessing, que prova temos nós de que os eventos relatados nos evangelhos transcorreram de fato? Os testemunhos dos evangelhos podem ser suficientes para serem estabelecidos historicamente, mas são insuficientes para atender à demanda da fé. Afinal de contas, se o que está em jogo é um relacionamento com Deus, é necessário que os relatos nos quais fundamentamos essa relação sejam muito superiores, no quesito confiabilidade, do que os demais relatos históricos. (Desnecessário dizer que Lessing fez pouco caso da definição de “fé” que as próprias Escrituras trazem em Hebreus 11:1).

Finalmente, ajuíza, ainda que, hipoteticamente, ficasse historicamente assentado que um homem que se disse o Cristo foi vilipendiado, crucificado e que, realmente, tenha ressuscitado dentre os mortos, ainda assim, diz Lessing, nenhuma prova temos de que este homem era, de

---

⁴⁸³ LAW, op. cit., pp. 46-47.

⁴⁸⁴ Ibidem, pp. 47-49.

fato, o Messias – poderia ser, imaginamos, só mais um dos muitos casos semelhantes arrolados pela história... O ponto de Lessing é dizer que não pode, ainda que vontade lhe sobrasse, cruzar a fronteira entre a história e a fé.⁴⁸⁵ A rigor, não há sequer estrada que nos possa conduzir por esse trajeto. Caminho interditado.

Mas há ainda uma outra contribuição de Lessing, esta reconhecida, *en passant*, por A. D. White.

“As ideias de Espinoza, diz, finalmente alcançaram reconhecimento. Elas mergulharam profundamente nos corações e nas mentes de diversos líderes do pensamento, e, mais importante de tudo, no coração e mente de Lessing; ele os trouxe à lume em seu tratado sobre *A Educação do Mundo*, assim como em seu drama, *Nathan, o Sábio*, e ambos esses trabalhos falaram com poder para cada geração desde então”.⁴⁸⁶

Na sobredita obra, Lessing propôs a existência de três períodos históricos distintos: Israel, Cristianismo e “Evangelho eterno”. Esses períodos se sucederiam no tempo e no espaço seguindo um claro regime evolutivo. Em cada um desses períodos, Deus teria se incumbido da tarefa de educar a humanidade por meio de leis e atos específicos. Isso permitiu a Lessing, naturalmente, hierarquizar o valor e significado moral dos dois testamentos. Enxergou, portanto, no Antigo Testamento e na Lei de Moisés, um mero guia,⁴⁸⁷ uma bengala para escorar a raça humana em seu caminho rumo à evolução de seu pensamento e de seu agir. Eis, para encerrar por ora a participação de Lessing, uma declaração extraída da *Warfare* que se mostra tipicamente tributária do pensamento do alemão:

“Àquilo a que os grandes livros sagrados do mundo se conformam, e o nosso mais do que todos, é a evolução das altas concepções, crenças e aspirações da nossa raça de sua infância pelos grandes pontos de virada em sua história. Aqui jaz a verdade de todas as bíblias, e especialmente da nossa”.⁴⁸⁸

Os métodos dos estudos clássicos originários do Renascimento, elaborados já em um timbre moderno, serviam há séculos à causa dos estudos bíblicos. Foi neste nicho que Christian Gottlob Heyne (1729-1812) prestou sua contribuição. Heyne empregou o conceito de “mito” para sondar a realidade por trás das narrativas maravilhosas da Antiguidade. Mas a pecha de

---

⁴⁸⁵ Ibidem.

⁴⁸⁶ WHITE, *Warfare*, vol. 2, pp. 318-319.

⁴⁸⁷ LAW, op. cit., p. 49.

⁴⁸⁸ WHITE, *Warfare*, vol. 2, p. 23.

mito não implica o descarte irresponsável de uma narrativa. O valor histórico dos mitos, conforma a proposta de Heyne, esconde-se por detrás de camadas mais ou menos espessas de sílabas poéticas e fábulas moralizantes. Em verdade, o mito seria uma estrutura empregada por um povo primitivo para comunicar seus julgamentos e perspectiva, igualmente primitivos, a respeito do mundo. O mito, portanto, é um documento que fala mais sobre o povo que o produziu do que sobre a veracidade do conteúdo que relata.⁴⁸⁹

Quem se apropriou dos frutos das ideias de Heyne e os trasladou para a dimensão bíblico-teológica foram dois conterrâneos seus: Johann Philipp Gabler (1753-1826) e Johann Gottfried Eichhorn, o qual interessa mais de perto a nós, pois certamente muito interessou a Andrew White. Eichhorn (1752-1827), segundo White, foi o discípulo de Johann David Michaelis (1717-1791) – que não foi tão longe quanto White gostaria – que “realizou a principal tarefa em trazer a nova verdade para impactar sobre o mundo”.⁴⁹⁰ A nova verdade, segundo White, consistia em

“que a Bíblia não é um livro, mas literatura; que o estilo não é sobrenatural e único, mas simplesmente o estilo Oriental das terras e períodos nos quais suas várias partes foram escritas; e que esses devem ser estudados à luz dos modos de pensamento e afirmações e hábitos literários gerais dos povos Orientais”.⁴⁹¹

White constata, ainda, que a partir dos “tempos de Eichhorn” a pesquisa histórica, filológica e textual dos textos sagrados começou a ser chamada de “Alta Crítica”. Conquanto seja verdadeiro que Eichhorn se esforçou abertamente pela promoção da causa da “Alta Crítica”, o alemão possivelmente estranharia – tanto quanto o adjetivo de “alemão” – a honra de conceber a Bíblia como pura literatura. Sua concepção escriturística, a rigor, se construiu pelas lentes de Heyne. As narrativas primitivas seriam *mitos*, uma estrutura adequada para povos que ainda não teriam se dotado do privilégio da argumentação abstrata. Mas independentemente da precisão de White em seu relato, interessa-nos aqui, sobremaneira, a palma que concede à tradição da “Alta Crítica”. White é familiar, no sentido mais promíscuo do termo, com a crítica bíblica. Permite que ela lhe informe “verdades” sobre a Bíblia e sobre o mundo, as quais, inevitavelmente, imprimem-se sobre as páginas de sua obra.

---

⁴⁸⁹ LAW, op. cit., p. 50.

⁴⁹⁰ WHITE, **Warfare**, vol. 2, p. 323.

⁴⁹¹ Ibidem.

3.5 A ALTA CRÍTICA FÉRVIDA: O SÉCULO XIX E A ESCOLA DE TÜBINGEN

Influências são difíceis de serem traçadas, sabemos. Mas os reinos da Alemanha viram surgir, em grande parte como resultado de aspirações nacionalistas, um afeto crescente pela dita “verdade histórica” e pela investigação documental que a suportaria. Falamos, evidentemente, de Leopold von Ranke (1795-1866) e Barthold Georg Niebuhr (1776-1831).⁴⁹² Não fiquemos surpresos ao saber que em uma de suas estadias pelas terras germânicas, Andrew White assistiu as aulas de Ranke. O impremeditável é que White encontraria nelas algumas doses de decepção. Entre Auguste Böckh, Friedrich von Raumer e Ranke, este foi o único que “desapontou o jovem acadêmico. White não duvidou que a substância das palestras ‘great guns’s’ fosse boa, mas julgou a forma como foram ministradas ‘comicamente atroz’”.⁴⁹³

Pois bem, uma das primícias desse historicismo alemão voltaria seus olhos – e suas armas – para os estudos bíblicos. Seu nome era Wilhem martin Leberecht de Wette (1780-1844). De Wette distinguiu três tradições no embaralhado do Novo Testamento e aprofundou, com isso, a tendência já poderosa de apartar os evangelhos sinóticos dos escritos paulinos e, eventualmente, também dos textos joaninos.⁴⁹⁴ Laureou-se, contudo, por suas investigações veterotestamentárias. Em suas *Contribuições à Introdução do Antigo Testamento*, um gênero de pesquisa que se sagrava veículo oficial do criticismo bíblico, de Wette separou, em cantos opostos, os eventos históricos de seus relatos, e traçou um roteiro a ser seguido para devassar os segundos a fim de iluminar os primeiros. Andrew Dickson White reconheceu esta obra como expressão de uma insigne linhagem:

“Uma linhagem de grandes homens seguiu nestes caminhos abertos por Astruc e Eichhorn, e alargados por Herder e Geddes. Dentre estes estava De Wette, cujos vários trabalhos, especialmente sua Introdução ao Antigo Testamento, deu um novo impulso, no início do século XIX, para o pensamento frutífero por dentre a Cristandade”.⁴⁹⁵

Segundo White, de Wette contribuiu especialmente para mostrar “o quanto os mitos e lendas ingressaram nos livros sagrados dos Hebreus”. Reafirmando seu típico esquema

---

⁴⁹² LAW, op. cit., p. 54

⁴⁹³ ALTSCHULER, op. cit., p. 33.

⁴⁹⁴ Ibidem, p. 56.

⁴⁹⁵ WHITE, *Warfare*, vol. 2, p. 327.

vitimista-triunfalista, White constata que de Wette muito prestou “ajudando o mundo em sua marcha rumo a uma maior verdade”, e o preço a pagar pelo feito foi sua demissão da “Alemanha” e o refúgio na Suíça. Talvez White soubesse qual era foi a verdade: de Wette foi afastado de Berlim por prestar condolências à mãe de Karl Sand, estudante ativista que ceifou a vida de August von Kotzbul, egrégio literato da época. Seu “refúgio” na Suíça não passou de um convite para uma cátedra universitária, a qual prontamente aceitou após ter vivido por três anos, sem qualquer sinal de moléstia, na cidade de Weimar.⁴⁹⁶

Avançando para suas conclusões, de Wette afirma que o valor do Pentateuco reside no exalar, que lhe é próprio, do espírito do povo israelita, impresso de forma indelével em sua cosmovisão, sua arte, sua filosofia, poesia, história e demais formas de expressão. Em outras palavras, de Wette entende que o valor histórico do Antigo Testamento passa longe de sua precisão histórica, mas recebe guarida epistêmica na medida em que se presta ao estudo histórico do povo de Israel. White viria a honrar, eventualmente, a influência de de Wette em sua leitura dos textos antigos:

“De vasto valor eles frequentemente são, realmente, enquanto registro histórico do fato externo; pesquisas recentes no Leste estão constantemente corroborando esse valor; mas não é por isso que nós os valorizamos acima de tudo: eles são eminentemente preciosos, não como registro do fato externo, mas como um espelho do coração, mente e alma do homem em evolução. Eles são verdadeiros porque eles foram desenvolvidos em acordo com as leis que governam a evolução da verdade na história humana, e porque no poema, na crônica, no código, na lenda, no mito, no apólogo ou na parábola eles refletem esse desenvolvimento do que é melhor na marcha progressiva da humanidade”.⁴⁹⁷

Adiante. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) é sem dúvida um dos mais momentosos teólogos do século XIX. Pôde até mesmo ser chamado de “pai da hermenêutica moderna”.⁴⁹⁸ Nesse terreno, sua grande contribuição foi sondar os pressupostos filosóficos da interpretação bíblica. Em outras palavras, acreditava que era insuficiente elaborar um método interpretativo sem que os fundamentos filosóficos desse método ficassem também expostos. Diferentemente de seus predecessores, Schleiermacher via na hermenêutica a operação de uma

---

⁴⁹⁶ BAIRD, op. cit., p. 221.

⁴⁹⁷ WHITE, **Warfare**, vol. 1, p. 23.

⁴⁹⁸ LAW, op. cit., p. 57.

arte, não de uma ciência: a arte da comunicação, a arte da ligação espiritual entre os terminais de uma mensagem a ser transmitida. A hermenêutica do Novo Testamento, dizia, demandava a consideração de aspectos mentais, psicológicos e emocionais para conectar o emissor e o receptor da letra do texto.⁴⁹⁹ Ele era, digamos logo, um teólogo romântico.⁵⁰⁰

No que tange à crítica bíblica, Schleiermacher militava pela necessidade de restaurar no leitor atual a idêntica impressão que o texto causara nos leitores originais. Toma inúmeras liberdades com o cânone, tecendo juízos sobre autenticidade e datação dos evangelhos e das epístolas paulinas. Não acredita em uma inspiração verbal da Bíblia, que seria apenas uma das formas de expressão de homens inspirados em um sentido mais amplo e por uma inspiração de ordem universal, significando que qualquer um, presente ou passado, poderia entrar em contato com o eterno.⁵⁰¹ A Bíblia poderia, assim, ser tomada e investigada como um livro qualquer. A diferenciação entre religião e teologia, aquela como experiência, esta, como esforço intelectual, abriu caminho para uma análise amplamente crítica dos textos sagrados. Esta foi, afinal, a trilha aberta por Johann Semler.

Os rastros do Iluminismo, todavia, não haviam sido plenamente obliterados. Como Spinoza, Schleiermacher não poderia conceber o milagre como uma operação sobrenatural, pois este incidiria, ao mesmo tempo, sobre a categoria de antinatural, o que é absurdo. Deus, portanto, opera nas estritas dimensões da natureza.⁵⁰² Insistiu que os milagres não ocuparam parte significativa da vida de Jesus e que, a rigor, a fé cristã em nada depende dos eventos sobrenaturais expostos na Bíblia, os quais são, no mais, altamente suspeitos. Isso torna, evidentemente, seus relatos acerca da morte física, da ressurreição física e da ascensão física de Cristo um ponto de máxima confusão em sua obra.⁵⁰³

É natural, diante disso, que Schleiermacher tenha sido um dos primeiros a realizar um ciclo de palestras sobre a questão do “Jesus histórico”, as quais viriam a ser compiladas e publicadas em 1864, já mais de três décadas após a morte de seu autor. É em função dessa obra

---

⁴⁹⁹ Ibidem.

⁵⁰⁰ BAIRD, op. cit., p. 212.

⁵⁰¹ HARRISVILLE, Roy A. & SUNDBERG, op. cit., p. 77.

⁵⁰² BAIRD, op. cit., p. 211.

⁵⁰³ Ibidem, pp. 217-220; HARRISVILLE & SUNDBERG, op. cit., pp. 80-85.

que se pôde levantar, com muita justiça e ao longo de séculos, a acusação de que Schleiermacher teria substituído o sacrifício e a expiação de um Jesus histórico por uma mera alteração sentimental e individual por parte do fiel acerca da obra redentora. Embora haja indícios de que Schleiermacher ainda preservava uma conexão histórica concreta entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, estava pavimentado o caminho para a dissociação plena entre os dois personagens.⁵⁰⁴

Mas o século XIX, como se sabe, empurra para extremos o que legou de seu precedente. Historicismo e Positivismo exacerbam a veia materialista do empirismo ilustrado, mas o movimento *Sturm und Drang* desabrocha no Romantismo e no Idealismo que fazem frente ostensiva ao mecanicismo cinzento do século XVIII. Nesse contexto, a influência de Hegel jamais poderia passar despercebida. O responsável por traduzi-la para a linguagem teológica foi D. F. Strauss.

Strauss (1808-1874) inaugurou uma nova era nos estudos bíblicos com sua obra *A Vida de Jesus* (1835-36). Ali, empregou de forma ampla e sistemática ao Novo Testamento e à vida de Jesus, especificamente, o conceito de “mito” desenvolvido por Heyne. Tratava-se de uma forma hegeliana de solucionar uma antítese. Strauss via dois paradigmas de interpretação bíblica vigentes: um paradigma racionalista e outro sobrenaturalista. Ambos, em sua forma mais simplista, resultavam em impropriedades teológicas inaceitáveis. O primeiro esvaziava as narrativas bíblicas de significado, o segundo, exigia que se acreditasse no inacreditável.

A categoria de *mito*, segundo Strauss, resolveria o problema dessa antítese. Estes, dizia, eram representações de verdades filosóficas, expressões da imaginação religiosa. As narrativas bíblicas, portanto, não são falsas nem verdadeiras em si – nem verdades literais, nem histórias espúrias. Elas carregam, isso sim, verdades que foram ali transmitidas por meio de linguagem mítica. Strauss propôs que essas narrativas construídas em moldes mitológicos não podem representar, portanto, o cumprimento de profecias, mas os seus próprios autores é que teriam se debruçado sobre as profecias para elaborar discursos míticos que a elas se adequassem.⁵⁰⁵ Tomava-se, dizia, a causa pela consequência, e vice-versa. É verdade que não há, nisso, uma novidade digna de nota em relação às afirmações de Heyne e Eichhorn. A diferença é que,

---

⁵⁰⁴ Para uma discussão mais detalhada sobre as interpretações da obra de Schleiermacher, Cf. HARRISVILLE & SUNDBERG, op. cit., pp. 80-88.

⁵⁰⁵ LAW, op. cit., pp. 58-61.

agora, nas mãos de Strauss, o mito seria a chave interpretativa das narrativas dos evangelhos, e não apenas de um suposto povo primitivo de Israel.

“Consistentemente com essas opiniões, este autor aplica a noção do *mythus* à toda a história da vida de Jesus; reconhece *mythi* ou embelezamentos míticos em todas as porções e aloca debaixo da categoria de *mythus* não meramente as ocorrências miraculosas durante a infância de Jesus, mas também aquelas de sua vida pública; não meramente os milagres operados sobre Jesus, mas aqueles trazidos por ele”⁵⁰⁶

As consequências de sua teologia eram, naturalmente, intragáveis. Jesus Cristo aparecia como a síntese entre humanidade e deidade. O nascimento virginal, a anunciação, a estrela guia, a transfiguração de Jesus, todas essas seriam narrativas míticas, nenhuma retendo traços de verdade histórica. Seriam apenas, todas, veículos de transmissão de uma verdade espiritual elaborados após quaisquer eventos que tenham transcorrido durante a vida de Jesus.

A obra de Strauss foi escrita aos seus 27 anos. Muitos viram – e veem – nisso os sintomas mais prementes da genialidade, especialmente daquela que jaz incompreendida. Parece-nos, contudo, que há um certo sossego intelectual na arte de tudo desconstruir com a imaginação, uma certa folga intelectual que não se adequa ao *ethos* da genialidade. Seja como for, Strauss assistiu amargamente à recepção de seus escritos. Foi imediatamente expulso da Universidade de Tübingen – que ainda pouco se havia rendido aos encantos da crítica bíblica – e rejeitado esmagadoramente, por voto popular das igrejas, para assumir um posto em Zurique. Entre 1840 e 1850, ausentou-se da arena teológica, retornando, com índole um pouco mais mansa, na década seguinte. Strauss tinha noção do valor e do julgamento de sua obra.

“Os resultados da pesquisa que nós agora encaminhamos para o fechamento aparentemente aniquilaram a maior e mais valiosa parcela daquilo que o Cristão esteve habituado a acreditar no que concerne seu Salvador Jesus [...] Jesus não pode ter sido nada além de uma simples pessoa, altamente distinta, de fato, mas sujeita às limitações inevitáveis à todos os que são mortais”⁵⁰⁷

Por uma ironia histórica, a Universidade de Tübingen, que havia se indisposto rápida e decisivamente com Strauss, viria em breve sediar uma das mais celebradas tradições da crítica bíblica na Europa. Essa história começa com F. C. Baur (1792-1860), professor que chegou a ter Strauss em seu rol de alunos. Como Baur, toda a chamada Escola de Tübingen se alinharia ao historicismo hegeliano. Nas palavras de Baird, “com Baur, a teologia é absorvida na história;

---

⁵⁰⁶ STRAUSS, D. F. apud BAIRD, op. cit., p. 251.

⁵⁰⁷ Ibidm, p. 254.

teologia é teologia *histórica*. A História é o relato do lidar de Deus com a humanidade, a auto-expressão de Deus enquanto Espírito absoluto no processo de desvelamento da história”.⁵⁰⁸ Os integrantes de Tübingen tinham, todos, uma forte queda pelos estudos de história eclesiástica, notavelmente em relação ao período bíblico e patrístico da história da igreja.

A despeito de algumas observações teóricas a respeito da história, o legado de Baur para a interpretação das Escrituras foi o de carregar a filosofia hegeliana para dentro das querelas teológicas neotestamentárias. Baur identificou, como Semler, duas grandes tradições teológicas no período do Novo Testamento: aquela orientada pelo apóstolo Pedro, marcada pelos elementos ritualísticos e peculiaridades teológicas judaizantes, e aquela do apóstolo Paulo, que se esforçou por universalizar e aculturar os ensinamentos de Jesus. Baur buscou respaldo para sua teoria na reprimenda de Paulo a Pedro (Gálatas 2:11-16), nos “partidos” da igreja de Corinto (1 Coríntios 3) e nas disputas do Concílio de Jerusalém (Atos dos Apóstolos 15).

Como resultado, Paulo aparece como um missionário que procura a todo tempo justificar e firmar sua posição e a mensagem que carrega, e alguns autores do Novo Testamento, como Lucas, em sua autoria de Atos, se esforçaram por garantir a ele um lugar de honra. O Concílio de Jerusalém, a rigor, teria sido a forma pela qual os conflitos entre as duas teologias teriam sido apaziguadas e camufladas. Após este primeiro período histórico da igreja, marcado por um conflito de fundo, Baur enxerga no Cristianismo primitivo uma tentativa de reconciliação e acomodação entre as partes. Neste momento é que livros como o de Tiago, Hebreus e cartas pseudo-paulinas teriam sido compostas. Por um lado, os judaizantes teriam substituído a circuncisão pelo batismo e criado a narrativa da visão de Pedro que lhe indicava o dever da pregação aos gentios, por outro, os cristãos paulinos teriam atenuado a ideia da justificação pela fé e enfatizado a importância das boas obras. Finalmente, com os escritos do apóstolo João, em um terceiro período histórico, a síntese dos partidos se completaria e se universalizaria.

Além de Baur, Eduard Zeller (1814-1908) e Adolf Hilgenfeld (1823-1907) se notabilizariam como representantes da Escola de Tübingen. Zeller deu sequência à pesquisa de Baur no livro de Atos dos Apóstolos e confirmando a reconstrução histórica e dialética de seu mestre. Concluiu que o relato de Pentecostes (Atos 2) era uma construção que favorecia a tendência universalista paulina, e que a comissão de Paulo pela igreja de Antioquia e a resolução

---

⁵⁰⁸ BAIRD, op. cit., p. 259.

do Concílio de Jerusalém (Atos 15) “podem apenas ser sentenciados como não-históricos”.⁵⁰⁹ Hilgenfeld tinha fôlego intelectual maior que seus mestres e colegas, e historiou não apenas aspectos do Cristianismo bíblico como a própria história da crítica bíblica enquanto disciplinas, mas sua erudição e suas conclusões, apesar de particulares a seu gênio, ecoavam ao longe, ainda que muito audíveis, os feitos de Baur.⁵¹⁰

A Escola de Tübingen se tornou sinônimo de um radicalismo espartano, bruto, frio e insensível, regado por um historicismo filosófico que desmontava em nacos as verdades reconhecidas pela ortodoxia bíblico-teológica. Alguns de seus proponentes, como Bruno Bauer (1809-1882), de forma quase previsível precipitaram-se em profundo desgosto e ceticismo, retirando-se perpetuamente da vida intelectual. A rudeza de seus princípios, a aspereza de seu tratamento bíblico e a acidez de suas conclusões escandalizaram e afastaram a maior parte dos ingleses e norte-americanos desse itinerário. Poucos foram aqueles que, na Nova Inglaterra, se aventuraram a aplaudir a obra de Tübingen. Um deles, ainda que indiretamente, foi Andrew Dickson White. Mas sua ligação com esse criticismo impiedoso passa, primeiramente, por um terreno mais ameno.

3.6 A ALTA CRÍTICA CÁLIDA: LIBERAIS E CONSERVADORES NA NOVA INGLATERRA

No século XIX, os Estados Unidos ainda engatinhavam enquanto nação e enquanto celeiro intelectual. O desembarque da crítica bíblica resultou de um esforço consciente de uns poucos devotos que lograria, a despeito de sua escassez, ditar o tom de algumas faculdades teológicas opulentas como a Divinity School de Harvard. Ainda assim, é preciso dizer que os estudos bíblicos na Nova Inglaterra foram sempre resguardados do escândalo ostensivo. Na América, em contraste com o solo germânico, o racionalismo indômito se fez acompanhar da postura empirista, erguendo uma barreira sanitária contra o espírito bravio das ideias alemãs. D. G. Hart elenca três momentos distintos na maturação do criticismo bíblico americano: o primeiro, entre 1870 e 1925, é o que nos interessa. Nele, diz Hart,

“as principais correntes Protestantes acomodaram as instituições e métodos do novo conhecimento sinalizado pelas universidades e adaptaram crenças e

---

⁵⁰⁹ ZELLER, Eduard apud BAIRD, op. cit., p. 273.

⁵¹⁰ BAIRD, op. cit., pp. 273-278.

práticas para se ajustar aos novos arranjos sociais que suportaram a revolução na educação superior”.⁵¹¹

E foi o Deísmo que colocou a Nova Inglaterra em alerta e em guarda. Seria possível que, em poucas gerações, o peso da ortodoxia calvinista fosse sacudida e cedesse lugar aos que foram tomados por inimigos da religião? Poucos estavam dispostos a contemplar passivamente tal desfecho. E se foram ingleses os que engordaram as ideias deístas na América, seria também um inglês a fornecer o antídoto para elas. Falamos de Francis Bacon. Para sermos justos, Bacon ofereceria apenas os princípios gerais para a defesa contra o Deísmo, e se tornaria, por isso mesmo, um totem. Mas o trabalho pesado, a filosofia bruta que financiaria a relação ao Deísmo, veio mesmo de Thomas Reid, o escocês. A parceria entre os dois britânicos promoveu nos Estados Unidos o chamado “evidencialismo cristão”, do qual Bacon foi o “santo patrono” e Reid, o filósofo banqueiro.

O evidencialismo entendia que a teologia, porquanto uma ciência, deveria seguir os passos do método indutivo baconiano. Segundo Holifield,⁵¹² foram três as grandes lições que os teólogos aprenderam com Bacon:

1. O progresso da ciência é resultado da passagem da análise para a síntese, das observações empíricas e factuais para as generalizações.
2. Enquanto ciência, a teologia deve evitar o especulativo e o metafísico, atendo-se exclusivamente à organização dos dados empíricos – no caso, das inferências bíblicas.
3. A taxonomia, isto é, a classificação e ordenação de fatos em suas categorias, é imprescindível para o saber científico.

Estes, portanto, os fundamentos de uma teologia empírica, ou “evidencialista”. Dela, Bacon forneceu o método; a ela, Reid emprestou a epistemologia. Sua filosofia tinha por objetivo corrigir deslizes dos princípios epistêmicos de John Locke e refutar o ceticismo exacerbado de David Hume. De acordo com Reid, seria insuficiente afirmar, como Locke, que ideias meramente representavam objetos externos. Reid, para encurtarmos os meandros filosóficos, defendeu que era possível conhecer as coisas como elas realmente são. Postulou axiomas que ganharam a graça de “filosofia do senso comum”: são verdades necessárias a

---

⁵¹¹ HART, op. cit., p. 309.

⁵¹² HOLIFIELD, op. cit., pp. 174-175.

existência do eu, da causalidade, da realidade do mundo externo e da capacidade da mente de conhecê-lo. Princípios inegáveis, todos estes, porque afirmados no instante mesmo em que se aventura negá-los, e porque, também, tornam possível a própria experiência coerente do da vida do homem e do homem na vida. Reid concluíra que o “sentido moral” também poderia conhecer, indutivamente, princípios de liberdade, dever, virtude e justiça.⁵¹³

É evidente que este seria o caminho trilhado por Kant até suas últimas consequências, inclusive em seu alerta contra o pensamento que se desprende dos fatos empíricos e se perde no eterno patinar da ideias avulsas. Kant levantaria uma interdição, insuperável do ponto de vista cognoscitivo e epistemológico, aos estudos pretensamente científicos da metafísica. A ciência, diria, está restrita ao mundo físico, nossas reflexões não podem exceder o mundo com o qual tratamos.⁵¹⁴ Mas enquanto a filosofia alemã não cruza o Atlântico, Reid provoca uma impressão inaudita nos teólogos da Nova Inglaterra. Por um lado, a busca por um conhecimento empírico abriria caminho para uma teologia natural cada vez mais elaborada, por outro, deixava claro que a razão não é desprovida de limites. Nos termos de Holifield, “a filosofia escocesa parecia ter sido feita sob medida para uma teologia que demonstraria a racionalidade da fé preservando a necessidade da revelação”.⁵¹⁵

*

Não significa que o Sr. Locke tenha, subitamente, tornado-se antiquado na Nova Inglaterra. Longe disso. O empirismo de Locke, afinal, fora refinado, não espezinhado. A reputação dos ingleses continuou sendo grande entre os teólogos e entre aqueles que se dedicavam a uma “filosofia do povo” que passasse ao largo de uma metafísica indigesta.⁵¹⁶

---

⁵¹³ Ibidem, p. 177.

⁵¹⁴ Para um tratamento mais detalhado do efeito do veto kantiano sobre a teologia, e de que forma ele é devedor, nesse ponto, à obra de Rousseau, ver QUADRIO, Phillip A. Kant and Rousseau on the Critique of Philosophical Theology: The Primacy of Practical Reason. *Sophia*, n. 48, 2009, pp. 179-193.

⁵¹⁵ Ibidem, p. 178.

⁵¹⁶ A discussão acerca da “teologia” de Locke, se assim podemos chamá-la, é complexa e extensa. Ross J. Corbett procura cobri-la em poucas palavras e oferece provas que pretende “definitivas” de que suas teses políticas nada deviam à sua posição religiosa. Cf. CORBETT, Ross J. Locke’s Biblical Critique. *The Review of Politics*, v. 74, n.1, inverno 2012, pp. 27-51. Steven Forde explorou, recentemente, o problema da moralidade cristã e da teologia natural em John Locke, procurando demonstrar fundamentos filosóficos morais mais robustos em Locke do que geralmente se supõe, ainda que sinalizando a liberdade religiosa com que investiga os textos. Cf. FORDE, Steven. Natural Law, Theology and Morality in Locke. *American Journal of Political Science*, v. 45, n. 2, abr. 2001, pp. 396-409. Em artigo já antigo, Ellis Sandoz defende que a proposta de Locke se caracteriza por uma “teologia civil” que rompe decisivamente com ensinamentos cristãos, e que seu naturalismo renderia frutos no século XIX. Cf.

Bem, mas se a epistemologia lockeana foi parcialmente aposentada, sua teologia alimentou gerações inteiras que se dedicaram aos estudos de crítica bíblica na Nova Inglaterra. Em sua obra *Paraphrases and Notes on the Epistles of Paul* (1705-1707), os teólogos encontraram a defesa de um Cristianismo reduzido à simples crença no messianismo de Jesus e – certamente mais importante – a ideia de que os evangelhos e o livro de Atos compunham uma fonte segura e não corrompida das verdades originais da religião e da revelação cristã. A autenticidade e credibilidade dos evangelhos se tornaria o bastião, quase inexpugnável, dos estudos bíblicos na América.⁵¹⁷ A postura padrão dos lockeanos era a de considerável liberdade para com a maior parte dos textos bíblicos conquanto mantivessem estrito decoro para com os evangelhos.⁵¹⁸ O alvo predileto das críticas de Locke e seus sequazes eram os textos do Antigo Testamento. Pareciam-lhes, aqueles, muito distantes da religião racional apresentada nos evangelhos.⁵¹⁹ Dessa forma, Locke criava uma espécie de “cânone dentro do cânone” que se perpetuaria entre os biblicistas americanos.⁵²⁰ Finalmente, Locke ainda aceitava os milagres narrados pelos evangelistas como prova do messianismo de Jesus, artigo que garantiria a observância de alguns mas, com o tempo, o ceticismo de outros.⁵²¹

O espírito evidencialista baconiano, as ideias de Thomas Reid e a sombra de John Locke aclimataram de uma forma especial o solo teológico da Nova Inglaterra durante o século XIX. Protegido da agressividade do calor acadêmico germânico, mas recebendo os raios translúcidos dos estudos ingleses, a gleba germinou, ainda que de forma breve, uma tradição de estudos bíblicos cujo ímpeto racionalista e cientificista pode ser qualificado de moderado. Por aqui, nada de rejeições sumárias do cânone bíblico, nada de impugnações inapeláveis da autoridade de Cristo, nada de repulsa indistinta às teorias de inspiração das Escrituras. Buscou-se, pelo

---

SANDOZ, Ellis. The civil theology of liberal democracy: Locke and his predecessors. **The Journal of Politics**, v.34, n. 1, fev. 1972, pp. 2-36. Finalmente, Aaron L. Herold procurou mostrar que Locke concorda com as críticas proto-iluministas de Spinoza e Hobbes em relação à Bíblia e aos elementos supersticiosos, mas que permanece sendo um crítico dos iluministas radicais e advoga a tolerância religiosa. Cf. HEROLD, Aaron L. “The chief characteristic mark of the true church”: John Locke’s theology of toleration and his case for civil religion. **The Review of Politics**, v. 76, n. 2, mar. 2014, pp. 195-221.

⁵¹⁷ BROWN, op. cit., p. 12, 21.

⁵¹⁸ Ibidem, p. 37.

⁵¹⁹ Ibidem, p. 54.

⁵²⁰ Ibidem, p. 62.

⁵²¹ Ibidem, p. 91.

contrário, no confortável ardume uterino da Nova Inglaterra, a gestação de críticas discretas: nem tão progressistas, nem tão tacanhas.

Os métodos críticos de estudo da Bíblia têm um tempero especial nos Estados Unidos. Floresceram em evidente reação à hegemonia calvinista na região. Calvinista não apenas em suas doutrinas, mas em sua abordagem hermenêutica das Escrituras, como vimos. A Nova Inglaterra se tornou, por excelência, os veios de sementeira das ideias da crítica bíblica. Jerry Wayne Brown, que historiou com alguma empatia os caminhos dos críticos bíblicos, entende que “foi apenas na Nova Inglaterra que os estudos bíblicos críticos fizeram um impacto considerável”. Restringe, também, temporalmente a proficuidade da empreitada, já que “o movimento crítico entre 1800 e 1870 teve seu próprio ritmo de crescimento e declínio”.⁵²² Vejamos agora um pouco dessa história.

*

É com dificuldade que se pode apreender a história da teologia nos Estados Unidos se for ignorado o contexto institucional da produção teológica.⁵²³ A América, em que pese todo seu humor pragmático, é também a terra do letramento. É bem verdade que a Nova Inglaterra se alimentava dos púlpitos, mas é também verdadeiro que se alimentava das faculdades e periódicos teológicos. E se nossos olhos estão voltados para a crítica bíblica, o mais benemérito duelo travado se deu entre a faculdade teológica de Harvard e o Seminário de Andover. Cada um à sua maneira tornar-se-iam os dois centros de excelência – dentro das limitações neocontinentais, evidentemente – dos estudos bíblicos críticos.

Mas que maneira foi essa, afinal? Sejamos claros desde o início: não se trata de pintar Massachusetts com as cores mais frenéticas do liberalismo teológico e Andover com o opróbrio de um regresso ortodoxo. Nada disso. Antes, estamos diante de uma fraternidade rompida dentro da própria mansão do radicalismo teológico. Seriam, a título de analogia, nossos girondinos e jacobinos, nossos mencheviques e bolcheviques. Mas, como dissemos, nem mesmo nos quadros radicais da Nova Inglaterra há espaço para um Robespierre ou um Trótsky. Falamos em “conservadores e liberais”, portanto, sempre nas fronteiras que a teologia

---

⁵²² Ibidem, p. 8.

⁵²³ HOLIFIELD, op. cit., pp. 14-16.

protestante americana nos permite: da ortodoxia calvinista ao proto-deísmo de John Locke. À exceção, é claro, do exótico Theodore Parker.

Os primórdios do criticismo bíblico na Nova Inglaterra são tributários de um entusiasta, não de um estudioso. O funeral de Samuel Dexter, em 1810, foi motivo de tristezas e alegrias. Enquanto as primeiras têm suas óbvias razões, as últimas, nem tanto. É que Dexter havia legado fundos substanciais para a promoção de “um conhecimento crítico das Sagradas Escrituras”,⁵²⁴ um montante de \$5000 à Universidade de Harvard. Assim surgia, um ano depois, o ciclo “Dexter Lectures”, palestras anuais ministradas por professores convidados que versavam pontualmente, e necessariamente, sobre os estudos de crítica bíblica. Três anos mais tarde, as palestras dariam lugar a uma cadeira plena de estudos bíblicos, chamada “Dexter Professorship of Sacred Literature”.⁵²⁵

Foi assim que Harvard alcançou a fama – e a realidade – de quartel general da crítica bíblica.⁵²⁶ Nenhuma outra instituição ostentava com tamanho orgulho, liberalidade e familiaridade os preceitos críticos das Escrituras. Jovens de disposição liberal, ou pelo menos indispostos com a ortodoxia calvinista, migravam para Cambridge, Massachusetts, cujo ar prometia uma liberdade sedutora. Unitaristas transitavam ali com a naturalidade de seu lar. Tornou-se comum a indicação interna de ministros da Palavra, isto é, pastores, para assumirem os púlpitos de igrejas congregacionais liberais da região.

Não espanta que Edward Robinson, o único crítico bíblico americano a receber projeção internacional, tenha selado um himeneu com a irmã de John Thornton Kirkland, presidente de Harvard entre 1810 e 1828. Enlaces fraternais e matrimoniais cimentavam um grupo de sequazes rendidos diante a glória do criticismo. Nem surpreende o deleite provocado no espírito de Kirkland o sermão retumbantemente polêmico de William Ellery Channing, em Baltimore, 1819.⁵²⁷ O mesmo presidente angariou os fundos necessários para a conversão das palestras

---

⁵²⁴ DEXTER, Samuel apud BROWN, op. cit., p. 10.

⁵²⁵ Ibidem, p. 34.

⁵²⁶ Ibidem, p. 8.

⁵²⁷ Ibidem, p. 17.

anuais na cadeira perene de criticismo bíblico e encaminhou jovens capazes para completar seus estudos na Alemanha, guardando íntimo interesse em seus estudos e condição espiritual.⁵²⁸

Liquidando, por fim, qualquer dúvida a respeito da inclinação liberal da universidade, não nos esqueçamos de que Theodore Parker, o mais radical de todos os críticos bíblicos na América, aquele que rasgou as balizas lockeanas dos estudos escriturísticos, o “inimigo interno”, nas palavras de Brown, graduou-se e mentoriou alunos em Harvard. A conclusão é inequívoca: Harvard tornara-se a residência oficial do criticismo bíblico no continente.

Mas se é verdadeiro que a Nova Inglaterra se alimentava dos periódicos teológicos, é também verdade que se alimentava dos púlpitos. Os calvinistas bem sabiam disso, e sua reação às pisadas decididas de Harvard foi a fundação de um novo seminário. De tons ‘conservadores’, o Seminário de Andover tornou-se um centro de resistência ao liberalismo harvardiano.⁵²⁹ Seu objetivo? Atuar na formação de clérigos fieis à ‘ortodoxia calvinista’. Nas palavras de Brown,

“Andover, com seu credalismo [i.e., adoção de uma profissão de fé formal] explícito, exigia que os estudos bíblicos fossem trilhados apenas até o ponto em que pudessem edificar as igrejas e auxiliar no progresso do evangelismo”.⁵³⁰

Sem pestanejos, a cadeira de Literatura Sagrada de Andover foi oferecida a Moses Stuart, destinado a uma delicada sociabilidade intelectual. Em 14 de janeiro de 1815, Stuart escrevia com pesar a Edward Everett, um jovem confidente:

“Eu quero que você vá e faça uma visita a *Bentley*, em Salém. O *Velho democrata* não me emprestará seus livros, porque eu pertenço ao Seminário de Andover: pelo menos, eu suspeito que este seja o caso”.⁵³¹

Pouca solidariedade encontraria, também, em seus próprios cúmplices. Os consócios de Stuart no seminário de Andover lançavam-lhe olhares suspeitos, e não sem motivos: Stuart parecia flertar com as obras dos alemães. Em 1825, apesar de todos os esforços de Stuart de manobrar o ferramental crítico em favor da ortodoxia, o Comitê de Administradores de Andover

---

⁵²⁸ Ibidem, pp. 42-43.

⁵²⁹ Ibidem, p. 46.

⁵³⁰ Ibidem, p. 181.

⁵³¹ MOSES, Stuart apud BROWN, op. cit., pp. 50-51, ênfases originais.

abriu uma sindicância para inquirir os problemas resultantes da aspersão de ideias alemãs sobre seus alunos. O parecer foi como se segue:

“O cultivo irrestrito de estudos Alemães tendeu, evidentemente, a esfriar o ardor da piedade, a prejudicar a crença nos fundamentos da religião revelada, e até a induzir, por ora, uma abordagem ao ceticismo universal”.⁵³²

Esta seria a postura da maior parte dos seminários americanos. Os seminários, nos lembra Brown, foram plantados para servirem às igrejas, e as igrejas demandam frutos bons e imediatos. Mesmo em Harvard a Divinity School buscou se distanciar da faculdade, temendo o ingresso de ideais ainda mais radicais – considerando que isso era possível. Segundo Brown, esse foi, inclusive, um dos fatores da *débâcle* dos estudos críticos na Nova Inglaterra.⁵³³ Mas bem, é abstrato o suficiente falar em instituições e ideias ligadas a ela. Vejamos mais de perto de quem é que tanto falamos.

*

Deixando por ora a dimensão institucional, que tem seu lugar devidamente reservado, vejamos mais de perto quem foram os embaixadores da crítica bíblica na América e o que pensaram e legaram às gerações vindouras. É fundamental, primeiramente, sinalizar o seguinte: foi em meio aos teólogos e pastores unitaristas que a crítica bíblica encontrou caloroso abrigo. Dada a rejeição sumária, a quase repulsa, dos “sistemas de doutrina” por parte dos unitaristas, não é tarefa fácil identificar positivamente seus princípios. É Holifield, uma vez mais, que nos ajuda no trabalho:

“[...] a unidade e caráter paternal de Deus, a unidade de Cristo, o potencial humano para a virtude, bem como para o mal, e uma visão da expiação como intencionada à alterar o coração humano, em vez de satisfazer uma lei abstrata ou ira divina”.⁵³⁴

Ou, por outra, eram arianos. Afirmar a unidade de Deus e a unidade de Cristo é, pelo inverso, negar a trindade de Deus, Jesus e Espírito Santo. Que se aponte também outro dado: teologicamente, os unitaristas rejeitavam, via de regra, as tradicionais doutrinas da imputação do pecado original e da justiça de Deus, da expiação substitucionária de Jesus, da eleição e reprobção incondicional e outras doutrinas adjacentes a estas. Acreditavam, pelo contrário,

---

⁵³² SEMINÁRIO DE ANDOVER apud BROWN, op. cit., p. 97.

⁵³³ BROWN, op. cit., pp. 180-182.

⁵³⁴ HOLIFIELD, op. cit., p. 199.

que era tudo isso uma corruptela rasteira do Cristianismo primitivo, distorcido pelo veneno platônico que empecionhou os padres da igreja. Metodologicamente, os unitaristas confiaram na filosofia escocesa para estabelecer fundamentos simples e verdadeiros, porque empíricos, e rejeitar os desvarios da metafísica cavalgar de Jonathan Edwards, por um lado, e, por outro, a acidez corrosiva da crítica bíblica teutônica. Vamos aos nossos corifeus.

Joseph Stevens Buckminster (1784-1812) recebe a honra de ser considerado o primeiro verdadeiro intelectual na Nova Inglaterra a se debruçar sobre a crítica bíblica – para desgosto de seu pai, um ortodoxo pastor calvinista. Seu primeiro tatear em um tratamento mais ríspido das Escrituras se deu na leitura de Grócio, mas logo mergulharia nas páginas que profunda e perene impressão lhe causariam: aquelas de John Locke e de Joseph Priestley. Ao mudar-se, em 1802, para as proximidades de Harvard, pôde banquetear-se com sua biblioteca. Os limites, agora, eram outros: racionalistas, deístas e unitaristas. Sim, porque Buckminster fora unitarista, como seriam muitos outros de seus prosélitos. Apesar de ariano confesso, e para sua própria surpresa, tornou-se pastor em Boston, cidadela da ortodoxia calvinista.⁵³⁵

Acerca dela, aliás, Buckminster tem poucos encômios. Sua insistência na unidade da Bíblia como um único e coerente corpo, divinamente inspirado por Deus, colocava, dizia, seus propositores em um esforço infundável e improdutivo de harmonização dos textos bíblicos. De fato, Buckminster esperava que a crítica bíblica demolisse o espectro calvinista, mas esperava também que ela fizesse frente ao Deísmo e às ideias férvidas provenientes das mentes germânicas. Em outras palavras, um lockeano fiel:

“Buckminster não cogitava dúvidas a respeito da confiabilidade absoluta dos Evangelhos. Eles eram substanciados por milagres, por profecias cumpridas e por sua consistência interna. Em um sermão sobre o caráter de Pedro, ele contendeu que o quadro consistente desta única figura encontrado nos Evangelhos, em Atos e nas cartas de Paulo é suficiente, por si só, para estabelecer a confiabilidade histórica do Novo Testamento.”⁵³⁶

Como é comum entre unitaristas, militou pela restauração de uma suposta religião pristina, pura porque originária, que contornasse os delírios da “teologia metafísica”. Buckminster fundou o *Anthology Club*, sociedade devotada à promoção da parafernália crítica de estudos bíblicos, sendo seu principal instrumento o periódico *Monthly Anthology*. Mas a

---

⁵³⁵ BROWN, op. cit., pp. 10-26; HOLIFIELD, op. cit., p. 191.

⁵³⁶ BROWN, op. cit., p. 22.

verdadeira contribuição de Buckminster, haja vista a curta vida do periódico – e de si mesmo, diga-se – foi a tradução para o inglês da edição do Novo Testamento elaborada por Griesbach. Ao longo de sua – curta – vida, Buckminster construiu uma respeitável biblioteca pessoal três mil volumes, uma suntuosidade para a época. Em morte, seus livros foram leiloados, evento que deflagrou a diáspora dos estudos críticos pela Nova Inglaterra.⁵³⁷

Andrews Norton (1786-1853) seguiu, com alguma fidelidade, os passos de Buckminster e de John Locke. Tomou algumas liberdades com os evangelhos que o seminário de Andover reprovava com firmeza, especialmente na pessoa de Moses Stuart. Este, não obstante, recebeu fraternalmente aquela que seria a grande obra de Norton, *The Genuiness of The Gospels* (1837). O título, em si mesmo sugestivo, sublinha a filiação de suas ideias ao paradigma lockeano: autoridade dos evangelhos, milagres como comprovação do messianismo de Jesus, identificação de um cânone dentro do cânone.

“Como Locke, Norton aceitou os milagres como prova da autoridade divina de Jesus. Claramente ele acreditava que havia defendido adequadamente os princípios de Locke. Aquilo que era essencial à religião Cristã poderia ser encontrado nos Evangelho, em uma narrativa completamente credível que era invulnerável aos ataques dos últimos críticos”.⁵³⁸

Norton assumiu a cadeira de Buckminster em Harvard no ano de 1818. Apesar de conhecer as obras alemãs, especialmente as de Eichhorn, sempre os teve em desgraçada reputação. Eram resultado da infidelidade de coração e dos altivos voos da mente, promovendo nada além da própria miséria espiritual e intelectual de que brotaram. O objetivo de Norton, portanto, era claro:

“Norton temia que a atitude crítica que marcou o partido liberal americano em relação à Bíblia pudesse conduzir a um ceticismo generalizado como o fez na Alemanha. Ele pretendeu aprisionar o progresso das opiniões críticas na América ao estabelecer firmemente um bastião de verdade que fosse crítico mas conservador.”⁵³⁹

Já feitas as ressalvas que colocam sob suspeita a afirmação que faz de Norton um “conservador”, sua caracterização geral é satisfatória, Norton acabaria assumindo uma posição intermediária entre Andover e Harvard.

---

⁵³⁷ HOLIFIELD, op. cit., p. 191.

⁵³⁸ BROWN, op. cit., p. 91.

⁵³⁹ Ibidem, p. 93.

William Ellery Channing (1780-1842) nasceu em Rhode Island, berço do exotismo teológico na América, e tornou-se a maior insígnia do unitarismo da Nova Inglaterra. O sermão intitulado *Unitarian Christianity*, proferido em 1819, fez de Channing o futor de uma espécie de “Pentecostes Unitarista” na América. Nenhum unitarista poderia simplesmente desviar de Channing. Todos lhe prestavam conta de suas ideias, seja para nelas se abrigarem, seja para delas se desobrigarem. Bom unitarista que era, Channing abominava os “sistemas de doutrina” e defendia uma religião pautada pelos princípios mais básicos e originários do Cristianismo. Como Lessing, Channing acreditava no progresso da raça humana e na complexificação de suas formas de expressão. Como Locke, cria em um “cânone interno” às Escrituras. E White, como Channing, pensava que a Bíblia deveria ser tratada como um livro qualquer e submetida aos métodos “científicos” de análise. A razão, diz Channing, é o único instrumento capaz de discernir a Palavra de Deus das idiossincrasias históricas do texto literal.⁵⁴⁰

Mas a marca da teologia unitarista de Channing foi a ênfase na virtude humana. Channing reelaborou uma crítica tradicional ao calvinismo: a ideia de depravação total do homem e de salvação exclusivamente pela fé, dizia, resultaria em uma frouxidão moral insuperável. Afinal, o que conduziria o homem à retidão moral, senão o desejo da salvação e a fuga desesperada da condenação? Reduzia o Cristianismo, assim, sem muitos pudores, a seus imperativos éticos. Até mesmo a escaramuça entre razão e revelação estaria submetida ao determinante moral: ambas teriam por finalidade promover a virtude dos homens. Estamos diante de um propositor do “perfectibilismo” cristão. Os mais notórios sermões de Channing foram publicados postumamente, em 1872, sob o título de *The Perfect Life*, que muito faz jus ao pregador.

Jesus, aos olhos de Channing, seria o “exemplo máximo” de moralidade para os mortais. Como a maior parte dos unitaristas, não via em Jesus apenas um homem, mas também não poderia admitir sua deidade. Foi com este conceito obscuro da figura de Cristo que os unitaristas o alçaram à categoria de grande mestre moral. Imitá-lo, evidentemente, era um ato de vontade, uma vontade que deveria, necessariamente, ser livre. Aqui, tudo se encaixa: a rejeição da doutrina da depravação, a visão da perfectibilidade humana e teleologia ética da religião cristã. E nada desprezível foi a influência de Channing (que aqui vem de mãos dadas com a de Parker) sobre A. D. White:

---

⁵⁴⁰ BROWN, op. cit., p. 66; HOLIFIELD, op. cit., p. 204.

“seus livros [Parker] e os de Channing, que li neste período, fizeram-me um grande bem por solapar toda inclinação ao cinismo e escárnio. [...] a intensa convicção com que homens como Channing, Parker e May falaram de um Deus no universo, deram um direcionamento ao meu pensamento que jamais seria perdido”.⁵⁴¹

Entre liberais e unitaristas, ao menos uma voz se levantou em favor da “ortodoxia” – entendida esta, como sempre, na circunscrição do criticismo bíblico. Moses Stuart (1780-1852) teve todos os traços de um cavaleiro entre dois mundos, inclusive a rejeição de ambos. Nas palavras de Brown, Stuart “foi pego pela tensão de ser, ao mesmo tempo, um evangelical calvinista e um racionalista americano”.⁵⁴² Precisamente. Tendo Yale como *alma mater*, Stuart desfrutava, apesar disso, de uma achegada amizade com grandes calvinistas conservadores de Boston. Encantado pela erudição da academia alemã, Stuart acabaria por se tornar, ele próprio, o maior filólogo e gramático da Nova Inglaterra em seu tempo, publicando importantes obras gramaticais e endossando o chamado “método histórico-gramatical”.

Cinco anos após a organização do Seminário de Andover, Stuart era convidado para o magistério de Literatura Sagrada. Ele representava, no habitat dos estudos bíblicos, uma força relativamente conservadora, ainda que um conservadorismo regado à rebeldia. Stuart se opunha à abordagem bíblica tradicional dos calvinistas, embora não se opusesse aos fundamentos de suas doutrinas nem aos elementos sobrenaturais das narrativas bíblicas. Buscava, portanto, um método crítico de interpretação bíblica, mas que não o levasse a flunar para longe da ortodoxia teológica.

Em boa medida, Stuart manteve-se rigorosamente lockeano. Sua principal obra, *A Critical History and Defence of the Old Testament Canon* (1845), foi concebida como uma defesa da autoridade e autenticidade dos livros do Antigo Testamento. Sua linha argumentativa, contudo, trai a influência de Locke: considerando a inquestionável autoridade dos evangelhos e tendo em vista que o próprio Jesus, bem como os apóstolos, consideraram canônicos os textos veterotestamentários, restava assim provada a validade do Antigo Testamento. Stuart defendeu, por exemplo, a autoria única do livro de Isaías, contrariando abertamente as conclusões de Eichhorn. Por outro lado, fazendo jus a seu girondinismo, concedeu a existência de interpolações e de diferentes tradições no livro de Gênesis. Mas Stuart, com razão, foi pintado

---

⁵⁴¹ WHITE, *Autobiography*, vol. 2, p. 528.

⁵⁴² BROWN, op. cit., p. 59.

por White como um ultraconservador. A bem da verdade, qualquer um da Nova Inglaterra poderia receber este título quando colocado ao lado de

3.7 THEODORE PARKER, O GERMÂNICO

Finalmente, ele. O “inimigo interno”, na expressão cirúrgica de Brown.⁵⁴³ Parker foi um exemplar “self-made man” no que tange à sua erudição. Devotou-se copiosamente aos estudos acadêmicos até lograr, em 1834, o ingresso na Divinity School de Harvard. Iniciou-se muito cedo nos estudos críticos das Escrituras e não tardou a saborear os temperos tipicamente germânicos do ramo, embora a literatura dos padres da igreja e dos reformadores lhe fossem bastante familiares. A nós, compete-nos observar de perto a obra e as ideias de Parker, já que poucos teólogos causaram igual ou maior impacto do que ele sobre Andrew Dickson White. Vejamos que ideias tinha Parker sobre a fé cristã, para então compreendermos que ideias tinha White sobre Parker.

Ainda em 1835, Parker assumiria, sem ônus e com regalo, a tarefa de editar o *The Scriptural Interpreter*, periódico fundado e mantido pela grei de Channing desde 1831. Tendo em vista as ideias que encamparia em um futuro próximo, a postura de Parker nestes anos foi a de um verdadeiro bom moço. Defendia ainda a autoridade mosaica do Pentateuco, a inspiração dos evangelhos e até mesmo das epístolas paulinas.⁵⁴⁴ Não pôde, contudo, preservar o recato quanto à dupla autoria do livro de Isaías, mas este seria o menor dos escândalos em todo o currículo de Parker.

Em 1837, assumiu o ministério de uma Congregação Unitarista. A partir daí seu bom-mocismo daria lugar a um sans-culottismo teológico como nunca se vira na América. Em um sermão proferido em 1841, intitulado *The Transient and Permanent in Christianity*, Parker rompeu com todos os bons modos do paradigma lockeano que havia informado as últimas gerações de liberais. Começou condenando o ideal da infalibilidade das Escrituras como

---

⁵⁴³ Ibidem, p. 153.

⁵⁴⁴ Ibidem, p. 156.

idolatria, no que teria apoio de muitos outros unitaristas, mas logo desatinou, colocando a autoridade de Jesus no banco dos réus. Parker defendeu que nenhuma verdade extrai sua validade epistêmica daquele que a profere. Em outras palavras, a revelação de Cristo é verdadeira porque a revelação de Cristo é verdadeira, e não porque Cristo lhe emprestou veracidade a partir de sua autoridade.⁵⁴⁵

Ademais, Parker fez afirmações que despertariam fúria indômita, mas também riso burlesco, nos conservadores da Nova Inglaterra e em toda a fração mais cardeal do Cristianismo histórico. Assertou, por exemplo, que o Cristianismo seria verdadeiro por mais que Jesus tivesse sido uma fabricação de mentes férteis e aproveitadoras. O prejuízo, nesse caso, seria puramente estético, mas o Cristianismo prevaleceria porque suas verdades morais são verdadeiras a despeito de qualquer narrativa. Afirmou também que toda a Bíblia revelava uma “reverência pela natureza do homem” – o que levanta alguma suspeita sobre a versão consultada por Parker – e que ela, a Palavra de Deus, deveria se contentar com o papel de serva dos homens, e não pretender o posto de mestre destes.⁵⁴⁶

Uma mistura de horror, troça e enlevo se apossou de seus adversários calvinistas, os quais observavam o Unitarismo terminar exatamente onde haviam previsto. Mas mesmo entre seus pares Parker encontrou menoscabo. Em pouco tempo seriam apenas oito o número de ministros unitaristas dispostos a intercalar púlpito com Parker. O fascínio por este Marat americano dos estudos bíblicos, contudo, ainda estava em ascensão. Entre 1841 e o ano seguinte, Parker lotou, com suas palestras, as 750 cadeiras do Antigo Templo Maçônico de Tremont Street, no coração de Boston. Suas exposições sofreriam acréscimos subsequentes e resultariam em sua obra *A Discourse on Matters Pertaining to Religion* (1842), na qual se evidenciava, de uma vez por todas, seu romance apaixonado com as ideias da crítica bíblica alemã.

É muito provável que Parker tenha garantido para si a primeira cópia que aportou na América de *A Vida de Jesus*, de D. F. Strauss, por volta de 1836 ou 37. Mas foi alguns anos depois, em 1840, que conseguiu publicar uma resenha da obra. Preocupou-se em descrever o livro capítulo a capítulo, mas encontrou espaço para uma apreciação crítica, ainda que sumária. Criticou a espiritualidade rarefeita do alemão, o abuso do conceito de mito, o descarte precoce

---

⁵⁴⁵ Ibidem, pp. 159-160.

⁵⁴⁶ Ibidem, pp. 160-161.

da genuinidade dos evangelhos e a petição de neutralidade epistemológica da obra. Criticou-o, é verdade, mas cogitou seriamente preparar uma tradição da obra para o inglês. Foi desencorajado por Channing, que via um público irrisório para a obra. Criticou-o, mas nem por isso deixou de admirar, com um gosto quase mórbido, a cólera dilacerante de Strauss:

“Este pesado fado Strauss escolheu para si, e fez o que muitos de nós desejavam temerosos, mas não ousavam fazê-lo. Seu livro, portanto, deve necessariamente ser negativo, destrutivo e insatisfatório. Não agrada a ninguém. É mais frio que o gelo. É o livro mais melancólico que já lemos. Toda a natureza foi escurecida para nós conforme o fechamos e o terminamos.”⁵⁴⁷

Dois anos mais tarde, quando da publicação de seu *Discurso*, Parker já havia conciliado sua consciência com quase todos os pontos que criticara em Strauss. Já preterira a credibilidade dos evangelhos e excluía a possibilidade dos milagres. A germanofilia de Parker, contudo, tinha também outras fontes. Assim como Lessing, Parker “estuda a progressão evolucionária das ideias religiosas desde a infância da raça humana”.⁵⁴⁸ Ecoando Semler, Parker se esforçou para “separar mitologia de história, fato de ficção, o que é religioso e de Deus do que é mundano e não de Deus.”⁵⁴⁹ Mas, entre os alemães, o lugar de honra na estante de Parker pertenceu mesmo a de Wette, cuja obra o americano traduziu, expandiu e publicou em 1843. Nas palavras de Parker, a *Critical and Historical Introduction to the Old Testament* consistia em nada menos que

“a mais erudita, mais exata e mais crítica introdução ao Antigo Testamento já escrita em qualquer língua. Ela contém o resultado de toda a investigação crítica da raça humana sobre o assunto.”⁵⁵⁰

Parker se esforçou tremendamente para garantir que a obra de de Wette fosse amplamente conhecida e firmasse o novo tom dos estudos bíblicos na Nova Inglaterra. Manteve a edição americana fielmente atualizada às custas de seus próprios recursos. Foi obrigado, contudo, a reconhecer o fracasso da empreitada:

---

⁵⁴⁷ PARKER, Theodore apud BROWN, op. cit., p. 151.

⁵⁴⁸ BROWN, op. cit., p. 163.

⁵⁴⁹ Ibidem, p. 163.

⁵⁵⁰ Ibidem, p. 164.

“A obra nunca recebeu qualquer atenção considerável na América, pois ela favorece a verdade, e não o preconceito de alguma facção. Nunca teve uma palavra amigável dita em qualquer periódico americano”.⁵⁵¹

A conclusão de Brown sobre Theodore Parker nos parece recomendável:

“Parker concentrou seus esforços na destruição da bibliolatria. Como a Nova Inglaterra não tinha um Strauss nem uma escola de naturalistas, ele não poderia, como de Wette, se tornar um teólogo mediador. Não havia ninguém à sua esquerda; ele era o crítico mais radical na América.”⁵⁵²

Foi, em outras palavras, um mal sucedido profeta do Terror bíblico. Foi o único que ousou rasgar em pedaços a soberba tradição lockeana na América. Foi o que mais se julgou acertado e que mais críticas recebeu. E foi, por fim, aquele que interrompeu a escalada de A. D. White rumo ao ateísmo irreversível. Voltemos agora, portanto, ao nosso objeto.

CONCLUSÃO: ANDREW DICKSON WHITE, O PARKERITA

Seria uma pesada acusação no século XIX, mas hoje não passa de uma fria constatação. Andrew Dickson White abraçou com todas as forças os valores e as conclusões de Theodore Parker. Seria mesmo um equívoco pensar que White não se fartaria dos próceres da crítica bíblica na América. Fartou-se, e deixou também que toda sua visão de mundo fosse por eles esculpida. Vejamos, em primeiro lugar, como A. D. White enxergou o surgimento e a ascensão do criticismo bíblico do ponto de vista histórico – o que nos deve render algumas conclusões – para depois apreciarmos os frutos de seu alinhamento no restante da obra.

Notemos o seguinte, a princípio: aquilo que White chama, no título de seu capítulo, de Alta Crítica, confunde-se ao longo do texto com crítica textual, crítica de fontes, Assiriologia e outras disciplinas tangentes. É verdade que, ao escrevê-las, essas distinções eram ainda pouco claras, o que o exime mas também nos revela que White agrupou ali todas as “conquistas científicas” que, de alguma maneira, consistentes ou não, serviriam de munições contra a ortodoxia teológica dos estudos bíblicos. Seja como for, nas primeiras páginas de seu corpulento capítulo sobre a Alta Crítica, White oferece sua opinião pessoal sobre os escritos do Antigo e Novo Testamentos, bem como sobre a disciplina que promete desmontá-los e julgá-los por critérios científicos. Vale a pena uma citação extensa.

---

⁵⁵¹ PARKER, Theodore apud BROWN, op. cit., p. 168.

⁵⁵² Ibidem, p. 170.

“Os grandes livros sagrados do mundo são a mais preciosa das possessões humanas. Eles incorporam as buscas mais profundas sobre os problemas mais vitais da humanidade em todos os seus estágios: as suposições ingênuas da infância do mundo, as concepções mais abertas de sua juventude e as crenças mais acabadas de sua maturidade.

Esses livros, independentemente de quão não-histórico em partes e por horas, são profundamente verdadeiros. Eles espelham a evolução das mais altas aspirações, esperanças, amores, consolações e entusiasmos do homem; seus ódios e medos, suas visões de sua origem e destino, suas teorias de direitos e deveres, e estes não meramente em suas luzes, mas em suas sombras. Eis, portanto, que eles contêm os germes de necessárias verdades na evolução humana, e concedem a esses germes o ambiente e o sustento que melhor garante seu crescimento e força.”⁵⁵³

White nos oferece, ademais, cinco leis – e talvez mais algumas, não nomeadas – que norteiam o relacionamento dos homens com seus livros sagrados e o impacto que exercem sobre eles. Deixemos que White as enumere: (a) “A primeira destas [leis] no tempo, se não em importância, é aquela que governa sua origem: em todas as civilizações nós encontramos que o Espírito Divino trabalhando nas mentes dos homens molda seus livros sagrados primeiramente a partir do caos do mito e da lenda [...]”; (b) “Como a segunda dessas leis que governam a evolução da literatura sagrada [...] o homem atribui ao Ser Supremo uma estrutura física, intelectual e moral como a sua própria [...] ele os imagina [textos sagrados] serem o que ele próprio daria ao mundo, fosse ele próprio infinitamente bom, sábio e poderoso.”; (c) “Ainda uma outra lei governando a evolução da literatura sagrada em toda grande religião é que, uma vez que os livros que o compõe são selecionados e agrupados, eles passam a ser vistos como a criação final da qual nada pode ser retirado, e da qual mesmo o erro em forma, se sancionado pela tradição, não pode ser alterado.”; (d) “Uma outra lei ainda é que, uma vez que um grupo de livros sagrados evoluiu [...] todos passam a ser pensados enquanto uma massa inseparável de partes interpenetráveis; cada afirmação neles encaixando-se exatamente e milagrosamente dentro de cada outra afirmação; e cada um e todos, e todos eles juntos, literalmente verdadeiros ao fato, e ao mesmo tempo repletos de significados escondidos”; (e) “Isto, também, foi em obediência a uma lei de desenvolvimento, que consiste em que quando a interpretação literal colide com o crescente conhecimento ou com o progresso em sensações morais, os teólogos se refugiam em significados místicos”, o que foi o fundamento da invenção das leituras alegóricas.⁵⁵⁴

---

⁵⁵³ WHITE, **Warfare**, vol. 2, p. 288.

⁵⁵⁴ Ibidem, pp. 288 ff.

A partir de agora, White começa a historiar o passado conforme a índole que já conhecemos: a teologia dogmática e a leitura literal do texto bíblico erguem obstáculos ao progresso da humanidade e aqueles que se lhe opõem pagam um alto preço por defenderem a verdade, a qual, apesar disso, certamente triunfará ao cabo. Como em todos os capítulos, e neste especialmente, haja vista sua corpulência, o número de intelectuais referenciados é avassaladora – muito maior do que poderíamos aqui tratar. Mas, como é também de praxe, muitas vezes White os emprega apenas como alusões, obscurecendo completamente o significado real de sua contribuição. O relato de White é muitas vezes confuso e anacrônico. Não tentarei ordená-los cronologicamente, apenas o acompanharemos no trajeto ao qual ele nos convida. Vejamos a Parte I do capítulo.

White inicia a história apresentando os inúmeros erros advindos das leituras alegóricas das Escrituras durante toda a Idade Média, e inclui os nomes de Orígenes, Agostinho, Clemente de Alexandria, São Jerônimo e outros como os responsáveis pela propagação dessa hermenêutica. Breves respiros durante a Antiguidade Tardia e Idade Média ameaçaram o *establishment* alegórico: em primeiro lugar, a Escola de Antioquia, representada por São João Crisóstomo; em segundo lugar, São Agobardo, Bispo de Lyon, que teria protestado contra a ideia da inspiração verbal; finalmente, João Escoto Eriúgena, que postulou a razão como o caminho para desfazer as contradições da tradição católica. Todos eles, contudo, fracassaram. “A paixão pelo mito e pela maravilha prevaleceram sobre o amor ao verdadeiro conhecimento [...]”.⁵⁵⁵

Foi apenas a partir do século XV que surgiu “o espírito do criticismo moderno”. Seu propositor teria sido Lorenzo Valla, mas o grande nome do período foi, sem dúvida, Erasmo de Rotterdam. A Reforma Protestante, porém, seria o contrapeso desse “avanço”. Lutero e Calvino – este em melhores caminhos do que aquele, segundo White – se embrenharam de tal forma na ênfase literalista da hermenêutica bíblica que espalharam pela Europa o “fanatismo da adesão à letra”. A crítica de White é, mais uma vez, contra o escrituralismo literal, sua reivindicação, a de uma razão autônoma capaz de julgar a validade das Escrituras antes de tomá-las como infalíveis. É curioso notar como a figura de Isaac Newton deixa White perplexo. Em uma postura tipicamente positivista, White não entende como o grande Newton pôde dedicar-se a estudos literais e alegóricos das Escrituras, mas concede-lhe alguns vislumbres progressistas no

---

⁵⁵⁵ Ibidem, p. 301.

tratamento do texto bíblico. Seja como for, teria sido somente a partir do século XVIII que a crítica bíblica ganharia forma e vigor.

Na Parte II, White aponta a predominância da visão acerca da autoria mosaica do Pentateuco. Apesar do enorme poder da Igreja Católica e Reformada de enforçar esse princípio, “estava em operação algo muito mais poderoso que qualquer uma delas, ou ambas. E isto era a grande lei da natureza – a lei da evolução através da diferenciação”,⁵⁵⁶ o que significa que importantes nomes se levantariam agora em nome do progresso científico. Foram eles: Valla, Erasmo, Nicolau de Cusa, Júlio Scalinger. Com a instauração de uma “nova atmosfera” intelectual, atmosfera de ousadia escolástica, outros heróis vieram a se juntar àqueles. Merecem destaque Hobbes e La Peyrère, responsáveis por aprofundar as pesquisas que mostravam a inconsistência interna do Pentateuco e a impossibilidade da autoria mosaica.⁵⁵⁷

Já vimos a alta conta em que White tem os argumentos de Espinoza. Recordamos, de fato, que Novalis o concebeu tão profundamente religioso que seria um “homem intoxicado de Deus”, Schleiermacher o teria chamado de “santo” e, a rigor, “talvez em todo o século dezessete não tenha havido outro homem por quem Jesus de Nazaré teria tido um amor mais profundo, e nenhuma vida que ele teria mais ardentemente aprovado”.⁵⁵⁸ De tal homem, ilustríssimo, teriam saído ideias que ecoariam na obra de Lessing, segundo White. Outros nomes surgem aqui e ali, como o de Capellus, Richard Simon e Jean Le Clerc, que teria traçado conexões entre o politeísmo caldeu e os nomes bíblicos de Deus no livro de Gênesis, além de aventurar-se em algumas explicações proto-científicas de milagres e maravilhas veterotestamentários. Voltamos, então ao século XVIII.

Merece a atenção de White o ensaio do Bispo Lowth, *Prelections upon the Sacred Poetry of the Hebrews*, incorporado à importante obra *Essays and Reviews* (1860), marco inicial do criticismo bíblico à alemã nas terras inglesas.⁵⁵⁹ Jean Astruc é figura ainda mais premente,

---

⁵⁵⁶ Ibidem, p. 314.

⁵⁵⁷ Ibidem, pp. 311-317.

⁵⁵⁸ Ibidem, p. 318.

⁵⁵⁹ Greene argumenta que a doutrina da inspiração bíblica era a “úlceras” do darwinismo em relação à teologia, o que ficou claro com a publicação de *Essays and Reviews*, que trazia diversos textos a empregar métodos de investigação histórica ordinários na interpretação bíblica. Cf. GREEN, op.cit., p. 14. No ensaio seminal de Benjamin Jowett, contido naquela obra e intitulado *On the interpretation of Scripture*, o autor aponta que o ofício do intérprete, entre outros, “é ler as Escrituras como qualquer outro livro, com um interesse real e não meramente

segundo White, pois com ele foi explícito, pela primeira vez, a existência de duas narrativas de criação em Gênesis, cada qual com suas características e com títulos distintos a Deus – Elohim e Yahveh. White considera a obra de Astruc, *Conjectures on the Original Memoirs which Moses used in composing the Book of Genesis*, “a mais valiosa contribuição individual jamais feita para os estudos bíblicos”.⁵⁶⁰ Além de Michaelis e Eichhorn, merece destaque no século XVIII a obra de Herder. “Por uma notável intuição ele antecipou alguma daquelas ideias de um processo evolucionário na natureza e na literatura que receberam um reconhecimento pleno pela primeira vez quase três quartos de século após ele”. Herder teria mostrado a múltipla autoria dos Salmos e comprovado que o Cântico dos Cânticos, de Salomão, era apenas um poema de amor oriental.

Nas campinas assim abertas, alargadas por de Wette e Ewald, White nomeia uma sequência de autores que se esmeraram “firmemente no desenvolvimento da nova verdade”. Hermann Hupfeld (1796-1866) procurou estabelecer *The Sources of Genesis*, apontando três documentos supostamente combinados ali. Três nomes são dignos apenas de menção, sem qualquer explicação de suas ideias: Wilhelm Vatke, Eduard Wilhelm Eugen Reuss, Karl Heinrich Graf e A. Kayser. Quem merece verdadeiro destaque, segundo White, é Abraham Kuenen (1828-1891). Holandês, Kuenen embarcou nas ideias de Lessing a respeito de um “desenvolvimento de ideias superiores a partir de inferiores”, e teria demonstrado que o livro de Levítico não foi uma revelação recebida “na infância de Israel”, e sim uma composição humana do período de declínio do reino israelita. Com os esforços finais de Kuenen, ficou “estabelecida a ciência do criticismo bíblico”, diz White.⁵⁶¹ E quando essa nova ciência foi ameaçada, apareceu ninguém menos que Wellhausen – “um grande estudioso construtivo – não destrutivo”⁵⁶² – para assegurar o sucesso da empreitada.

A Parte III trata do ingresso do criticismo bíblico na Inglaterra. Inicia-se com uma elegia à Holanda e Alemanha, berço da disciplina. Na Inglaterra, diz White, a situação lhe era adversa, especialmente devido aos movimentos evangelicais como os de John Wesley. Ao evangelicalismo, somou-se uma “reação estética”, representada por homens como

---

convencional”. Cf. SHEA, Victor; WHITLA, William (Eds). **Essays and Reviews**. The 1860 text and its reading. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 2000, p. 482.

⁵⁶⁰ Ibidem, p. 322.

⁵⁶¹ Ibidem, p. 331.

⁵⁶² Ibidem.

Chateaubriand, Manzoni, Victor Hugo, Walter Scott e Wordsworth, que teria valorizado os elementos do belo da esfera religiosa e, com isso, exumado velhos obstáculos diante da nova ciência. Românticos é o que eram, e, por serem-no, inevitavelmente faziam frente ao racionalismo agudo de White. Nosso autor emenda, em seguida, uma série de relatos que nos parecem mais ou menos históricos, mais ou menos precisos e mais ou menos confiáveis, acerca dos pesares dos estudos críticos na Inglaterra. O fortim da ortodoxia, segundo White, foi a Universidade de Oxford.

A destruição da cidadela se iniciou com Richard Bentley (1662-1742), na Universidade de Cambridge. Apesar de uma aparente ortodoxia, White considera que o sistema de interpretação da literatura inglesa proposta por Bentley pavimentou o caminho, curto e fatal, para a compreensão de *todas* as demais literaturas, inclusive a literatura bíblica. Assim, “com Bentley se iniciou uma nova época. Seu intelecto agudo e toque requintado revelou claramente aos estudiosos Ingleses a nova ciência do criticismo e familiarizou as mentes de homens pensantes com a ideia de que textos de literatura antiga devem ser submetidos a essa ciência”.⁵⁶³ Segundo White, a obra de Friedrich August Wolf (1759-1824), inovadora em sua análise contextualizada dos textos de Homero, seguiram precisamente a trilha de Bentley. Seguiu-se um rompante histórico com as obras de Niebuhr, Arnold of Rugby e Henry Hart Milman. Se os primeiros contribuíram para situar a ideia de mito na história, Milman teria criticado, com sua *History of the Jews*, a narrativa tradicional e bíblica da história do povo hebreu.

Tais obras e inclinações, diz White, abriram o caminho para o pensamento alemão, que se uniu à piedade inglesa no “modesto volume intitulado *Essays and Reviews*” (1860). O volume, não tão modesto quanto sugere White, gerou tumulto dramático na pequena ilha. A história, segundo White, se deu assim: sete homens pios, seis deles ordenados pela igreja anglicana, juntaram-se para produzir um compêndio de estudos críticos, mas em nada ofensivos, das Escrituras. Os principais ensaios, diz White, eram os de Frederick Temple, *The Education of the World* – elaborado, aliás, em paradigma francamente lessingniano – e o de Benjamin Jowett, *The Interpretation of Scripture*. Muitos adeptos do “velho método” se indispuseram com a obra, mas quanto maior a oposição ao livro, maior sua fama, o que acabou produzindo um pânico generalizado no meio eclesiástico. O Arcebispo de Canterbury, John Sumner, condenou a empreitada e foi convocado um concílio para se discutir a questão. O

---

⁵⁶³ Ibidem, p. 338.

problema foi carregado a instâncias ainda mais elevadas e seguiu-se uma onda de manifestos e discursos, favoráveis e contrários à obra. No relato de White, após beirarem a excomunhão, os autores foram agraciados pela prevalência do bom senso britânico. Depois da tempestade, “pensadores realmente sólidos por toda a Inglaterra [...] reconheceram o serviço realizado pelo livro”.⁵⁶⁴

A Parte IV promete apresentar o desfecho dos conflitos dos teólogos de “mente aberta” em favor do criticismo bíblico em dimensão mundial. White se debruça longamente sobre o Bispo William John Colenso, inglês que assumiu o bispado da cidade de Natal, na África do Sul. Colenso publicou, em 1862, sua obra *The Pentateuch and the Book of Joshua Critically Examined*, na qual concluiu que grande parte do Pentateuco não consiste de relatos históricos, que diversas passagens de Deuteronômio foram escritas após o assentamento dos judeus em Canaã, que o livro de Crônicas consiste em uma redação póstuma dos fatos, que a lei mosaica não vigorou antes do cativeiro e que a dita história deuteronômística estaria recheada de mitos e lendas. (Espantaria, vejam só, que Colenso *não* tivesse problemas.) Após retratar a controvérsia protagonizada por Colenso, White conclui dizendo que, apesar de não haver sido condenado pelas instâncias eclesiásticas, sofreu profundo ostracismo social.

Mas Colenso, diz White, fez parte de uma trinca de eminentes britânicos envolvidos em disputas bíblicas. Os outros dois teriam sido Samuel Wilberforce (1805-1873), célebre por seus debates acerca do darwinismo, e Connop Thirlwall (1797-1875), este mais inclinado aos estudos críticos. White ainda observa, corretamente, que a publicação da coletânea *Lux Mundi*, editada por Charles Gore, representou a tomada da Universidade de Oxford para o lado da heterodoxia, já que seus 11 contribuintes pertenciam à mesma. A ofensiva se propagou em Cambridge e até na Escócia, com o auxílio de Robertson Smith, e em Manchester, pela pena de Samuel Davidson. Na França, o grande nome da crítica bíblica foi Ernst Renan (1823-1892). White o retrata com ares triunfantes e esclarecidos, mencionando suas duas principais obras, *Vie de Jésus* (1863) e *Histoire du Peuple d’Israël*, 5 vols., (1887-1893). Com tal pasmo fala White de Renan que se tem a impressão de que é ele o próprio Cristo: “À sua morte, em outubro, 1892, seu trabalho monumental estava consumado”.⁵⁶⁵ Na Alemanha, White apenas menciona

---

⁵⁶⁴ Ibidem, p. 347.

⁵⁶⁵ Ibidem, p. 361.

a continuidade dos estudos críticos com os de Jahn (?), supostamente católico, Herbst (?) e Franz Karl Movers, igualmente católico.

Chegamos à Parte V, que sinaliza em seu título a postura coerente de White ao longo de toda a obra: *Vitória do método científico e literário*. White decidiu se encaminhar para o fim seu longo discurso sobre o conflito entre a ciência e a teologia debruçando-se longamente sobre as descobertas da Assiriologia, Egíptologia e toda sorte de estudos orientais, desde a Pérsia até a Índia. “As grandes descobertas de Botta e Layard na Assíria foram suplementadas pelas pesquisas de Rawlinson, George Smith, Oppert, Sayce, Sarzec, Pinches e outros”, e todos mostraram ao mundo, mais claramente,

“que as inscrições antigas recuperadas dos sítios desta [Caldeia] e outras civilizações apresentaram os Hebreus com mitos e lendas sagradas em forma primitiva – formas que antedatam longamente aquelas oferecidas nas Escrituras Hebraicas; e que os relatos da Criação, a Árvore da Vida no Éden, a instituição e até o nome do Sábado, o Dilúvio, a Torre de Babel e muito mais no Pentateuco eram simplesmente uma evolução de mitos e lendas Caldeias primitivas”.⁵⁶⁶

Seguem-se diversas outras afirmações que White considera pertencentes à crítica bíblica, como a de que “alguns dos elementos mais importantes nas lendas são impossíveis de serem reconciliados com os registros dos monumentos; por exemplo, que o Faraó de Êxodo certamente não foi submergido no Mar Vermelho”,⁵⁶⁷ ou que, como apontou Renan, “a ideia da imortalidade foi desenvolvida especialmente na mente Hebraica durante as relações entre Judeus com Persas”.⁵⁶⁸ White também aponta que o século XIX foi repleto de conquistas que não caberiam ser descritas em curto espaço. Seus frutos, não obstante, resumem-se à leitura crítica dos Evangelhos, no que, é claro, White conta com os esforços alemães de Strauss e Baur. “O resultado disso tem sido a substituição por algo muito melhor do que aquela concepção de nossa literatura bíblica formando um livro entregue a partir das nuvens pelo Todo-Poderoso”.⁵⁶⁹

A última parte do capítulo e a derradeira do livro, Parte VI, consiste de três páginas e alguma sobra. Faz uma conclusão, triunfante como sempre, de todo o processo evolutivo no

---

⁵⁶⁶ Ibidem, p. 371.

⁵⁶⁷ Ibidem, p. 375.

⁵⁶⁸ Ibidem, p. 377.

⁵⁶⁹ Ibidem, p. 388.

que diz respeito aos estudos críticos da Bíblia. White atrela os caminhos da disciplina a toda uma “atmosfera de pensamento engendrada pelo desenvolvimento de todas as ciências nos últimos três séculos”. Tal atmosfera fez com que a humanidade “ascendesse gradualmente” rumo a “níveis teológicos elevados” que questionaram a ideia de uma revelação especial entregue à tradição judaico-cristã. De acordo com White, o árduo trabalho de “uma nova raça de estudiosos bíblicos” resultou no mais salutar dos efeitos:

“começou a imprimir sobre o intelecto e consciência do mundo pensante o fato de que as verdades morais e religiosos assim desentranhadas da velha massa de mitos e lendas são mais veneráveis e legítimas, e que toda vida individual ou nacional de qualquer valor devem ser por elas revitalizadas.”⁵⁷⁰

O resultado de toda a crítica bíblica, afinal, foi “o mais produtivo fato, o qual a religião e a ciência podem aceitar como fonte para fortalecer a ambas”. Eis as últimas palavras do livro. Com elas, que a esta altura falam por si só, encerra-se também nossa análise.

*

Encontrar as referências ao criticismo bíblico na obra de White não é tarefa difícil, tamanha sua profusão. Abundam em quase todos os capítulos, fazendo sempre uma aparição heroica e redentora da “verdadeira religião”, ao mesmo tempo em que promove o desenvolvimento científico. O que queremos, aqui, é demonstrar que a consciência de White acerca do criticismo bíblico não é apenas um conhecimento frio, mas algo que norteia sua própria visão a respeito do transcorrer das disciplinas que se propõe a historiar. Deixando de lado, por ora, o capítulo final de sua obra, é possível encontrar menções e referências, veladas ou explícitas, aos próceres da crítica bíblica no restante das páginas que White dedica às ciências em geral.

E uma lógica que predomina a narrativa construída por White acerca da crítica bíblica. Seja qual for o ramo do conhecimento, o Cristianismo primitivo e medieval oferece sempre uma leitura literal das Escrituras que operam como empecilhos ao avanço científico, cabendo apenas algumas exceções pontuais – que pagaram caro por isso:

“Os pais da Igreja Cristã primitiva, recebendo todas as partes de nossos livros sagrados como igualmente inspirada, depositaram menos, ou nenhuma, ênfase nos mitos, lendas, genealogias e tradições tribais, familiares e pessoais contidas no Antigo e Novo Testamentos, do que nos apelos mais poderosos,

---

⁵⁷⁰ Ibidem, p. 394.

nos apólogos mais instrutivos e nos elevados poemas dos profetas, salmistas e apóstolos.”⁵⁷¹

White se refere, alternadamente, às conquistas dos estudos bíblicos e às descobertas de disciplinas como a Assiriologia e Egptologia – o que é compreensível, haja vista que todas as empreitadas, cada qual à sua maneira, impactou a esfera da religião cristã e da hermenêutica bíblica. Ao longo do desenvolvimento das ciências, diz White, apareceram os “críticos bíblicos – sérios eruditos Cristãos, trabalhando para o bem da verdade”.⁵⁷² Entre as novas teorias surgidas acerca das narrativas bíblicas, estariam aquelas derivadas das inscrições assírias, “as quais foram recentemente recuperadas e oferecidas aos povos falantes da língua inglesa por Layard, George Smith, Sayce e outros”.

“Assim, das pesquisas assírias, bem como de outras fontes, tornou-se reconhecido pelos mais eminentes estudiosos das principais cátedras da erudição Cristã que os relatos da criação com os quais, por quase dois mil anos, todas as descobertas científicas tiveram que ser ‘reconciliadas’ [...] foram simplesmente transcritas ou evoluídas de uma massa de mitos e lendas largamente derivadas, pelos Hebreus, de suas antigas relações com a Caldeia [...] e então arranjados em forma poética nos livros sagrados que nós herdamos”.⁵⁷³

White é também familiar às contribuições da crítica bíblica na Inglaterra. Ao descrever a “batalha” entre o evolucionismo e a teologia, referencia palestras do “bispo de Londres”, Frederick Temple – que assumiria o arcebispado de Canterbury no ano da publicação da *Warfare* – nas quais elogia a noção de um Deus que governa exclusivamente por causas secundárias estabelecidas desde a criação.⁵⁷⁴ Também menciona, ainda no mesmo capítulo, a publicação de *Lux Mundi*, obra inaugurada em solo inglês e que, segundo White, representaria uma tentativa de reconciliação do conflito entre a ciência e a teolia.⁵⁷⁵ A realidade americana também não foge, evidentemente, ao conhecimento de White. Por duas vezes menciona Moses Stuart, o “conservador” do seminário de Andover. Na primeira, White explica que a ideia de evolução por meio de seleção natural “foi enfrentada pelos protestos dos teólogos de Andover, encabeçados por Moses Stuart”; na segunda, Stuart manteve-se fiel à ideia da criação em seis

---

⁵⁷¹ WHITE, **Warfare**, vol. 1, p. 249.

⁵⁷² Ibidem, p. 20.

⁵⁷³ Ibidem, p. 22.

⁵⁷⁴ Ibidem, p. 82.

⁵⁷⁵ Ibidem, p. 24.

dias literais, no que foi afugentado p-elo professor James Kingsley, de Yale. O desfecho – previsível por mais de um motivo – foi que “a vitória estava com a ciência e a erudição aberta de Yale”.⁵⁷⁶

As influências de Lessing, de Wette e, eventualmente, dos deístas ou unitaristas americanos, aparece também em pontos esparsos de seu texto. Logo nas primeiras páginas do livro White apresenta a ideia de um criador originário de todas as coisas e acrescenta que se trata de uma “concepção, tão natural na infância da civilização, de um Criador que é um ser humano alargado trabalhando literalmente com suas próprias mãos [...]”.⁵⁷⁷ Ao mencionar a narrativa bíblica da criação, White surpreendentemente alude-a como “nosso sublime poema de criação”,⁵⁷⁸ indicando que não considera, nem por um instante, a possível historicidade das “palavras de abertura” do texto. O valor dos relatos bíblicos, portanto, em nada dependem de sua correspondência com a realidade natural. Por exemplo, no que tange à visão bíblica da luz e da escuridão, White diz que enormes esforços contribuíram para “obscurer o simples fato de que o texto original é uma preciosa revelação, a nós, de uma das mais antigas crenças registradas – a crença de que luz e trevas são entidades independentes dos corpos celestes [...]”.⁵⁷⁹ Tudo se resume, no final, aos valores morais que habitam essas lendas, como observa White em um parágrafo completo o bastante para merecer nossa atenção:

“Mais e mais, conforme nós consideramos os resultados da longa luta neste terreno, somos trazidos à conclusão de que o valor inestimável dos livros sagrados do mundo encontra-se em sua revelação da firme busca de nossa raça por mais altas concepções, crenças e aspirações, tanto na moral quanto na religião. Desdobrando e exibindo esse esforço de longa duração, cada um dos grandes livros sagrados do mundo é precioso, e, todos, no sentido mais elevado, são verdadeiros. Nenhum deles, de fato, se conforma à medida do que a humanidade agora alcançou na verdade histórica e científica [...]”⁵⁸⁰

Os motivos míticos e lendários, aqueles mesmos que os padres da igreja falharam em perceber, ressaltam particularmente aos olhos de White, que os vê por todos os lados nas Escrituras. Segundo White, “insistiu-se que as crostas e cascas legendárias de nossos livros

---

⁵⁷⁶ Ibidem, p. 224.

⁵⁷⁷ Ibidem, p. 2.

⁵⁷⁸ Ibidem, p. 10.

⁵⁷⁹ Ibidem, p. 12.

⁵⁸⁰ Ibidem, p. 23.

sagrados eram tão preciosas e nutritivas quanto as grandes verdades morais e religiosas que elas envolviam”,⁵⁸¹ o que significa que as verdades bíblicas, por mais que existam, estão “encapsuladas em um cenário de mito e lenda”⁵⁸². Aos “textos sagrados Hebreus”, sem sombra de dúvidas foram incorporadas “antigas lendas de criação”,⁵⁸³ mas afinal, perguntaria White, citando um anônimo arcebispo de Canterbury, “Não pode o Espírito Santo por vezes ter feito uso do mito e da lenda?”⁵⁸⁴

White insiste, ao longo de diversos capítulos, em uma suposta herança mítica dos hebreus em relação aos caldeus. Ao mencionar as teorias cosmogônicas, diz que

“tornou-se agora perfeitamente claro que das mesmas fontes que inspiraram os relatos de criação do universo entre os Caldeu-Babilônicos, os Assírios, os Fenícios e outras civilizações antigas, vieram as ideias que guardam tão proeminente lugar nos livros sagrados dos Hebreus”.⁵⁸⁵

Assim também, mencionando um estudioso de Oxford, comenta que “após apresentar alguns excertos dos tabletas de criação dos Caldeus, ele diz: ‘À luz destes fatos é difícil resistir à conclusão que a narrativa bíblica é extraída das mesmas fontes que esses outros relatos’”.⁵⁸⁶ Por fim, diante das descobertas recentes dos estudos em Assiriologia, “foi colocado além de qualquer dúvida razoável que a grande parte de relatos em Gênesis são simplesmente adaptações de mitos e lendas mais antigos, especialmente dos Caldeus”.⁵⁸⁷

Chama nossa atenção, contudo, que White aponta uma legendarização e mitificação não apenas no Antigo Testamento, mas também o Novo. De acordo com as “lendas Judaicas, uma estrela apareceu no nascimento de Moisés e foi vista pelos Magos do Egito, que informaram o rei”; assim também com Abraão e tradições greco-romanas. “A mesma concepção ingressou em nossos livros sagrados Cristãos”. Quanto aos sinais e maravilhas, “em uma das lendas Cristãs agrupadas em torno da crucificação, a escuridão se espalhou pela terra da sexta à nona

---

⁵⁸¹ Ibidem, p. 223.

⁵⁸² Ibidem, p. 264.

⁵⁸³ Ibidem, p. 30

⁵⁸⁴ Ibidem, p. 24.

⁵⁸⁵ Ibidem, p. 2.

⁵⁸⁶ Ibidem, p. 21.

⁵⁸⁷ Ibidem, p. 237.

hora”.⁵⁸⁸ Em uma discussão sobre geografia e cosmografia, White aponta que fluiu, a partir de uma visão de “universo como espécie de casa”, importantes ideias teológicas para o interior de “mitologias pagãs, judaicas e cristãs. Comum a todas elas são as lendas acerca da tentativa de mortais invadirem o aposento superior”.⁵⁸⁹ White menciona apenas, no que concerne à tradição judaico-cristã, a narrativa da Torre de Babel, mas seria exagero pensar que tivesse em mente a ascensão de Jesus (Atos dos Apóstolos 1), já que aponta o padrão mítico das “ascensões ao céu e descensões dele, ‘translações’, ‘assunções’ [...]”⁵⁹⁰ etc?, ou então a parábola de Lázaro e do homem rico (Lucas 16), no qual se expressa o desejo deste de desfrutar de uma mísera nesga das bênçãos dos céus? Não tomemos o não dito pelo dito, mas que não fique, também, a plausibilidade descartada.

*

De fato, o fascínio de White pela noção de “mito” e “lenda” é quase obsessivo. Que não transijamos com esse fato. O século XIX – e isso inclui White – muito souou para imprimir nas mentes modernas uma normalização, quase banalização, desses conceitos. A verdade, contudo, é que os termos e seus significados eram novos, e White realiza, em seu favor, um consistente trabalho de promoção e propaganda. É lógico supor que o conceito de mitos e lendas nas Escrituras tenha feito o sinuoso trajeto Heyne-Eichhorn-Parker-White. Eichhorn, contudo, restringira o uso do conceito de mito ao Antigo Testamento. Que White os tenha inferido também nos evangelhos só pode ser creditado ao binômio Strauss-Parker. Este último, assim, é a fonte de todo o jacobinismo bíblico de White.

Na parte IV de seu capítulo sobre o advento da crítica bíblica, White pontua seu trajeto nos Estados Unidos. Olhemos rapidamente para sua reconstrução. White nota que “Na América, a mesma luta entre as velhas ideias e as novas prosseguir”, e a “nova concepção dos livros sagrados” foi melhor representada por ninguém menos que Theodore Parker. Este,

“um pensador corajoso e de amplo alcance, – um erudito infatigável e com as mais profundas simpatias pela humanidade, – um homem chamado por um dos mais eminentes acadêmicos na Igreja Inglesa [Episcopal; referência a Jowett] de ‘um Titã religioso’, e por um distinto teólogo Francês de ‘um profeta’, ele lutou desde a escola de divindades até o tempo em que ele foi um

---

⁵⁸⁸ Ibidem, pp. 172-173.

⁵⁸⁹ Ibidem, p. 96.

⁵⁹⁰ Ibidem.

dos maiores estudiosos bíblicos e pregador para a maior congregação regular no continente Americano”.⁵⁹¹

A retórica é encomiástica, como sempre, e compromete a clareza de seu julgamento – como sempre. Sua missão foi “lançar luzes sobre nossas Sagradas Escrituras, e nisso ele foi um dos precursores do movimento agora corrente [...]”.⁵⁹² Como vimos, Parker simboliza mais o canto do cisne do que o choro recém-nascido. White reconhece, contudo, suas obras principais: a tradução da *Introdução*, de de Wette, seu sermão de 1841 e seu *Discurso*. Sua vida não foi fácil: rejeitado pelos unitaristas, acabou se retirando para a Itália onde morreu “nos períodos mais obscuros dos Estados Unidos”. Nenhum paralelo poderia ser melhor, diz White, que a morte de Moisés, aquele que pereceu sem poder vislumbrar ou desfrutar da terra prometida. Da mesma forma, pouco após sua morte teria sido publicada a obra *Essays and Reviews*, que, pela lógica de White, seria a terra do leite e mel onde Parker poderia ter repousado.

White nos surpreende pouco, portanto, quando relata, em sua autobiografia, que “mais do que qualquer outra pessoa, ele [Parker] fortaleceu minhas ideias teísticas e interrompeu qualquer tendência ao ateísmo”.⁵⁹³ Ora, que conclusões podemos tirar de um homem cujas inclinações ateístas foram contidas pelo mais indecoroso dos estudiosos bíblicos do continente? White era, sem dúvida, um Parkerita. O que lhe custaria caro. White sonhara com uma cadeira magisterial em Yale, e a possibilidade ganhava algum corpo nos idos de 1856. O problema é que “A Yale Corporation, composta quase inteiramente de Congregacionais ortodoxos, achava que suas convicções religiosas não estavam suficientemente assentadas”. Poderiam até aceitar um Episcopal, mas sabiam que ele se recusara a professar os Trinta e Nove Artigos de Fé e “persistiu a suspeita de que White fosse um Parkerita, o que fazia dele semelhante a um infiel aos olhos dos barbas cinzas de New Haven”. Resultado, “o quadro se recusou a fazer dele um membro dos docentes de Yale”.⁵⁹⁴

Significa que não há qualquer abismo entre White, o historiador da crítica bíblica, e White, o admirador da crítica bíblica. Emprega em sua análise, como ferramenta heurística mesmo, as ideias extraídas da disciplina. Seu texto, por todas as partes, seja ao tratar da

---

⁵⁹¹ WHITE, *Warfare*, vol. 2, p. 366.

⁵⁹² Ibidem, p. 367.

⁵⁹³ WHITE, *Autobiography*, vol. 2, p. 528.

⁵⁹⁴ ALTSCHULER, op. cit., p. 36.

astronomia antiga, da medicina medieval ou da psicologia moderna, ressoa com nitidez as conclusões do Deísmo inglês ou, mais especialmente, do racionalismo alemão. White, como vimos, se pretende um conhecedor, entusiasta e sequaz do criticismo bíblico, e tudo aquilo que essa “nova ciência” lhe informa, White o transporta, em forma de conclusão ou preconceito, para as páginas de sua história.

CONCLUSÃO

A conclusão final de nosso trabalho não pode ser muito mais do que a soma, ou o produto, de nossas conclusões parciais. Andrew White não fugiu à maldição que recai sobre todos os homens que se pretendem brilhantes, qual seja, a de estarem irremediavelmente atados às algemas de seu próprio tempo. White era um progressista, mas não um revolucionário. Seu vislumbre dos avivamentos religiosos fê-lo considerar que a revolução era um meio essencialmente nocivo, e que a *evolução* seria um trajeto mais saudável. A obra de Darwin alimentaria essa ideia na mente de White, que transformaria o pensamento evolutivo em uma *weltanschauung* que nortearia sua visão científica e religiosa.

O progressismo de White, presente há muito em suas ideias pela via do positivismo e facilmente verificável em suas obras, passa a ser definitivamente apurado pelo contato com o liberalismo teológico. A teologia liberal teutônica, radical do introito às notas de rodapé, se converteram no principal provedor de sua cosmovisão evolutiva e progressista. Não só a ciência etapista e empirista promovia sua visão religiosa, como seus princípios religiosos confirmavam e depuravam suas noções científicas.

White é vítima e algoz da “tese do conflito”. Sofrente, por ter escrito em um ambiente tão inclinado às metáforas e analogias bélicas; agente, conquanto tenha manuseado dados históricos com reduzidos escrúpulos intelectuais. Ainda que tenha se esforçado por dissociar “religião” de “teologia”, seu esforço foi vão. A metáfora marcial era demasiadamente forte, e obscureceu qualquer nuance que poderia haver na obra. Ademais, White emprega uma distinção cuja sutileza foi ignorada pelo homem comum e pelos acadêmicos em geral. A cunha que separa teologia de religião não passa de uma idiossincrasia whiteana que custou muito caro a White e à historiografia da ciência. Não deixa de ser uma ingenuidade, afirmemos sem hesitação, procurar preservar a “religião” após quase mil páginas de descrição de confrontos entre homens da igreja e homens de ciência. Esperar que a conclusão final de seus leitores seja que a “religião” e a “ciência” formam uma boa e eterna amizade ultrapassa as barreiras do bom senso. Lembremos que White qualifica as “concepções medievais do Cristianismo” de “ameaça a toda evolução normal da sociedade”, além de constituir uma “séria barreira à religião e à moral”.⁵⁹⁵

---

⁵⁹⁵ WHITE, *Warfare*, vol. 1, p. VI.

Isso explica, no fim das contas, como White conseguiu realizar aquilo que, dizia ele, era o mais abominável: transmitir a falsa ideia de que a ciência e a religião são antagônicas. Ou, apelando para sua metáfora, explodir a represa e permitir ao rio inundar a vila. Ao se tornar a referência historiográfica a ser superada no que tange ao relacionamento entre ciência e religião, White é forçado a se conformar com um posto que amaldiçoaria se fosse vivo. Nunca, antes ou depois de White, seus conceitos específicos de “religião”, “ciência” e “teologia” foram empregados pela historiografia da ciência, o que explica, em grande medida, por que White caiu em descrédito. Ainda assim, é quase incompreensível como autores da envergadura de James Moore se aventurem a afirmar que sua obra porta “justiça e equilíbrio”⁵⁹⁶ em seus julgamentos, ou, como Altschuler, dizer que “Apesar de White *ocasionalmente* exagerar e exacerbar suas descobertas, *A Guerra da Ciência* foi bem pesquisada”.⁵⁹⁷ É notório, ademais, como o linguajar pugnaz persiste na historiografia. Mariconda não resiste à afirmação de que

“A vitória retumbante sobre Scheiner [...] provocam uma insatisfação crescente nos setores universitários tradicionalistas mais conservadores que, não tendo como responder às críticas de Galileu aos princípios cosmológicos aristotélicos, mudam o campo de batalha e passam ao ataque, levantando uma oposição teológica ao sistema de Copérnico”.⁵⁹⁸

O parágrafo, como se vê, poderia ter sido extraído diretamente da *Warfare*. Obra que, lembremos, não faz qualquer sentido se apartada dos embaraços da Universidade de Cornell. Assim como as catedrais medievais deveriam ser uma “Bíblia de pedra”, a *Warfare* é, em grande medida, a Cornell em papel. Todos os valores pedagógicos, epistemológicos e científicos que norteiam a universidade, porque presidida por Andrew Dickson White se manifestam nessa história singular. O triunfo dos pressupostos e da conclusão da *Warfare* seria o triunfo da universidade. Felizmente, para Cornell, a instituição permanece hirta, ao passo que sua defesa semi-jurídica foi relegada ao ostracismo.

White, como seus companheiros transatlânticos, militava pela profissionalização da ciência. Ao passo que Huxley e seu grêmio faziam-no na competência de “cientistas”, White o empreendia na qualidade de presidente universitário. Enquanto, para os primeiros, faltava-lhes o reconhecimento institucional, a Andrew White, com uma instituição em mãos, faltava-lhe a

---

⁵⁹⁶ MOORE, op. cit., p. 37.

⁵⁹⁷ ALTSCHULER, op. cit., p. 209.

⁵⁹⁸ MARICONDA, op. cit., p. 24.

matéria-prima e a defesa formal de seu projeto. White dificilmente poderia ser chamado de “bulldog” de Darwin, e Huxley jamais apelaria a sutilezas conceituais como White, mas o paralelo de suas militâncias revela a dimensão social, para além da epistemológica, em jogo no século XIX.

Que dizer, enfim, de Andrew Dickson White e sua obra? Ao historiador que abandonou a pretensão ingênua e vaidosa da imparcialidade, ao historiador que, como este que agora escreve, entende que o juízo explícito é deveras mais justo e mais honesto que a falsa isenção, que o apartidarismo inocente, a esse historiador a nossa conclusão não deve espantar: o que temos diante de nós, ao segurarmos a obra corpulenta de Andrew D. White, não é, no final, uma investigação a serviço da verdade, mas uma história à serventia de um homem e uma fábula a serviço de suas vísceras.

APÊNDICES

APÊNDICE A.

Introdução [à The Warfare of Science with Theology in Christendom, por Andrew Dickson White.]*

1. Meu livro está pronto para a gráfica, e conforme inicio este prefácio, meus olhos vislumbram a multidão de camponeses russos trabalhando no Neva, abaixo de minhas janelas. Com picareta e pá eles estão deixando os raios do sol de abril adentrar a grande barreira de gelo que ata os modernos cais e a velha fortaleza de granito onde repousam os ossos dos czares Romanov.

2. Esta barreira já está enfraquecida; é amplamente deteriorada, em muitos lugares fina e por toda parte traiçoeira; mas é, como um todo, tão vasta, tão cristalizada sobre velhos pedregulhos, tão incrustada em vaus, tão encravada em fissuras de ambas as margens, que representa um grande perigo. As águas de milhares de riachos acima inundados a pressionam; escombros e entulhos se acumulam contra ela; todos sabem que ela deve ceder. Mas há o risco de que ela possa resistir à pressão por muito tempo e romper-se subitamente, arrancando até mesmo os cais de granito de suas fundações, trazendo desolação a uma vasta população e deixando, após a subsidência da inundação, um rastro de lodo generalizado, um leito de criação fértil para germes e doenças.

3. Mas os pacientes *mujiques* estão fazendo a coisa certa. A barreira, exposta cada vez mais ao calor da primavera pelos rastros de canais que eles estão cavando, romper-se-á gradualmente e o rio fluirá em beneficência e beleza.

4. Meu trabalho neste livro é como aquele dos *mujiques* russos no Neva. Eu simplesmente tento auxiliar em deixar a luz da verdade histórica adentrar aquela massa

---

* A sequência da paginação original do texto está indicada em algarismos romanos, negritos e sublinhados. Os parágrafos, livres no original, foram aqui numerados. A pontuação foi mantida como no original e as maiúsculas foram mantidas ou alteradas conforme as regras da língua portuguesa. Termos ou expressões mantidas pelo autor em língua estrangeira foram aqui também preservados na língua original.

decadente de pensamento antiquado que amarra o mundo moderno às concepções medievais vi do Cristianismo e que ainda persiste entre nós – uma gravíssima barreira à religião e à moral, e uma ameaça à toda evolução normal da sociedade.

5. Pois por detrás desta barreira, a inundação está subindo rapidamente – a inundação de conhecimento acumulado e novos pensamentos; e esta barreira também, embora melificada e em muitos lugares delicada, cria um perigo – o perigo de uma súbita ruptura, dolorosa e calamitosa, arrastando diante de si não apenas credos antiquados e dogmas nocivos, mas ideais e princípios estimados, e até mesmo arrancando as mais preciosas fundações morais e religiosas de todo o tecido social e político.

6. Minha esperança é ajudar – ainda que seja só um pouco – na dissolução gradual e saudável dessa massa de irracionalidade, para que a corrente de “religião pura e imaculada” possa fluir ampla e desimpedida, uma benção para a humanidade.

7. E agora, algumas palavras acerca da evolução deste livro.

8. Já vai pouco mais que um quarto de século desde que eu me empenhei com Ezra Cornell na fundação da universidade que leva seu nome honrado.

9. Nossa proposta era estabelecer no Estado de Nova York uma instituição para pesquisa e instrução avançada, na qual a ciência, pura e aplicada, deveria ter um lugar equiparado à literatura; na qual o estudo de literatura, antiga e moderna, deveria ser emancipada, tanto quanto possível, da pedantice; e que deveria ser livre de diversos embaraços inúteis e métodos perversos que naquele período prejudicavam muitas, se não a maioria, das faculdades e universidades americanas.

10. Nós determinamos especificamente que a instituição não deveria estar sob controle de nenhum partido político e de nenhuma denominação,^a e com a aprovação do Sr. Cornell eu tomei provisões rigorosas nesse sentido no contrato.

11. Certamente jamais passou pela cabeça de nenhum de nós que, nisso tudo, estivéssemos fazendo qualquer coisa irreligiosa ou não-cristã. O Sr. Cornell foi nomeado um

---

^a Original: *religious sect*. A opção por “denominação” em vez de “seita” ganha em sentido histórico no contexto português, embora perca no sentido semântico, já que alude a uma forma de separatismo que White combatia. O adjetivo *sectário*, por sua vez, se encaixa adequadamente na língua portuguesa e será usado quando incidir no texto.

membro da Sociedade dos Amigos; ele, com sua fortuna, auxiliou liberalmente toda forma de esforço cristãos que encontrou à sua volta, e dentre os curadores da biblioteca pública vii que ele já havia fundado, ele nomeara todos os clérigos da cidade – Católicos e Protestantes. Quanto a mim, eu fui criado como um homem de igreja, havia recentemente sido eleito curador de uma faculdade confessional^β e professor em outra; aqueles mais próximos e mais queridos a mim eram devotadamente religiosos; e, se me for permitido falar sobre um assunto tão pessoal, minhas amizades mais diletas foram com homens e mulheres profundamente religiosos, e minhas maiores fontes de alegria eram a arquitetura eclesiástica, a música religiosa e as mais devotas formas de poesia. Longe de desejar prejudicar o Cristianismo, nós dois esperávamos promovê-lo; mas nós não confundíamos religião com sectarismo, e nós víamos no caráter sectário das universidades e faculdades americanas, em geral, uma razão da pobreza da instrução avançada oferecida em muitas delas.

12. Não era necessária muita perspicácia para ver que um sistema de controle que, ao selecionar um professor de Matemática, Linguagem, Retórica, Física ou Química, perguntasse primeiro e acima de tudo a qual denominação, ou mesmo a qual ala ou ramo de uma denominação pertencia, dificilmente poderia contribuir para o avanço do desenvolvimento moral, religioso ou intelectual da humanidade.

13. As razões para a nova fundação parecem-nos, portanto, tão persuasivas que esperávamos a cooperação de todos os bons cidadãos e não antecipávamos nenhuma oposição de qualquer parte.

14. Quando olho para trás por sobre os anos sucedidos, eu não sei se devo ficar mais perplexo ou jocoso com nossa simplicidade.

15. A oposição começou imediatamente. Na Legislatura do Estado, confrontou-nos a todo tempo, e rapidamente estava incendiada por todo o estado – desde o bom bispo Protestante que proclamava que todos os professores deveriam ser ordenados, já que à Igreja apenas foi dado o comando “Vão, ensinem todas as nações”, até o sacerdote zeloso que publicou uma charge em que Goldwin Smith – um acadêmico profundamente cristão – tinha vindo até Cornell para inculcar a “infidelidade do *Westminster Review*”; e desde o eminente ministro que foi de cidade em cidade denunciando as “tendências ateístas e panteístas” da educação proposta até o

---

^β Original: *church college*.

pérfido ministro que informou a um sínodo denominacional que Agassiz, o último grande oponente de Darwin e um de- VIII voto teísta, estava “pregando Darwinismo e ateísmo” na nova instituição.

16. Conforme a luta se aprofundou, conforme resoluções hostis foram introduzidas em vários corpos eclesiásticos, conforme clérigos honrados alertavam solenemente seus rebanhos, primeiramente contra o “ateísmo”, depois contra a “infidelidade”, e finalmente contra o “indiferentismo” da universidade, conforme devotos pastores se empenhavam para dissuadir jovens rapazes da matrícula, eu tomei a defensiva, e, em resposta a vários ataques dos púlpitos e jornais religiosos, procurei aliviar os medos do público. A “doce razoabilidade” foi plenamente buscada. Estabeleceu-se e promoveu-se na universidade talvez o mais efetivo púlpito cristão, e um dos mais vigorosos ramos da Associação o Cristã nos Estados Unidos até então; mas tudo isso não resultou em nada para repelir o ataque. A cláusula do contrato da universidade proibindo-a de oferecer predominância às doutrinas de qualquer denominação, e sobretudo o fato de que muita proeminência foi dada à instrução em vários ramos da ciência, parece ter prevenido qualquer acordo, e logo se tornou claro que permanecer na defensiva apenas deixava as coisas piores. Então aconteceu que me sobreveio uma noção da real dificuldade – o antagonismo entre a visão teológica e científica do universo e da educação em relação a esta; e foi assim que, tendo sido convidado para ministrar uma palestra no grande salão do Cooper Institute, em Nova York, eu tomei como meu assunto *The Battlefields of Science*,⁷ defendendo a tese que segue:

17. “Em toda a história moderna, a interferência na ciência em nome do suposto interesse da religião, independentemente do quão ciosa tal interferência possa ter sido, resultou no mais direto malefício tanto para a religião quanto para a ciência, e isto invariavelmente; e, por outro lado, toda investigação científica desimpedida, independentemente do quão perigosa para a religião alguns de seus estágios podem ter parecido à época, resultou invariavelmente no mais alto benefício tanto para a religião quanto para a ciência.”

18. A palestra foi publicada no dia seguinte no *New York Tribune* a pedido de Horace Greeley, seu editor, que também era um dos curadores da Universidade de Cornell. Como resultado dessa ampla publicação e diversos a- IX taques que ela elucidou, fui solicitado a defender minha tese perante várias associações universitárias e clubes literários; e eu devo sempre me lembrar com gratidão de que entre

---

⁷ Na publicação pelo jornal New York Tribune, o título aparece hifenizado: *The Battle-Fields of Science*.

aqueles que estiveram do meu lado e me apresentaram no tablado de palestras, com palavras de aprovação e ânimo, estava meu venerado instrutor, o Rev. Dr. Theodore Dwight Woolsey, àquele tempo Presidente da Faculdade de Yale.

19. Minha palestra cresceu – primeiro em um par de artigos de revistas, e então em um pequeno livro chamado *The Warfare of Science*, para o qual, quando republicado na Inglaterra, o Prof. John Tyndall escreveu um prefácio.

20. Diversas traduções deste pequeno livro foram publicadas, mas a coisa mais curiosa em sua história é o fato de que uma introdução muito amigável à tradução sueca foi escrita por um bispo luterano.

21. Enquanto isso, o Prof. John W. Draper publicou seu livro sobre *The Conflict between Science and Religion*, uma obra de grande habilidade, a qual, como eu pensava então, encerrava a questão no que dizia respeito à atenção que dedicaria a ela.

22. Mas duas coisas me levaram a continuar desenvolvendo meu próprio trabalho neste campo: primeiro, eu havia me interessado profundamente sobre isso, e não poderia evitar de dirigir-lhe minhas observações e estudos; segundo, por mais que eu admirasse o tratamento de Draper das questões envolvidas, seu ponto de vista e modo de olhar para a história eram diferentes dos meus.

23. Ele considerava a luta como sendo entre Ciência e Religião. Eu acreditava então, e estou convencido agora, de que era uma luta entre Ciência e Teologia Dogmática.

24. Cada vez mais eu via que era um conflito entre duas épocas na evolução do pensamento humano – a teológica e a científica.

25. Portanto eu continuei, e de tempos em tempos publicava *New Chapters in the Warfare of Science* como artigos de revistas na *The Popular Science Monthly*. Isso foi feito debaixo de muitas dificuldades. Por vinte anos, como Presidente da Universidade de Cornell e Professor de História naquela instituição, eu estive imerso na obra de seu desenvolvimento inicial. Além disso, eu não conseguia manter-me totalmente distante das questões públicas, e fui enviado três vezes pelo Governo dos Estados Unidos para realizar deveres públicos no

exterior: primeiro, como comissário x em São Domingos, em 1870; depois como embaixador^δ na Alemanha, em 1879; finalmente, como embaixador na Rússia, em 1892; e também fui chamado pelo Estado de Nova York para realizar considerável trabalho em conexão com exposições internacionais na Filadélfia e em Paris. Eu também fui forçado, de tempos em tempos, a me livrar da sobrecarga de trabalho por meio de viagens.

26. A diversidade de residências e ocupações derivadas dessas causas podem talvez explicar algumas peculiaridades neste livro que poderiam, outrossim, atrapalhar meu leitor.

27. Enquanto essas viagens me permitiram coletar materiais por um vasto raio – no Novo Mundo, de Quebec a São Domingos e de Boston ao México, São Francisco e Seattle, e no Velho Mundo, de Trondheim a Cairo e de São Petersburgo a Palermo – elas frequentemente me obrigaram a escrever em circunstâncias não muito favoráveis: às vezes em um navio a vapor no Atlântico, às vezes em um barco no Nilo, e não apenas em minha própria biblioteca em Cornell, mas na de Berlim, Helsinque, Munique, Florença e no Museu Britânico. Este fato explicará ao leitor benevolente não apenas a citação de diferentes edições da mesma autoridade em diferentes capítulos, mas algumas interações que na firme quietude de minha própria biblioteca não teriam sido realizadas.

28. Tem sido meu constante esforço escrever para o leitor geral, evitando, tanto quanto possível, termos técnicos e escolásticos, e afirmando a simples verdade como ela se apresenta a mim.

29. Que erros de omissão e comissão serão encontrados aqui e ali é provável – não, é certo; mas a essência do livro irá, acredito, ser julgada completamente verdadeira. Sou encorajado nesta crença pelo fato de que, dos três mais amargos ataques que esta obra, em sua forma inicial, já encontrou, uma foi puramente declamatória, objurgatória e exortatória, e as outras foram baseadas na ignorância dos fatos facilmente demonstráveis.

30. E aqui eu devo expressar minha gratidão àqueles que têm me auxiliado. Primeiro e acima de tudo a meu antigo estudante e querido amigo, prof. George Lincoln Burr, da Universidade de Cornell, cujas contribuições, sugestões, críticas e alertas me fazem profundamente devedor; também a meus amigos U. x G. Weatherly, antigo Companheiro Viajante de Cornell, agora Professor Assistente na

---

^δ Original: *minister*.

Universidade de Indiana, – Prof. e Sra. Earl Banes e Prof. William H. Hudson, da Universidade de Stanford, – e Prof. E. P. Evans, anteriormente da Universidade de Michigan, mas agora de Munique, pelo auxílio extensivo em pesquisas sobre as linhas que eu indiquei a eles, mas que eu jamais poderia ter levado a cabo sem sua cooperação. Em bibliotecas em casa e no exterior, eles todos trabalharam para mim eficientemente, e eu sou profundamente grato a eles.

31. Este livro é apresentado como uma espécie de *Festschrift* – um tributo à Universidade de Cornell que ingressa em seu segundo quarto de século de existência, e provavelmente meu último tributo.

32. As ideias pelas quais uma luta tão amarga foi realizada em sua fundação triunfaram. Seus professores, compondo mais de cento e cinquenta; seus estudantes, compondo pouco menos de dois mil; seus nobres equipamentos e construções; as doações munificentes, agora contabilizando milhões de dólares, que foram recebidas de homens e mulheres de espírito público; as evidências da confiança pública por todos os lados; e, acima de tudo, a adoção de seus princípios cardeais e principais características por várias instituições de ensino em outros estados, mostram isso abundantemente. Mas houve um triunfo muito maior e mais amplo. Por toda a parte entre as principais nações modernas a mesma tendência geral é vista. Durante o quarto de século findado, o controle da instrução pública, não apenas na América, mas nas principais nações da Europa, passou cada vez mais do clero ao laicado. Não apenas os presidentes das maiores universidades dos Estados Unidos são, com uma ou outra exceção, leigos, como a mesma coisa é vista nas velhas fortalezas europeias da teologia metafísica. Em minha primeira visita a Oxford e Cambridge, quarta anos atrás, elas estavam inteiramente sob controle eclesiástico. Agora, tudo isso mudou. Um eminente integrante do atual Governo Britânico disse recentemente, “Um candidato a um alto posto universitário cai em desvantagem se ordenado.” Eu me refiro a isso sem o menor sentimento de hostilidade em relação ao clero, pois não possuo nenhuma; entre eles estão muitos de meus mais queridos amigos; ninguém honra seu trabalho apropriado mais do que eu; mas o fato acima é simplesmente notado como prova da xii continuidade daquela evolução que eu me empenhei em descrever nesta série de monografias – uma evolução, de fato, na qual a guerra da Teologia contra a Ciência tem sido um dos mais ativos e poderosos agentes. Minha crença é que no campo deixado a eles – seu campo, propriamente – o clero fará cada vez mais, conforme eles deixam de lutar contra os métodos e conclusões científicas, e trabalham de forma ainda mais nobre e mais bela do que qualquer coisa que eles tenham feito até aqui. E isto é dizer muito. Minha convicção é que a

Ciência, embora tenha evidentemente derrotado a Teologia Dogmática baseada em textos bíblicos e antigos modos de pensamento, caminhará de mãos dadas com a Religião; e que, embora o controle teológico continuará a diminuir, a Religião, vista na identificação de “um Poder no universo, não nós mesmos, que promove justiça,” e no amor de Deus e de nosso vizinho, irá firmemente crescer cada vez mais forte, não apenas nas instituições americanas de ensino mas no mundo como um todo. Assim, possam a declaração de Miqueias quanto às demandas de Jeová, as definições de São Tiago de “religião pura e imaculada,” e, sobretudo, os preceitos e ideais do próprio abençoado Fundador do Cristianismo, ser aplicadas cada vez mais efetivamente na humanidade.

33. Encerro este prefácio alguns dias depois de que suas primeiras linhas foram escritas. O sol da primavera fez o seu trabalho no Neva; o grande rio corre tranquilamente, uma benção e alegria; os *mujiques* foram esquecidos.

A. D. W.

LEGAÇÃO DOS ESTADOS UNIDOS, SÃO PETERSBURGO,

14 de abril de 1894

P. S. – Devido a um desejo de dar uma revisão mais completa a algumas partes de meu trabalho, ele foi privado do prelo até a presente data.

A. D. W.

UNIVERSIDADE DE CORNELL, ITHACA, N. Y.,

15 de agosto de 1895

BIBLIOGRAFIA

AMUNDSEN, Darell. Medieval Canon Law on Medical and Surgical Practice by the Clergy. **Bulletin of the History of Medicine**, n. 52 (1978): 22-44.

ALTSCHULER, Glenn C. **Andrew D. White – Educator, Historian, Diplomat**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1979.

BAIRD, William. **History of New Testament Research, volume one**: from deism to Tübingen. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

BARKER, Peter. The role of religion in the Lutheran response to Copernicus. In: OSLER, Margaret J. **Rethinking the Scientific Revolution**. New York: Cambridge University Press, 2000, pp. 59-88.

BATTERSHALL, Walton. The Warfare of Science with Theology (Resenha). **North American Review**, n. 165, jul. 1897, pp. 87-98.

BEACH, Mark B. Andrew Dickson White as ex-president: the plight of a retired reformer. **American Quarterly**, v. 17, n. 2, parte 1, verão 1965, pp. 239-247.

BEECHER, Henry Ward. The two revelations. In: KENNEDY, Gail. **Evolution and Religion: The Conflict Between Science and Theology in Modern America**. Boston: D. C. Heath and Company, 1957, pp. 14-21.

BEAU, Bryan F. Le. Science and Religion: A Historical Perspective on the Conflict over Teaching Evolution in the Schools. **Radical History Review**, Durham, n. 99, outono 2007, pp. 187-201.

BEBBINGTON, David W. Science and Evangelical Theology in Britain from Wesley to Orr. In: LIVINGSTONE, David N.; HART, D. G.; NOLL, Mark A. **Evangelicals and Science in Historical Perspective**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 120-141.

BECKER, Carl L. **Cornell University: Founders and the Founding**. Ithaca: Cornell University Press, 1943.

BLACKWELL, Richard J. Galileo Galilei. In: FERNGREN, Gary B. **Science and Religion: A Historical Introduction**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 105-116.

BLUMENTHAL, Geoffrey. Diplomacy, Patronage, and the Preface of *De Revolutionibus*. **Journal for the History of Astronomy**, v. 44, 2013, pp. 75-92.

BOZEMAN, Theodore Dwight. **Protestants in an Age of Science: The Baconian Ideal and Antebellum American Religious Thought**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1977.

BROWN, Jerry Wayne. **The Rise of Biblical Criticism in America, 1800-1870**. Middletown: Wesleyan University Press, 1969.

BROOKE, John Hedley. Natural Theology. In: FERNGREN, Gary B. **Science and Religion: A Historical Introduction**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 163-175.

_____. The History of Science and Religion: Some Evangelical Dimensions. In: LIVINGSTONE, David N.; HART, D. G.; NOLL, Mark A. **Evangelicals and Science in Historical Perspective**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 17-40.

_____. **Science and Religion**. Some historical perspectives. New York: Cambridge University Press, 1991.

CANNON, Susan Faye. **Science in Culture: The Early Victorian Period**. New York: Dawson, Folkestone, and Science History Publications, 1978.

CAIRNS, John C. Carl Becker: an American Liberal. **The Journal of Politics**, v. 16, n. 4, nov. 1954, pp.623-644.

CAUDILL, Edward. **Darwinism in the press**. The evolution of an idea. Hillsdale: Routledge, 2009.

CHADWICK, Owen. **The secularization of the European mind in the 19th century**. Worcester: Cambridge University Press, 1985.

COHEN, H. F. **The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

COHEN, I. Bernard. **Revolution in Science**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

COCK, Randolph. Scientific Servicemen in the Royal Navy and the Professionalisation of Science, 1816-1855. In: KNIGHT, David M.; EDDY, Matthew D. **Science and Beliefs**. From natural philosophy to natural science, 1700-1900. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005, pp. 95-112.

CORBETT, Ross J. Locke's Biblical Critique. **The Review of Politics**, v. 74, n.1, inverno 2012, pp. 27-51.

CORMACK, Lesley B. That Medieval Christians Taught That the Earth Was Flat. In: NUMBERS, Ronald (Ed.). **Galileo goes to jail and other myths about science and religion**. Harvard University Press, 2009, pp. 30-31.

DANIELS, George H. **American Science in the Age of Jackson**. New York: Columbia University Press, 1968.

DANIELSON, DENNIS, **The First Copernican: Georg Joachim Rheticus and the Rise of the Copernican Revolution**. New York: Walker & Co., 2006.

DAY, Matthew. Reading the fossils of faith: Thomas Henry Huxley and the Evolutionary subtext of the synoptic problem. **Church History**, v. 74, n. 3, set. 2005, pp. 534-556.

DAVIS, Edward B.; Winship, Michael P. Early Modern Protestantism. In: FERNGREN, Gary B. **Science and Religion: A Historical Introduction**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 117-129.

DAVIS, Edward B.; COLLINS, Robin. Scientific Naturalism. In: FERNGREN, Gary B. **Science and Religion: A Historical Introduction**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 322-334.

DE WINTER, Urbain J. Unamuno y Andrew Dickson White: dos cartas inéditas. **Bulletin Hispanique**, v. 79, n. 1-2, 1977, pp. 183-201.

DREYER, J. L. E. **A history of astronomy from Thales to Kepler**. New York: Dover Publications, 1953.

DIXON, Thomas. The Invention of Altruism: Auguste Comte's Positive Polity and Repectable Unbelief in Victorian Britain. In: KNIGHT, David M.; EDDY, Matthew D. **Science and Beliefs**. From natural philosophy to natural science, 1700-1900. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005, pp. 195-213.

ELSHAKRY, Marwa. The Gospel of Science and American Evangelism in late Ottoman Beirut. **Past and Present**, n. 196, ago. 2007, pp. 173-214.

EVANS, John H.; EVANS, Michael S. Religion and Science: Beyond the epistemological conflict narrative. **Annual Review of Sociology**, v. 34, 2008, pp. 87-105.

FARRELLY, Maura Jane. "God is the Author of Both": Science, Religion, and the Intellectualization of American Methodism. **Church History**, v. 77, n.3, set. 2008, pp. 659-687.

FELDMAN, Noah. Religion and the earthly city. **Social Research**, v. 76, n. 4, inverno 2009, pp. 989-1000.

FLEMING, Donald. **John William Draper and the Religion of Science**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1950.

FORDE, Steven. Natural Law, Theology and Morality in Locke. *American Journal of Political Science*, v. 45, n. 2, abr. 2001, pp. 396-409.

GARWOOD, Christine. **Flat earth: the history of an infamous idea**. New York: Thomas Dunne Books, 2008.

GILLESPIE, Neal C. **Charles Darwin and the problem of Creation**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1979.

_____. Preparing for Darwin: Conchology and Natural Theology in Anglo-American Natural History. **Studies in History of Biology**, v. 7, 1983, pp. 93-145.

GRAFTON, Anthony. The History of Ideas: Precept and Practice, 1950-2000 and beyond. **Journal of the History of Ideas**, v. 67, n. 1, jan. 2006, pp. 1-32.

GREENE, John C. **Darwin and the Modern World View**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981.

_____. **The death of Adam**. Evolution and its impact on western thought. Claremont: Regina Books, 2007.

HAAS JR., J. W. John Wesley's Views on Science and Christianity: An Examination of the Charge of Antiscience. **Church History**, v. 63, n. 3, set. 1994, pp. 378-392.

HALL, Michael G. Renaissance Science in Puritan New England. In: LEWIS, Archibald R. (ed). **Aspects of the Renaissance: A Symposium**. Austin: University of Texas Press, 1967, pp. 123-136.

HANNAM, James. Modern Science's Christian Sources: Exploding the persistent myth that Christianity impeded the growth of science. **First Things**, out. 2011, pp. 47-51.

HABER, Francis C. **The Age of the World: Moses to Darwin**. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1959.

HART, D. G. Evangelicals, Biblical Scholarship, and the Politics of the Modern American Academy. In: LIVINGSTONE, David N.; HART, D. G.; NOLL, Mark A. **Evangelicals and Science in Historical Perspective**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 306-326.

HARRISVILLE, Roy A. & SUNDBERG, Walter. **The Bible in Modern Culture: theology and historical-critical method from Spinoza do Käsemann**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

HARRILL, J. Albert. The use of the New Testament in the American slavery controversy: A case history in the hermeneutical tension between Biblical Criticism and Christian moral debate. **Religion and American Culture: A Journal of Interpretation**, v. 10, n. 2. Berkeley, 2000, pp. 149-186.

HEROLD, Aaron L. "The chief characteristical mark of the true church": John Locke's theology of toleration and his case for civil religion. **The Review of Politics**, v. 76, n. 2, mar. 2014, pp. 195-221.

HIMMELFARB, Gertrude. **The Roads to Modernity: the British, French and American enlightenments**. New York: First Vintage Books, 2004.

HODGE, Charles. **What is Darwinism?** San Bernardino: Tredition Classics, 2013.

HODGE, M. J. S (eds.). **Companion to the History of Modern Science**. Londres e New York: Routledge Companion Encyclopaedias, 1990, pp. 980-89.

HOFSTADTER, Richard. **Social Darwinism in American Thought**. Boston: Beacon, 1955.

HOLIFIELD, E. Brooks. **Theology in America: Christian thought from the age of the puritans to the civil war**. New Haven & London: Yale University Press, 2003.

HORNBERGER, Theodore. Puritanism and Science: The Relationship Revealed in the Writings of John Cotton. **New England Quarterly**, v. 10, 1937, pp. 503-515.

HOVENKAMP, Herbert. **Science and Religion in America, 1800-1860**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1978.

HOWELL, Kenneth J. Did the bulldog bite the bishop? An Anglican bishop, an agnostic scientist, and a Roman Pontiff. **Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture**, v. 6, n. 3, verão 2003, pp. 41-67.

HURET, Romain. All in the family again? Political historians and the challenge of social history. **The Journal of Policy History**, v. 21, n. 3, 2009, pp. 239-263.

ISRAEL, Jonathan Irvine. **Radical Enlightenment**: philosophy and the making of modernity, 1650-1750. New York: Oxford University Press, 2001.

JAMES, Frank A. J. L. An 'Open Clash between Science and the Church'? Wilberforce, Huxley and Hooker on Darwin at the British Association, Oxford, 1860. In: KNIGHT, David M.; EDDY, Matthew D. **Science and Beliefs**. From natural philosophy to natural science, 1700-1900. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005, pp. 171-194.

KENNEDY, Gail. **Evolution and Religion**: The Conflict Between Science and Theology in Modern America. Boston: D. C. Heath and Company, 1957.

KOELSCH, William A. Miss Semple meets the historians: the failed AHA 1907 conference on geography and history and what happened afterwards. **Journal of Historical Geography**, v. 45, 2014, pp. 50-58.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. **A Revolução Copernicana**. Lisboa: Edições 70, 1957.

LAW, David R. **The Historical-Critical Method**. London e New York, T&T Clark International.

LARSEN, Timothy. "War is over, if you want it": beyond the conflict between faith and science. **Perspectives on Science and Christian Faith**, v. 60, n. 3, set. 2008, pp. 147-155.

LESLIE, Bruce. The Transatlantic World of Higher Education: Americans at German Universities, 1776-1914, by Anja Werner. (Resenha de livro). **The Journal of Southern History**, v. 80, n. 3, ago. 2014, pp. 688-689.

LIVINGSTONE, David N. Situating Evangelical Responses to Evolution. In: LIVINGSTONE, David N.; HART, D. G.; NOLL, Mark A. **Evangelicals and Science in Historical Perspective**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 193-219.

_____.; HART, D. G.; NOLL, Mark A. **Evangelicals and Science in Historical Perspective**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 234-243.

_____. Science and Religion. **Osiris**, vol. 1, 1985, pp. 59-80.

LOCKWOOD, Rose. The Scientific Revolution in Seventeenth-Century New England. **New England Quarterly**, n. 53, 1980, pp. 76-95.

LOEWENBERG, Bert James. The Controversy over Evolution in New England. **New England Quarterly**, v. 8, 1935, pp. 232-257;

_____. The Reaction of American Scientists to Darwinism. **American Historical Review**, n. 38, 1933, pp. 687-701;

_____. Darwinism comes to America. **Mississippi Valley Historical Review**, v. 28, 1941, pp. 339-368.

MARICONDA, Pablo Rubén. O *Diálogo* e a condenação. In: GALILEI, Galileu. **Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano**. São Paulo: Discurso Editorial e Imprensa Oficial, 2004.

MARSDEN, George M. **The Soul of the American University**: From Protestant Establishment to Established Nonbelief. New York: Oxford University Press, 1994.

MERTON, R. K. Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England. **Osiris**, v. 4, n. 2, 1938, pp. 360-632.

_____. **Fundamentalism and American Culture**. New York: Oxford University Press, 2006.

MILLER, Perry. **The New England Mind**: The Seventeenth Century. New York: McMillan, 1939.

_____. **The New England Mind**: From Colony to Province. Cambridge: Harvard University Press, 1953.

MOORE, James R. **The Post-Darwinian Controversies**: A study of the Protestant struggle to come to terms with Darwin in Great Britain and America 1870-1900. Bristol: Cambridge University Press, 1979.

_____. Charles Darwin. In: In: FERNGREN, Gary B. **Science and Religion**: A Historical Introduction. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 208-218.

_____. Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century. In: LINDBERG, David C.; NUMBERS, Ronald L. **God and Nature**: Historical essays on the encounter between Christianity and Science. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986, pp. 322-350.

MORISON, Samuel Eliot. The Harvard School of Astronomy in the Seventeenth Century. **New England Quarterly**, v. 7, 1934, pp. 3-24.

MORRELL, J. B. Science in Culture: The Early Victorian Period (Resenha). In: **History of Science**, v. 18, mar. 1980, pp. 39-45.

_____. "Professionalisation". In: OLBY, R. C.; CANTOR, G. N.; CHRISTIE, J. R. R.; (eds.). **Companion to the History of Modern Science**. Londres e New York: Routledge Companion Encyclopaedias, 1990, pp. 980-89.

NOLL, Mark. **A History of Christianity in the United States and Canada**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.

_____. Evangelicalism and Fundamentalism. In: FERNGREN, Gary B. **Science and Religion**: A Historical Introduction. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 261-276.

_____. Science, Theology, and Society: From Cotton Mather to William Jennings Bryan. In: LIVINGSTONE, David N.; HART, D. G.; NOLL, Mark A. **Evangelicals and Science in Historical Perspective**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 108-119.

NUMBERS, Ronald (Ed.). **Galileo goes to jail and other myths about science and religion**. Harvard University Press, 2009.

_____. Creating Creationism: Meanings and uses since the Age of Agassiz. In: LIVINGSTONE, David N.; HART, D. G.; NOLL, Mark A. **Evangelicals and Science in Historical Perspective**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 234-243.

OSLER, Margaret J. Mixing metaphors: science and religion or natural philosophy and theology in early modern Europe. **History of Science**, v. 36, n. 1, mar. 1998, pp. 91-113.

_____. **Rethinking the Scientific Revolution**. New York: Cambridge University Press, 2000.

PARK, Katherine. That the medieval church prohibited human dissection. In: NUMBERS, Ronald (Ed.). **Galileo goes to jail and other myths about science and religion**. Harvard University Press, 2009.

PORTER, Roy. **The Enlightenment**. New York: Palgrave Macmillan, 2001.

QUADRIO, Phillip A. Kant and Rousseau on the Critique of Philosophical Theology: The Primacy of Practical Reason. **Sophia**, n. 48, 2009, pp. 179-193.

ROBERTS, Windsor Hall. **The Reaction of American Protestant Churches to the Darwinian Philosophy, 1860-1900**. Chicago: University of Chicago Libraries, 1938.

ROSSI, Paolo. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. Bauru: EDUSC, 2001.

ROSEN, Edward. Calvin's attitude Toward Copernicus. **Journal for the History of Ideas**, v. 21, n. 3 (Jul.-Sep., 1960), pp. 431-441.

RUSSELL, Colin A. The Conflict Metaphor and its Social Origins. **Science & Christian Belief**, v. 1, n. 1, pp. 3-26, 1989.

_____. The Conflict of Science and Religion. In: FERNGREN, Gary B. **Science and Religion: A Historical Introduction**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 3-12.

SANDOZ, Ellis. The civil theology of liberal democracy: Locke and his predecessors. **The Journal of Politics**, v.34, n. 1, fev. 1972, pp. 2-36.

SAVELLE, Max. **Seeds of Liberty: The Genesis of the American Mind**. New York: Knopf, 1949.

SCHAEFER, Richard. Andrew Dickson White and the history of a religious future. **Zygon**, v. 50, n. 1, mar. 2015, pp. 7-27.

SCHNEIDER, Herbert Wallace. **The Puritan Mind**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958.

SCHNEIDER, John R. Recent Genetic Science and Christian Theology on Human Origins: An 'aesthetic supralapsarianism'. **Perspectives on Science and Christian Faith**, v. 62, n. 3, set. 2010, pp. 196-213.

SHEA, Victor; WHITLA, William (Eds). **Essays and Reviews**. The 1860 text and its reading. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 2000.

SHAPIN, Steven; SCHAFFER, Simon. **Leviathan and the Air-Pump**. Hobbes, Boyle and the Experimental Life. Princeton: Princeton University Press, 1985

SHERWOOD, Morgan B. Genesis, Evolution and Geology in America before Darwin: The Dana-Lewis Controversy, 1856-1857. In: SCHNEER, Cecil J. (ed.) **Toward a History of Geology**. Cambridge: MIT Press, 1969, pp. 305-316.

SHIELDS, Jon A. Framing the Christian right: how progressives and post-war liberals constructed the religious rights. **Journal of Church and State**, v. 53, n. 4, maio 2011, pp. 635-655.

SMITH, Gary Scott. **The Seeds of Secularization**: Calvinism, Culture, and Pluralism in America 1870-1915. Grand Rapids: Christian University Press, 1985.

SOMERSET, Richard. Darwinian 'Becoming' and Early Nineteenth-Century Historiography: The Cases of Jules Michelet and Thomas Carlyle. In: KNIGHT, David M.; EDDY, Matthew D. **Science and Beliefs**. From natural philosophy to natural science, 1700-1900. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005, pp. 129-140.

STILING, Rodney L. Scriptural Geology in America. In: LIVINGSTONE, David N.; HART, D. G.; NOLL, Mark A. **Evangelicals and Science in Historical Perspective**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 177-192.

SYDOW, Momme von. Charles Darwin: A Christian Undermining Christianity? In: KNIGHT, David M.; EDDY, Matthew D. **Science and Beliefs**. From natural philosophy to natural science, 1700-1900. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005, pp. 141-156.

TARRANT, Neil. Censoring Science in sixteenth-century Italy: recent (and not-so-recent) research. **History of Science**, v. 52, n. 1, mar. 2014, pp. 1-27.

TURNER, Frank M. **Contesting Cultural Authority**: Essays in Victorian Intellectual Life. New York: Cambridge University Press, 1993.

VERDET, Jean-Pierre. **Uma história da astronomia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

VINEY, WAYNE. Religion and Science in Christendom: A History of Intellectual Warfare and Accommodation. **Midwest Quarterly**, v. 49, n. 4, verão 2008, pp. 343-357.

WARREN, Sidney. **American Freethought, 1860-1914**. New York: Columbia University Press, 1943.

WELDON, Stephen P. The Social Construction of Science. In: FERNGREN, Gary B. **Science and Religion**: A Historical Introduction. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 374-380.

WESTMAN, Robert S. The Melanchton Circle, Rheticus, and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory. *Isis*, v. 66, n. 2, jun., 1975, pp. 164-193

WHITE, Andrew Dickson. **Autobiography of Andrew Dickson White**, 2 Volumes: Webster's English Thesaurus Edition. San Diego: ICON Group International, 2008.

_____. **A History of the Warfare of Science With Theology in Christendom**, 2 volumes. New York: D. Appleton and Company, 1896.

_____. The American Institute. First of the course of scientific lectures – Prof. White on “The Battle-Fields of Science.” **New-York Daily Tribune**, New York, 18 dez. 1869, p. 4.

_____. **Religious thought in Germany**. London: Bradbury, Evans, and Co., Printers, Whitefriars, 1870.

WHITE, Joseph M. “In the interest of true history”: *The Catholic Historical Review* and the American Catholic Historical Association, 1915-69. **The Catholic Historical Review**, v. 101, n. 2, primavera 2015, pp. 219-291.

WILSON, David B. The Historiography of Science and Religion. In: FERNGREN, Gary B. **Science and Religion: A Historical Introduction**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 13-29.

WOOD, David J. Scientists Welcome. **Christian Century**, ago. 2015, pp. 22-25.

WRIGHT, Conrad. **The Religion of Geology**. New England Quarterly, v. 14, 1941, pp. 335-358.